

**LA SOCIEDAD
DE LA
INCERTIDUMBRE**

LA SOCIEDAD DE LA INCERTIDUMBRE

HUGO JOSÉ SUÁREZ
GUY BAJAIT
VERÓNICA ZUBILLAGA
COORDINADORES



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades

México, 2013

HM585 La sociedad de la incertidumbre/Hugo José Suárez, Guy Bajoit y Verónica
.S6758 Zubillaga, Coordinadores. – México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales
y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2013.

404 p.

ISBN 978-607-02-4745-3

1. Sociología. 2. Sociología Contemporánea. 3. Sociedad Actual. I. Suárez,
Hugo José. II. Bajoit, Guy. III. Zubillaga, Verónica.

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. Queda prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Primera edición: octubre de 2013

D.R.© 2013, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Circuito Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades,
Ciudad Universitaria,
C.P. 04510, Coyoacán, México D. F.

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
Torre II de Humanidades 4o. piso
Circuito Interior, Ciudad Universitaria
Delegación Coyoacán,
México, 04510 D. F.

Coordinación editorial: Berenise Hernández Alanís
Cuidado de la edición: Hortensia Moreno
Formación de textos: Angélica Nava Ferruzca
Diseño de portada: Cynthia Trigos Suzán
Fotografía: Christine Ma

Impreso y hecho en México
ISBN: 978-607-02-4745-3

Índice

Presentación	
<i>Hugo José Suárez</i>	11
Introducción general	
<i>Guy Bajoit</i>	15

PRIMERA PARTE LOS CAMBIOS CONTEMPORÁNEOS Y LA INCERTIDUMBRE DEL SENTIDO

Capítulo 1: La emancipación del individuo en la historia de la cultura occidental	
<i>Guy Bajoit</i>	23
Capítulo 2: Uno, todos, ninguno, el cuerpo en la distinción público y privado	
<i>Felipe Gaytán Alcalá</i>	53
Capítulo 3: Estrategias de sentido, capacidades dialógicas y tecnología	
<i>Pablo Sebastián García</i>	79
Capítulo 4: Los referentes ante un mundo complejo	
<i>Pablo Armando González Ulloa Aguirre</i>	89
Capítulo 5: Raíces contra la incertidumbre	
<i>Carmen Millé</i>	109

Capítulo 6: Individualismo en la modernidad: estrategias de sentido intersubjetivas de la ecosofía <i>Daniel Gutiérrez Martínez</i>	139
---	-----

SEGUNDA PARTE
LAS ESTRATEGIAS DE SENTIDO PARA ACTUAR FRENTE
A LA INCERTIDUMBRE

I. LA LEALTAD INDIVIDUAL COMO ESTRATEGIA DE SENTIDO

Capítulo 7: Surfeando en las aguas de Ciberia / Ansiedades e incertidumbres de la nueva tecno-cultura <i>Paulo Sergio Mendoza Gurrola</i>	187
---	-----

Capítulo 8: Las estrategias de sentido en la sociedad de las apariencias <i>Pedro Jiménez Vivas</i>	205
---	-----

II. EL PRAGMATISMO ADAPTADOR COMO ESTRATEGIA
DE SENTIDO

Capítulo 9: Incertidumbre, resistencia ordinaria y producción de sentido en los trabajadores de la industria electrónica en Guadalajara <i>Gabriel Mendoza Zárate</i>	219
--	-----

Capítulo 10: Estrategias de sentido en torno a la violencia en México <i>María Elena Figueroa Díaz y Liliana López Levi</i>	241
---	-----

Capítulo 11: Generadoras de conocimiento. Percepciones de investigadoras e investigadores en torno a su práctica profesional <i>Teresa Ordorika Sacristán y Leonardo Olivos Santoyo</i>	263
--	-----

Capítulo 12: Luchas discursivas entre varones del movimiento hip hop caraqueño: encontrar sentido entre nosotros frente al sin sentido de la banalidad de la muerte <i>Verónica Zubillaga y Manuel Llorens</i>	279
---	-----

III. LA PROTESTA ORGANIZADA COMO ESTRATEGIA DE SENTIDO

Capítulo 13: Los trabajadores que no existen. Estrategias de resistencia y emancipación <i>Tania E. Turner Sen.</i>	311
Capítulo 14: Compromiso y fe / reflexión a propósito de las comunidades eclesiales de base en la colonia El Ajusco (México D.F.) <i>Hugo José Suárez</i>	321

IV. EL REPLIEGUE COMUNITARIO COMO ESTRATEGIA DE SENTIDO

Capítulo 15: La construcción de lo público urbano/desigualdad y estrategias de sentido en Culhuacán, ciudad de México <i>Patricia Ramírez Kuri.</i>	345
Capítulo 16: De la identidad a la estrategia: sobre incertidumbres comunes y religiosidades diversas en la metrópoli <i>Adrián Tovar Simoncic</i>	373

Presentación

HUGO JOSÉ SUÁREZ
Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

Este libro es el resultado de un colectivo de investigadores que hace algunos años se cuestiona sobre el estado de la sociedad actual. En abril de 2009, una veintena de académicos nos reunimos en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM para participar en un coloquio titulado “El malestar social y la angustia de existir”; la intención era tener un diagnóstico sobre el tipo de desasosiego que nos atraviesa. El libro que resultó del encuentro se llamó *El nuevo malestar en la cultura* (2012), aludiendo a la tradicional tesis que hiciera Freud en la década de 1930, pero repensando el problema desde la sociología contemporánea.

En el 2010 retomamos la iniciativa en un nuevo coloquio, pero en esta ocasión la idea era concentrarse sobre la incertidumbre y las estrategias de sentido, evento que se llevó a cabo nuevamente en el Instituto de Investigaciones Sociales. El presente volumen recoge esas reflexiones que giraron alrededor de la pregunta sobre la incertidumbre que habita en el mundo de hoy y cuáles son las estrategias de los actores para dar respuesta, actuar, avanzar y, en suma, encontrar sentido a su existencia en las adversas condiciones en que viven.

Hay que señalar que, al ser éste un segundo momento reflexivo, se retoma la noción de malestar trabajada en el primer encuentro, entendida como una particular “relación con las normas en la vida social” que evoca el “control social” en los miembros de una colectividad. Pero aquí el esfuerzo no está en definir el tipo de malestar,

sino en concentrarse en la capacidad de administrarlo a partir de observaciones empíricas concretas. Por eso no se trata de hacer un balance sobre las formas de incertidumbre ni la discusión conceptual sobre sus consecuencias —lo que nos conduciría en una dirección distinta y que está fuera de los alcances de este documento—, sino de poner atención en las coerciones y contingencias históricas en las que se enmarca y la capacidad de reacción de los agentes en sus lógicas prácticas. El lector no se encontrará con una panorámica sobre este debate, sino con experiencias concretas a partir de múltiples lugares de observación.

Los colaboradores en este volumen no son especialistas en la incertidumbre, sino observadores agudos de realidades diversas con agendas de investigación paralelas —desde una colonia popular en el Distrito Federal hasta los jóvenes en Chile—, pero que confluyen en un balance respecto del tipo de sociedad en la cual se desenvuelven los actores que estudian. Por eso, si bien los textos responden a una convocatoria temática inicial, no son el resultado de un seminario cerrado con lecturas previas que podrían homogeneizar un solo concepto de referencia.

Globalmente, esta problemática no es ajena a la reflexión de las ciencias sociales en las últimas décadas. De distintas maneras, un diagnóstico relativamente común aparece en varios autores: Pierre Bourdieu se introduce a las miserias del mundo, Boltanski recorre los laberintos del nuevo espíritu del capitalismo, Robert Castel abunda sobre el ascenso de la incertidumbre, Norbert Lechner reflexiona sobre las contradicciones en la política y las paradojas de la modernidad, Zigmunt Bauman, sobre la sociedad líquida. Todo apunta a un desfase entre aspiraciones y posibilidades de hacerlas realidad.

Desde la experiencia latinoamericana, la relación entre promesas y fracasos ha sido una constante. El siglo pasado se caracterizó por la recurrente actualización de un proyecto modernizador que adquirió distintos nombres —populismo, dictadura, democracia, neoliberalismo— que se basaba en el principio de “vivir mejor” que nunca pudo ser cumplido en su totalidad. No deja de ser anecdótico que una canción del conocido compositor infantil mexicano Francisco Gabilondo Soler (Cri-cri) en una de sus letras —en 1934— sugería que la educación es el mecanismo para “vivir mejor” y que hoy, siete

décadas más tarde, la aspiración siga siendo la misma y se convierta en el lema del gobierno mexicano. El tema de fondo es que las promesas de modernidad no colmaron las expectativas de los ciudadanos, o aunque lo hicieran parcialmente, fueron percibidas como deudas, e incluso como engaños. A esta impronta de fracasos de los proyectos de éxito hay que añadirle nuevos elementos que vinieron a complejizar el escenario en la última década: el narcotráfico, la migración, las catástrofes naturales, la inestabilidad económica, la violencia, el desempleo, la tecnologización de la vida cotidiana, etc. Y en el centro, individuos obligados a buscar salidas.

El contenido de este libro precisamente intenta concentrarse en las formas de actuar frente a la multifacética incertidumbre. En esta tarea —como se puede ver en la introducción de Guy Bajoit y en la organización general de la obra— se han identificado cuatro estrategias de sentido: la salida individual, el pragmatismo adaptador, la protesta organizada y el repliegue comunitario. Todas ellas son orientaciones, y a menudo los actores navegan entre unas y otras con naturalidad. Los capítulos pretenden dibujar algunas de estas opciones.

Hay que apuntar que la introducción de Bajoit fue escrita después del coloquio, como reacción a lo discutido en éste y a los escritos recibidos. Por ello, el modelo interpretativo que sugiere para ordenar las lógicas de los intercambios sociales, y a través de él organizar la presentación de los capítulos, no es un paraguas conceptual inicial que los autores tuvieron previamente a su alcance y al cual se refieran en sus textos; por el contrario, es una tipología posterior que intenta organizar la reflexión a partir de una matriz teórica que invita al diálogo entre los distintos aportes, relacionándolos unos con otros. Por eso en algunos textos se podrá notar un desfase, o más bien una correspondencia no muy explícita, entre las palabras introductorias y el contenido de cada aporte.

Lo que queda pendiente en esta agenda intelectual es abordar con mayor detenimiento la creatividad cultural de una sociedad que se mueve constantemente, que fue el tema de un tercer coloquio en 2011, el cual se concentró en debatir sobre los rostros plurales del individuo frente a la incertidumbre. Ese libro, próximo a aparecer, cerrará un primer ciclo del diagnóstico de la vida colectiva contemporánea.

Introducción general

GUY BAJOTT

Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Ocurre, a veces, que algunos economistas ayudan a los sociólogos a pensar! En un libro famoso,¹ publicado en 1970, el economista norteamericano Albert O. Hirschman distinguió tres estrategias básicas entre las cuales los actores sociales pueden elegir cuando tienen que enfrentar una relación social que no les satisface. Tienen, dice el autor, tres soluciones: huir (*exit*), protestar (*voice*) o seguir leales, tratando de mejorar las cosas (*loyalty*). Estos tres conceptos han tenido mucho éxito y fueron aplicados a un sin número de casos para comprender (para dar sentido a) las conductas de los actores, sean éstos individuos o grupos (todo tipo de organizaciones, de empresas, de administraciones públicas o privadas, de movimientos sociales).

Utilizando estos conceptos en investigaciones de campo, con algunos colaboradores, nos pareció sin embargo que esta tipología, por muy interesante que fuese, estaba incompleta. Encontramos situaciones donde, frente a la dificultad —al descontento, al malestar, a la dominación, a la alienación—, algunos actores no se fugaban, no protestaban, y, sin embargo, tampoco eran leales, sino que simplemente eran pragmáticos: se quedaban, se las arreglaban como podían, eran apáticos, hacían como si no pasara nada, esperando me-

¹ Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

gorías, eran “oportunistas” y hasta engañaban. Tratando de resituar esta actitud pragmática en relación a las tres estrategias identificadas por Hirschman llegué a elaborar un concepto más adecuado que he llamado “lógicas del intercambio social”.²

Las lógicas de los intercambios entre actores sociales		Finalidades del intercambio	
Estrategias relacionales	Estrategias consensuales	Finalidad inclusiva	Finalidad exclusiva
		Intercambio cooperativo (<i>loyalty</i>)	Intercambio competitivo (<i>pragmatism</i>)
	Estrategias antagónicas	Intercambio conflictivo (<i>voice</i>)	Intercambio contradictorio (<i>exit</i>)

Efectivamente, cuando un actor, por alguna razón, no está satisfecho de su relación con otro, puede cortarla e irse (*exit*) o quedarse; si se queda, puede protestar (*voice*) o callarse; si se calla, puede ser porque espera que la relación va a mejorar y puede hacer todo lo posible por esto (*loyalty*), pero también, puede ser porque tiene algún interés en quedarse y espera arreglarse para que sea lo menos costoso posible para él (*pragmatism*).

El actor puede elegir una de estas cuatro estrategias, pero puede también mezclar dos, o tres, ¡e incluso las cuatro! Mucho depende de su juicio sobre el otro actor: puede considerarlo como un socio que necesita (cooperación), como un adversario a convencer (conflicto), como un concurrente a superar (competencia), o como un enemigo a eliminar (contradicción). Pero mucho depende también de las condiciones que rodean el sistema de interacción: a veces, ciertas estrategias son más costosas que otras y, en ciertos casos, el costo puede ser prohibitivo. Un preso en su cárcel no puede huir; protestar puede ser muy peligroso; solo le queda ser leal (esperando, por su buena conducta, acortar su tiempo de detención) o ser pragmático (aprovechar tanto como puede). Una mujer maltratada por su marido no siempre puede irse, ni protestar, ni tampoco ser leal: ¡le queda ser pragmática! Un sindicato de trabajadores puede dividirse entre los que creen que hay que seguir colaborando con el

² Ver Guy Bajoit, *Pour une sociologie relationnelle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992), capítulo VI, « Les formes de l'échange social ».

patrón, otros que piensan que hay que hacer una huelga y abrir el conflicto con él, otros más que sueñan con crear una cooperativa para competir con él, y otros aún que piensan que la revolución es la única solución posible.

Con esto, llegamos ahora al tema de nuestro coloquio y de este libro. Nuestras sociedades contienen una gran cantidad de categorías sociales que, por decir lo menos, ¡tienen excelentes motivos para no sentirse satisfechas de las relaciones sociales en las cuales están involucradas! Viven en la inseguridad y la incertidumbre por muchos motivos. Muchos no están seguros de tener un empleo o de conservarlo, y por lo tanto, de conseguir los recursos (el dinero, la educación, la salud) para vivir dignamente y criar a sus hijos. Otros —¡o los mismos!— no se sienten seguros de sus relaciones afectivas: de sus amores, de sus amistades. Muchos no saben más en qué ni en quién confiar: ni en la vida política ni en la justicia y ni siquiera en la vecindad. Otros —¡o los mismos!— no saben ya en cuáles valores creer —ni en los que proponen las Iglesias o las escuelas o las empresas o cualquier otro discurso ideológico. ¿Cómo hace toda esta gente para dar sentido a su vida, para definir una manera de actuar frente a la incertidumbre que tenga sentido para ellos? Tal fue el tema central de nuestro coloquio; tal es el objeto de este libro.

Todos los textos presentados a continuación abordan dos preguntas fundamentales: ¿cómo los cambios técnicos, económicos, políticos, sociales y culturales generan incertidumbre en nuestras sociedades contemporáneas?, y ¿cuáles son las estrategias que permiten a las personas actuar con sentido en estas situaciones de incertidumbre?

Algunos textos enfocan más la primera pregunta, ya sea en una perspectiva histórica (Guy Bajoit), teórica (Felipe Gaytán, Pablo González Ulloa) o articulando las dos (Carmen Millé). Hemos reagrupado estos aportes en la primera parte del libro: “Los cambios contemporáneos y la incertidumbre de sentido”. Las otras contribuciones conciernen principalmente la segunda pregunta: partiendo de investigaciones de campo, los autores van en búsqueda de los sentidos que los actores dan a sus conductas. Hemos reagrupado sus contribuciones en la segunda parte del libro: “Las estrategias de sentido para actuar frente a la incertidumbre”. Para estructurarla,

hemos utilizado como hilo conductor nuestra teoría de las “lógicas de los intercambios sociales”. Hemos repartido estos artículos según las cuatro estrategias posibles: (I) la lealtad individual, (II) el pragmatismo adaptador, (III) la protesta organizada y (IV) el repliegue comunitario.

Llamamos lealtad individual a una búsqueda del sentido de la vida que pasa por una adhesión activa a las exigencias del modelo cultural individualista reinante actualmente sobre nuestras sociedades, bajo la influencia de una ideología neoliberal dominante. Ser “leales”, hoy y aquí, es participar activamente en el consumo, la competencia y la comunicación. Los textos de Paulo Mendoza y de Pedro Jiménez ilustran particularmente bien esta estrategia, sobre todo por lo que concierne a la participación en la comunicación, por la tecno-cultura.

Llamamos pragmatismo adaptador a una búsqueda de sentido de la vida que pasa por soluciones individuales, a veces oportunistas y a veces ilusorias. El individuo se adapta a la situación de incertidumbre y se las arregla por sí solo: resiste pasivamente, se protege, se repliega sobre sí mismo, sobre su familia y su casa, sobre su trabajo, su placer, su droga. Muchos textos ponen de relieve esta estrategia porque, entre la gente más afectada por la inseguridad y la pobreza, el pragmatismo es la reacción al alcance de sus posibilidades, como bien lo ilustran los aportes de Gabriel Mendoza, María Elena Figueroa y Liliana López, Teresa Ordorika y Leonardo Olivos, y Verónica Zubillaga y Manuel Llorens.

Llamamos protesta organizada a una búsqueda del sentido de la vida que pasa por la participación del individuo en formas diversas de acción colectiva para combatir el modelo neoliberal y su ideología individualista. Claramente, para muchos, esta estrategia es más costosa, más difícil que la lealtad o el pragmatismo. Sin embargo, dos textos la ilustran bien: el de Tania Turner en el mundo de los trabajadores y el de Hugo José Suarez, entre los creyentes.

Llamamos repliegue comunitario a una búsqueda del sentido de la vida que pasa por la reafirmación de los valores, creencias, ideologías o modelos culturales del pasado (religioso, comunitario, familiar o político). La gente se aferra a su historia, a su comunidad, a su religión, a lo que cree todavía seguro. Tres textos ilustran muy

claramente esta estrategia: los de Patricia Ramírez, de Miguel Hernández y de Adrián Tovar.

No nos ha sido fácil este ejercicio de clasificación porque, como lo decíamos al principio, los actores mezclan siempre dos o más estrategias de sentido. Lo interesante es justamente eso: la misma práctica puede combinar sentidos diferentes, con muchos matices, con algunas razones declaradas, otras escondidas y otras más inconscientes. Tomaremos un solo ejemplo: la práctica religiosa. Se sabe, desde el famoso estudio de Max Weber sobre las sectas protestantes en los Estados Unidos, cuán ambiguas pueden ser las motivaciones que dan sentido a la adhesión de un individuo a una creencia religiosa: puede ser por una fe sincera (*loyalty*), pero puede ser para beneficiarse de la solidaridad de los otros, es decir por oportunismo (*pragmatism*), o también para huir de un mundo demasiado absurdo, con un repliegue sobre una comunidad (*exit*), e incluso, para crear una forma de protesta solidaria (*voice*). Y, por supuesto, podríamos decir lo mismo de la adhesión a la política, a las ideologías, las utopías... Es que los humanos, ¡nunca obedecemos a motivaciones simples!

PRIMERA PARTE

Los cambios contemporáneos y la incertidumbre
del sentido

Capítulo 1

La emancipación del individuo en la historia de la cultura occidental¹

GUY BAJOTT

Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Después de algunos decenios de crisis profunda y de lenta mutación, tanto en las prácticas como en las representaciones y los valores, se puede decir que las sociedades occidentales² están orientadas por un *modelo cultural reinante*, que llama a cada individuo concreto (aquél que se escribe con una “i” minúscula: justed y yo!) a conducirse como *sujeto* y *actor* de su propia existencia. Este llamado implica que *se libere*, tanto como pueda hacerlo, *de toda coacción cultural³ externa a su conciencia* que pese sobre sus conductas.

Interpelados por este cambio radical, los sociólogos de hoy en día tienen, me parece, mucha dificultad para comprender y para formular lo que eso significa para cada uno de nosotros. Ellos salen

¹ Traducción de Paulo Sergio Mendoza.

² No es simple definir lo que con razón se puede llamar “cultura occidental”. Por supuesto, es indudable que existe un área geográfica llamada “Occidente” de la que forman parte por lo menos la Unión Europea y América del Norte, y que esta región tiene una “cultura” dominante, al interior y al exterior de sus fronteras, aunque sería muy difícil decir dónde comienza y dónde termina esta cultura. Además, muchas otras partes del mundo han adoptado, con la colonización y la generalización del comercio mundial, gran parte de esta cultura y, por este hecho, se han occidentalizado, unas veces más, unas veces menos, aunque conservando, en parte, sus culturas de origen.

³ Hablamos aquí de las restricciones *culturales* y no de otras formas de restricción (material, técnica).

del apuro las más de las veces con fórmulas ambiguas, del tipo: “el individuo no tiene ya otra referencia más que sí mismo” o “nuestras sociedades no tienen ya un principio central de orientación”. Ahora bien, estas fórmulas, por elegantes que sean, casi no nos ayudan en nada a comprender claramente el sentido de la mutación cultural que se produce (y está siempre en curso). Para intentar clarificar las cosas, hay que responder a *tres cuestiones*: ¿cuáles son esas “restricciones culturales externas” a las cuales nuestras sociedades sometían a sus miembros? ¿Qué significa exactamente “ser sujeto y actor de su existencia”? Y, sobre todo, ¿qué es “la emancipación del individuo”?

Las restricciones culturales externas

En el curso de la historia de la cultura occidental, nuestras sociedades han invocado, para orientar y dar sentido a su práctica social, económica, política... y así, pues, a la existencia de sus miembros, exigencias restrictivas para la conciencia y la conducta de los individuos. Se suponía que estas exigencias eran las de “fuerzas externas” que se creía susceptibles de inspirar la mejor manera de organizar la “vida buena” social y personal. Uno puede, me lo parece, distinguir tres tipos de “fuerza externa”:

- la voluntad de *seres sobrenaturales*, traducida y propuesta-impuesta por actores que se presumen y son considerados como sus representantes en este mundo;
- las exigencias de las *leyes naturales*, expresadas por actores que presumen conocerlas y que proponen-imponen a la sociedad y al individuo inspirarse en ellas para manejar sus relaciones y guiar su existencia;
- las exigencias de la *vida social común*, que se traducen en los principios morales, los valores y las normas prácticas que los dirigentes de las instituciones sociales proponen-imponen.

No veo sino que esas tres fuentes⁴ —la sobre-naturaleza, la naturaleza y la sociedad— son *externas* a la conciencia de los individuos y han sido incluso invocadas, a todo lo largo de la historia de las sociedades occidentales, para dotar de sentido (en el doble sentido de “orientar” y de “significar”) a las conductas de sus miembros. Desde luego, estas fuentes no son excluyentes entre sí: se combinan, pero, cada vez, bajo la dominación de una de ellas, que redefine a las otras dos.

Sin embargo, en la historia del mundo occidental existe evidentemente *una cuarta fuente de sentido* —de la que vamos a hablar a todo lo largo de este texto—, pero que no sería externa, sino *interna* a la conciencia del individuo. Ésta sería el Individuo mismo,⁵ aquel que habría que escribirse con una “I” mayúscula, aquél que invita hoy a cada uno de nosotros a ser sujeto y actor de su existencia, aquél que habría tomado el poder en el Olimpo de la modernidad, aquél que nos invitaría a someter las otras tres “funciones Dios” a sus exigencias.

Ser sujeto y actor

El individuo de hoy sería invitado por su cultura (por tanto, de manera completamente legítima) a “liberarse” de estas tres fuentes de restricciones externas a su conducta. Es indispensable precisar bien esta idea: *liberarse* no significa rechazar o rehusarse a obedecer a estas fuentes de restricciones culturales (lo cual sería irrealista e ¡incluso suicida!), sino más bien adoptar frente a ellas una actitud libre:⁶ tomar conciencia y evaluar sus razones de ser, elegir voluntariamente someterse a ellas o no, combatir a las que son fuentes de alienación y a quienes pretenden imponerlas. ¿Pero en nombre de

⁴ Georges Gusdorf (1962: 257) llama a estas fuentes “funciones Dios”: “los asesinos de Dios, ellos mismos, no suprimen a Dios más que para tomar su lugar; Dios desaparece en teoría, pero *la función Dios subsiste*”.

⁵ Éstas son las mismas fuentes de sentido que se encuentran, particularmente, en Gusdorf (1962: 20): “La libertad tal como nosotros la entendemos presupone la puntualización de un espacio mental donde, habiendo cesado de ejercer su autoridad el mito, *el Yo, el Otro, el Mundo y Dios* serán constituidos como otras tantas entidades separadas y opuestas”.

⁶ He intentado definir en Bajoit, 2009: 13-88, lo que es un acto libre.

qué y de quién el individuo va así a evaluarlas, elegir las, asumirlas o combatir las? En nombre de las exigencias, legitimadas por el modelo cultural reinante hoy en día, de *lo que debe ser y hacer un individuo, aquí y ahora, para ser considerado y poder considerarse como un sujeto-actor-libre*. Hay pues en la cultura occidental actual una idea, aunque no es todavía muy precisa, de lo que son esas exigencias: debe saber llevar a pleno desarrollo sus potencialidades, hacer elecciones libremente, vivir con pasión, ser autónomo, no tomar demasiados riesgos, etc. En lugar de conformarse a la voluntad de Dios, a las leyes de la naturaleza o a las exigencias de la sociedad, debe conformarse en lo sucesivo a su plenitud personal y singular, *tal como su cultura la concibe y la propone-impone*. ¡Obedecerá pues los “mandamientos” de una nueva “función Dios”, que se podría nombrar —con una pizca de humor— el “Gran Individuo Abstracto”! Desde luego, no llegarán todos los individuos a conformarse de una manera satisfactoria a tales exhortaciones, por lo demás, frecuentemente tiránicas; pero ocurriría lo mismo con los modelos culturales precedentes: no alcanzaban todos tampoco, como lo dijo bien A. Touraine (2005: 70), a ser santos, sabios, seres racionales, héroes o militantes.

Sin embargo, dirán con perspicacia, si se trata de una nueva “función Dios” y si se considera que todo individuo concreto se somete a ese “Gran Individuo Abstracto”, ésta es todavía una restricción cultural *externa*, como las otras tres. Y se puede pensar, en efecto, que este llamado a la libertad, por muy radical que sea, no es más que una gran ilusión: llamando al individuo a ser sujeto y actor de su existencia, la cultura *le ordena ser libre*, lo que es evidentemente paradójico, y *le hace creer que lo es*, lo que es evidentemente ilusorio. Sería más justo decir que la cultura le ordena dejar de creer en las antiguas “funciones Dios” para imponerle una nueva. Es verdad, ¡pero es más sutil que eso! Es verdad en la medida en que es siempre la cultura ambiente, de la que el individuo se impregna, la que le propone-impone el sentido de su conducta: “sé tú mismo”, “haz tus propias elecciones”, etc. Pero es más sutil porque, invitándolo así a tomar una distancia reflexiva frente a las antiguas “funciones Dios” de la historia occidental, el modelo cultural reinante lo invita también a distanciarse de toda referencia cultural. Estimulando su reflexividad,

esta nueva “función Dios” lo invita a liberarse también de sí mismo, es decir, ¡de la peor esclavitud que hay!

Por desgracia, esta libertad radical comporta también riesgos. El individuo es un “animal de sentido”: tiene necesidad de producir la cultura *y de creer en ella*; tiene necesidad de proyectar fuera de su conciencia “personajes mayúsculos” (Dios, el Cosmos, la Razón, el Individuo) y de obedecerlos como si existieran verdaderamente; tiene necesidad de olvidar que es la vida social la que los inventa y los encuentra “naturales”. Si no lo hiciera, se arriesgaría, como bien lo ha visto E. Fromm, a perder el sentido y vivir en un mundo absurdo y arbitrario. ¡Pero el individuo no soporta lo desprovisto de sentido!

La emancipación del individuo

Dicho esto, debe preguntarse ahora si esta nueva “función Dios”, el “Gran Individuo Abstracto”, es tan *nueva* como se querría creerlo. ¿Es la primera vez, en la historia de la cultura occidental, que todo individuo concreto es invitado explícitamente por su cultura a conducirse como sujeto y actor y a alcanzar su plenitud libremente como persona singular? Y es así, ¿cuál ha sido el camino seguido por el cual nuestras sociedades han debido pasar para llegar a un reconocimiento cultural del derecho de los individuos a una plena emancipación personal? ¿En qué se puede reconocer que una sociedad llama a los individuos que son sus miembros a emanciparse? Dicho de otro modo, ¿en qué consiste la emancipación del individuo?

Para intentar responder claramente a estas cuestiones, propongo distinguir *tres movimientos de emancipación*.

1. Ésta se presenta primero como *un movimiento de extensión cualitativa* de los derechos individuales. Hay que distinguir, me parece, al menos *cuatro niveles* de derechos que han marcado esta progresiva extensión. En el *nivel uno*, el individuo goza solamente del derecho al *respeto de su persona*, ya sea porque es considerado como una criatura divina o como un representante de una especie o de una comunidad juzgada superior a todas las demás; ser emancipado es, primero, dejar de ser considerado como un animal cualquiera, abandonado como

cualquier otro a la hostilidad de la naturaleza, a la agresividad de los otros hombres y a la cólera de los dioses. En el *nivel dos*, la emancipación es el derecho a *escapar de los lazos heredados por el nacimiento* (los lazos de sangre, de territorio y de religión): no ser forzado a someterse a un destino prescrito ni a permanecer en los límites asignados por sus orígenes familiares o étnicos. En el *nivel tres*, la emancipación puede devenir también el derecho a *liberarse de sus pertenencias adquiridas* por las relaciones con los otros grupos en la organización de la comunidad: los roles y los estatutos sociales. Por último, en el *nivel cuatro*, el movimiento alcanza su punto más elevado cuando el individuo es llamado por la cultura a *alcanzar su plenitud como persona*: a desarrollar sus talentos, sus gustos, sus preferencias, y a elegir por sí mismo su propio destino siguiendo su conciencia; no tiene entonces que liberarse... ¡de la peor de las esclavitudes!

2. El segundo *movimiento* es el de la *generalización cuantitativa* de los derechos individuales. Éstos pueden, en efecto, no ser reconocidos, primero, más que para algunos individuos solamente. Pero pueden también ser atribuidos a un número cada vez más amplio de personas, según los lugares que ocupen y las funciones que desempeñen en la vida común. Así, estos derechos pueden llegar a abrazar a todos los miembros de la colectividad, de suerte que todos sean culturalmente llamados a emanciparse, a reivindicar, para ellos mismos y para los demás, algunos o todos los derechos mencionados más arriba.
3. Por último, el tercer *movimiento* es el de la *interiorización* de la fuente legítima de los derechos individuales. Esta fuente puede, en efecto, estar situada más allá de la conciencia del individuo, en el orden sobrenatural (los dioses o Dios); pero puede también situarse en el orden natural (el Cosmos) o, todavía más, ser traída de nuevo a la sociedad (la Razón) y, finalmente, situarse más cerca del individuo, considerando entonces su propia libertad de conciencia —su derecho a ser “sujeto-actor-libre”— como referencia cultural central.

Planteo *la hipótesis* de que estos tres movimientos de emancipación del individuo han marcado profundamente la historia de la cultura occidental por lo menos desde hace veinticinco siglos; que han progresado poco a poco, no siempre en paralelo, con largos momentos de estancamiento e incluso, a veces, con retrocesos, hasta alcanzar, desde hace poco y sin duda provisoriamente, sus términos más acabados. Para ser claro, pienso pues que hoy en día la cultura occidental llama *a todos* los individuos (generalización) a reconocer a los otros y a gozar ellos mismos de los *cuatro derechos* fundamentales mencionados más arriba (extensión), y que la fuente de la cual estos derechos sacan su legitimidad ha devenido ahora *la conciencia del Individuo Abstracto mismo*, modelo de cada individuo concreto (interiorización).

EL MOVIMIENTO DE EXTENSIÓN CUALITATIVA DE LOS DERECHOS DEL INDIVIDUO

En las *comunidades prehistóricas* —la mayor parte de los autores consultados están de acuerdo en este punto— el individuo en sí no existía: era solamente miembro de un grupo y no existía sino por esta pertenencia; no tenía derecho alguno en tanto que persona, sino solamente deberes hacia el grupo. “La cultura arcaica ignora al individuo” (Gusdorf, 1962: 17). “El hombre ignora su propia existencia” (Gusdorf, 1962: 18). “El arreglo social interviene como una predestinación general y particular que exime al individuo de toda preocupación por asumir él mismo la dirección de su vida” (Gusdorf, 1962: 19).

Esto no impedía, sin embargo, que estas comunidades reconocieran —por lo menos a sus propios miembros, aunque frecuentemente lo negaban a los de otras colectividades⁷— el primero de los cuatro niveles de derechos que están en cuestión aquí: el de ser respetados

⁷ El estatuto de ser humano no ha sido universalmente reconocido a toda la humanidad más que a partir del final de la esclavitud. Todavía no se lo ha reconocido más que *de derecho*, y *no en los hechos*; y la diferencia entre los dos es tal, todavía hoy en día, que se puede medir el camino que queda por recorrer para que este primer derecho, elemental, sea efectivamente aplicado a todos.

como seres humanos, descendientes de los ancestros o criaturas de los dioses, y a este título, gozar de la solidaridad de sus congéneres. En muchas comunidades, algunos entre ellos reconocían incluso el derecho a escapar de sus pertenencias heredadas o adquiridas (una cierta movilidad social ascensional era posible, especialmente para aquellos que se distinguían en la guerra o en sus relaciones con las fuerzas sobrenaturales), incluso hasta alcanzar su plenitud como persona, como era el caso del “renunciante”: “La institución de la *renunciación* permite la plena independencia de quienquiera que elige esta vía [...]. El hombre que busca la verdad última abandona la vida social y sus restricciones para consagrarse a su progreso y a su destino propios” (Dumont, 1983: 37s). Así, ciertos derechos individuales eran bien reconocidos a todos o a ciertos miembros de esas comunidades, que han sido demasiado frecuentemente consideradas como “primitivas” o “arcaicas”.

En la Grecia antigua, cuna de la cultura occidental, no parece que este movimiento de extensión de los derechos haya progresado mucho: seguía siendo muy difícil, si no imposible, escapar, salvo excepcionalmente, de las pertenencias heredadas o adquiridas, y menos todavía buscar su plenitud individual. Sin embargo, se puede observar, con Michel Foucault, que la filosofía griega clásica ya invitaba, por lo menos implícitamente, al individuo a realizarse personalmente por el conocimiento de sí. En efecto, ciertos miembros de la comunidad fueron insistentemente instados por la cultura a *preocuparse de ellos mismos* y, en el modelo platónico, “preocuparse de sí va a consistir esencialmente en ‘conocerse a sí mismo’” (Foucault, 2001: 244). Sin embargo, esta preocupación reviste un sentido y un objetivo muy particulares. Para Sócrates y Platón (particularmente), si hay que ocuparse de sí, es para gobernar la ciudad con sabiduría, según la voluntad de los dioses (Foucault, 2001: 244). Alcibíades, joven aristócrata, destinado por su nacimiento a gobernar la ciudad, no “sabe cuál es el objeto del buen gobierno, y es por esto que debe ocuparse de sí mismo” (Foucault, 2001: 39). Preocuparse de sí no era pues ocuparse de su fortuna, de sus bienes, ni de su poder o de su prestigio, ni de sus placeres, de su seducción o de sus pasiones, ni incluso de su cuerpo, de su alimentación o de su salud: era prepararse para ser un *buen ciudadano y un buen gobernante*. Es significativo

que, para gobernar bien, lo que esta cultura recomendaba era conocerse a sí mismo, y me parece que se puede ver en esta recomendación una extensión futura de los derechos del individuo, para liberarse, por lo menos, de sí mismo.

El *periodo helenístico* —que se extiende desde Alejandro Magno hasta el Emperador Augusto— es particularmente interesante para nuestro propósito, porque está marcado por una brusca progresión del movimiento de extensión. La cultura griega y romana, inspirada por la filosofía estoica, epicúrea y cínica, afirma, por primera vez en la historia occidental, el derecho del individuo a su plenitud personal, lo que constituye un enorme salto en su emancipación. Foucault analiza finamente este periodo: “Preocuparse de sí parece incluso no tener por razón ser una actividad particular, la que consiste en gobernar a los otros [...]. Si uno se ocupa de sí, ahora, es *para sí mismo y con sí mismo como fin*” (Foucault, 2001: 80, cursivas mías) “El sí es el objetivo definitivo y único de la preocupación de sí [...]. En la preocupación de sí, uno es su propio objeto, uno es su propio fin”. Hay “auto-finalidad de sí por sí” (Foucault, 2001: 170).

Es verdad que esta cultura tenía siempre por objeto aportar una respuesta a la cuestión de *la salvación* pero, en este caso, salvarse era *adquirir capacidades durante la vida terrestre*: “El que se salva es el que está en estado de alerta, de resistencia, de dominio y de soberanía sobre sí, el cual permite rechazar todos los ataques, todos los asaltos”; es “asegurarse a sí mismo su felicidad, su tranquilidad, su serenidad” (Foucault, 2001: 177). Y cuando uno es así “salvado”, uno alcanza *la ataraxia* (la ausencia de perturbación, de dolores, de angustia, el dominio de sí...) y *la autarquía* (la autosuficiencia). El sí es a la vez “el agente, el objeto, el instrumento y la finalidad de la salvación” (Foucault, 2001: 178).

Para llegar a este objetivo último, el individuo debe adquirir *conocimientos sobre sí e imponerse una cierta práctica ascética*. Preocuparse de sí deviene una medicina del alma: las *pasiones* son las enfermedades —*pathos*— que hay que curar; ellas son provocadas por “los placeres, los deseos, las penas, los temores, las codicias, las necesidades, las injusticias y la multitud infinita de las pasiones”. Por los ejercicios ascéticos, el individuo se constituye en *sujeto* para sí mismo, “a través de y por el ejercicio de la verdad”, y no como sujeción a la ley

(Foucault, 2001: 304). Por la *askésis* (ascesis) “se trataba de llegar a la formación de una cierta relación consigo mismo que fuera plena, acabada, completa, autosuficiente y susceptible de producir esta transfiguración de sí que es la felicidad que uno toma de sí para sí” (Foucault, 2001: 305).

El movimiento de extensión de los derechos individuales habría alcanzado así su punto más avanzado en la cultura grecorromana, antes de la era cristiana. Pero vamos a ver que retrocederá a continuación, ya con los primeros cristianos, y más todavía con la institucionalización de la iglesia de Roma.

Los primeros cristianos supieron inscribir su concepción del mundo en la esfera de influencia del pensamiento helenístico: tanto Foucault como Dumont piensan que su enraizamiento en este universo cultural se explica por la compatibilidad entre el pensamiento cristiano y la filosofía estoica. “Filón de Alejandría ha mostrado a los futuros apologetas cristianos cómo adaptar el mensaje a un público pagano instruido” (Dumont, 1983: 42). Es verdad, en efecto, que los cristianos reconocen plenamente el valor del individuo: es hijo de Dios, creado libre a su imagen, objeto de su amor. “La revelación cristiana [...] reconoce al hombre una importancia capital en el esquema de conjunto de la verdad, porque la verdad misma tiene forma de persona” (Gusdorf, 1962: 80). “El alma individual recibe valor eterno de su relación filial con Dios, y en esta relación se funda igualmente la fraternidad humana” (Dumont, 1983: 43).

Sin embargo, esta semejanza entre los dos pensamientos no es más que una apariencia, porque el mensaje cristiano, si invita incluso a la ascesis —a desapegarse de los bienes del mundo y a dominar las pasiones— lo hace por razones muy diferentes a las de los estoicos. En efecto, los primeros cristianos son forzosamente, como lo explica Dumont, “individuos-fuera-del-mundo”, por una parte, porque son perseguidos a causa de su fe, y, por otra parte, porque son considerados como pecadores. Ellos deben pues sufrir en este mundo para expiar sus faltas y merecer la salvación de su alma: “El valor infinito del individuo es al mismo tiempo el rebajamiento, la devaluación del mundo tal cual es: un dualismo es puesto, una tensión es establecida, constitutiva del cristianismo y que atravesará toda la historia” (Dumont, 1983: 43). Claro que ellos son libres de

elegir entre el bien y el mal, pero esta libertad no es más que una ilusión, puesto que comporta un riesgo tal (la condenación eterna) que no tienen verdaderamente elección. Su ascetismo ya no tiene por objeto la felicidad del individuo en este mundo, sino en el otro; es “una cierta forma de práctica, que debe tener por elementos, por fases, por progresos sucesivos, renunciadas cada vez más severas, con la renuncia de sí por finalidad última” (Foucault, 2001: 305). Desde entonces, la mirada de la plenitud individual en la vida terrestre, propia del pensamiento helenístico, está abandonada al provecho de una humilde sumisión de los individuos a su condición humana: ¡en este valle de lágrimas, los hombres son instados a ganar el pan con el sudor de su frente, y las mujeres, a parir con dolor!

Hay pues, con relación al periodo helenístico, *un retroceso del movimiento de extensión* de los derechos individuales. La ascesis cristiana estaba fundada sobre la idea de *falta*, de *culpabilidad*, de *confesión*, de *arrepentimiento*, de *sacrificio*: “Un movimiento de renuncia de sí que pasará, como momento esencial, por la objetivación de sí en un discurso verídico” (Foucault, 2001: 317).

Creo que el momento en que el empeño de decir la verdad sobre sí mismo ha sido inscrito en procedimiento indispensable para la salvación, cuando esta obligación de decir la verdad sobre sí mismo ha sido prescrita en las técnicas de elaboración, de transformación del sujeto por sí mismo, cuando esta obligación ha sido inscrita en las instituciones pastorales [...], todo esto constituye, creo, un momento capital en la historia de la subjetividad en Occidente, en la historia de la relación entre sujeto y verdad (Foucault, 2001: 346).

Bajo el emperador Constantino el Grande (año 312 de nuestra era), *la iglesia va a institucionalizarse*: el cristianismo devino la religión del imperio romano, lo que puso fin a las persecuciones e hizo de la iglesia “una institución oficial ricamente subvencionada” (Dumont, 1983: 61). Pero, esperando el retorno del Mesías, los humanos debían vivir en este mundo y, desde entonces, tener en cuenta... ¡al César! Si bien, pues, los fieles debían ser todavía individuos-fuera-del-mundo, los dignatarios de la iglesia debían avenirse con el poder temporal: con el crecimiento de la iglesia hubo dos poderes competidores y hubo que intentar articularlos bien, regularlos. La iglesia debió

protegerse de los gobernantes de este mundo y, para esto, volverse ella también un poder temporal (tierra, ejército, riquezas), aliarse y entrar en conflictos con ellos, negociar la división del poder; pero siempre, por lo menos en un primer momento, *respetando el poder de los césares*. “Es en función de Dios que debemos doblegarnos a las pretensiones legítimas del César [...]. El individualismo extramundano engloba reconocimiento y obediencia a los poderosos de este mundo” (Dumont, 1983: 45). La iglesia romana será pues siempre respetuosa de los poderes temporales, con tal de que ellos se ocupen de sus asuntos y no pongan en cuestión ni el dogma cristiano... ni los intereses temporales de la iglesia, ¡que ella defenderá en nombre de este dogma!

Una diferencia radical es así introducida en la iglesia entre los clérigos y los fieles. Se trata de una diferencia *de clases sociales*: los primeros forman, con la aristocracia, la clase dominante de la sociedad feudal, mientras que los segundos pertenecen a la clase popular; los primeros tienen derecho de vida y de muerte sobre los cuerpos (la servidumbre) y sobre las almas (el chantaje de la condenación eterna) de los segundos. El movimiento de extensión tiende pues a mantenerse en los primeros, pero retrocede fuertemente en los segundos, a causa de la dominación social que sufren con la complicitad activa de la iglesia.

Con *el Renacimiento y la Reforma*, la extensión cualitativa de los derechos individuales retoma lentamente su ruta. Erich Fromm insiste en las condiciones socioeconómicas que hicieron posible esta evolución. “Es en Italia donde, por primera vez, la individualidad emergió de la sociedad feudal” (Fromm, 1963: 43). “En el curso de este periodo, *la base económica* de la sociedad occidental sufre cambios radicales que se acompañaron de una transformación igual de la personalidad del hombre” (Fromm, 1963: 37). Es el tiempo de las grandes exploraciones geográficas, el de la revolución copernicana, el inicio de los descubrimientos científicos, el advenimiento de una nueva concepción del mundo, del espacio y del tiempo. Es también el tiempo de la expansión del comercio, del enriquecimiento de los burgueses por el capitalismo mercante, del desarrollo de grandes compañías comerciales y del sistema bancario. “El dinero se volvió el gran igualador que borra el nacimiento y la casta” (Fromm, 1963:

56). “Como lo ha mostrado Max Weber, fue la clase media urbana la que fue el cuerpo de la edificación capitalista moderna en el mundo occidental” (Fromm, 1963: 47). En consecuencia, todo el sistema feudal estuvo desequilibrado. La situación de las corporaciones de artesanos “se agravó cuando, al final de la Edad Media, la capitalización y los monopolios los tomaron de la garganta” (Fromm, 1963: 47); la competencia eliminaba a los pequeños y medianos artesanos y “la situación de los obreros iba de mal en peor” (Fromm, 1963: 51). Las condiciones de vida de los campesinos se deterioraban a causa del crecimiento de los impuestos y de los servicios que exigían de ellos sus señores feudales (Fromm, 1963: 53). Al mismo tiempo, innumerables individuos, “librados de la uniformización del sistema corporativo” (Fromm, 1963: 56), eran obligados a encontrar ellos mismo las soluciones al problema de su supervivencia, a probar fortuna: eran más libres, pero estaban más solos y más inciertos.

Una nueva concepción del liberalismo se desarrolló, la cual encontró su perfecta expresión ideológica en las nuevas creencias religiosas, las de la Reforma (Fromm, 1963: 37). Las actividades económicas (el comercio, las finanzas, la propiedad privada) —que la iglesia católica no alentaba o condenaba, mientras sus dignatarios (del papa a los obispos) las practicaban ellos mismos intensamente— eran cada vez más valoradas. Una mentalidad de competencia se había instalado: la ciudad había devenido “una jungla donde las grandes fieras dictaban la ley”, “una rivalidad sin escrúpulo envenenaba todas las relaciones sociales” (Fromm, 1963: 45). Los individuos eran llevados por “una ardiente aspiración al renombre”.

Había pues, manifiestamente, una *disonancia cognitiva* entre lo que la gente creía todavía (lo que la iglesia les hacía creer) y lo que tenían interés en hacer o eran forzados a hacer para sobrevivir; así pues *hacía falta que las creencias cambiaran* para restablecer la consonancia. Es allí cuando interviene la Reforma: criticando duramente a la iglesia, y en particular la relación entre los clérigos y los fieles, y reconociendo el derecho del individuo al libre albedrío en la orientación de su existencia; ella hará dar un paso decisivo al movimiento de extensión de los derechos individuales. “La continuación de los tiempos debía mostrar que la Reforma constituye una de las fuentes maestras del individualismo moderno y que, por otro lado, corresponde con la

irrupción de la exigencia de libertad del dominio espiritual en el dominio social” (Gusdorf, 1962: 112). “Todo pasa como si la libertad, que no había sido hasta ahí más que un objeto de especulación teórica, se volviera un dato inmediato de la conciencia y de la acción, un derecho del hombre y un deber” (Gusdorf, 1962: 104). Es primero con relación a Dios que el hombre del Renacimiento debe ganar su libertad: “Toda libertad humana debe primero ser conquistada contra Dios” (Gusdorf, 1962: 121), y lo hará afirmando, contra la iglesia, la autonomía de su pensamiento, de su inteligencia, de su saber. Con el Renacimiento, un “espacio psicológico” se apodera de los espíritus, y el hombre “aparece en lo sucesivo como el centro de los valores” (Gusdorf, 1962: 121). Es Montaigne el que, mejor que todos, encarna esta libertad de los tiempos nuevos: “No subsiste más, para él, otra teología, otra apologética posible, que esa apologética de sí por sí, donde se afirman sin final las delicias de la complacencia de sí mismo” (Gusdorf, 1962: 128). “Así, el pensamiento del Renacimiento realiza una puesta en cuestión sistemática de las relaciones del hombre con Dios, consigo mismo y con el mundo; ella acaba en una renovación total de las significaciones. Los contemporáneos [...] no están equivocados en esto, puesto que han adoptado para caracterizar su inspiración la palabra *humanismo*”. (Gusdorf, 1962: 142). “El individualismo renaciente expresa, en todos los dominios, la erupción de esta libertad titánica” (Gusdorf, 1962: 149).

Para los pensadores del *Siglo de las Luces* y de la *modernidad utópica*, la libertad del individuo no es una cuestión teórica, sino muy concreta, y su programa es inagotable: es el progreso ilimitado del *dominio* de la Razón sobre el mundo natural, social e individual. Desde entonces, “la cuestión fundamental es saber cómo le es posible al hombre ser libre entre los otros hombres” (Gusdorf, 1962: 202). “Hace falta pues que el Estado sea concebido de manera que proteja a cada hombre contra los otros hombres, y también contra el Estado mismo, es decir, contra la arbitrariedad de los que gobiernan” (Gusdorf, 1962: 201).

La reflexión sobre *el contrato social* se volvió entonces central. Hobbes, Locke y Rousseau: “Estos tres autores tienen en común el reconocimiento de la dificultad que hay para combinar el individualismo y la autoridad” (Dumont, 1983: 103), es decir, para com-

binar la libertad individual con la libertad colectiva y política. Y el debate sobre la naturaleza humana (ya sea tenida por buena o por mala) deviene entonces una cuestión esencial. “Con su doctrina del *trust*, Locke escapa de modo característico al problema de la sujeción política y mantiene la idea de una sociedad de iguales gobernándose por consentimiento mutuo” (Dumont, 1983: 107).

La obra de Hobbes [el *Leviatán*] es significativa en la historia del pensamiento político. El corazón de la doctrina de Hobbes es una concepción del hombre marcada por “un dualismo entre las pasiones y la razón”, entre una cara animal y una cara racional. Porque, en efecto, en el estado de naturaleza, la vida del individuo humano es, según la expresión de Hobbes, “*solitary, poor, nasty, brutish, and short*” (Dumont, 1983: 110).

Es sometándose así al estado político, siguiendo los consejos de su razón y su propio deseo de conservación, luego renunciando a una parte de sus poderes, que “el hombre es entonces capaz de alcanzar la seguridad, la comodidad y el desarrollo de sus facultades, pero al precio de la sujeción” (Dumont, 1983: 110). Así es que con Hobbes, y lo mismo ocurre con Rousseau: “Por un modo que parecería extremadamente ‘individualista’, el individualismo es finalmente puesto en jaque. La buena vida no es la de un individuo; es la del hombre que depende estrechamente del Estado” (Dumont, 1983: 111). El hombre, individuo libre en el estado de naturaleza (incluso si es bueno), puede sobrevivir en sociedad solo si se somete a la voluntad general (el soberano), si renuncia a su libertad natural y admite el estado político, si acepta “la alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad” (Rousseau, *El contrato social*, citado por Dumont, 1983: 116).

De la misma manera que los primeros cristianos y, más todavía, la iglesia instituida, habían puesto en cuestión la extensión de los derechos individuales, prometida por el periodo helenístico, los pensadores del Siglo de las Luces y, más todavía, los dirigentes de los primeros estados modernos retrocedieron en las perspectivas de emancipación del individuo abiertas por el Renacimiento y la Reforma. Habíamos visto desarrollarse, desde el Renacimiento hasta las grandes revoluciones industriales y democráticas, los dos

polos de una nueva concepción del mundo que se designará más tarde con la palabra “modernidad”: por una parte, la afirmación de la subjetividad del Individuo; por otra parte, la objetivación del mundo por la Razón, en su doble dimensión: racional (la ciencia, la técnica) y razonable (el trabajo, la democracia). Al inicio del Renacimiento, estos dos polos se mantuvieron ampliamente complementarios, en su oposición al Antiguo Régimen, pero poco a poco la Razón fue impuesta. Ella fijó un marco racional a la abundante creatividad del Individuo en busca de una libertad sin límites, y la sometió a sus exigencias. La utopía de liberación del individuo, ya sea bueno o malo por naturaleza, era considerada como incompatible con las exigencias de la vida común.

Es esto lo que pensaron los dirigentes de *la modernidad racionalista*. Con el apoyo de los grandes pensadores de los siglos XVIII y XIX, filósofos o sociólogos, liberales o socialistas, los revolucionarios instauraron una forma de modernidad que sometía al individuo a las exigencias de la sociedad, a las restricciones de la vida social común. De “la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudica a otro”,⁸ pasaron rápidamente a “la libertad consiste en someterse a la Razón, y sobre todo a la razón de Estado”. En cuanto al individuo, él no tenía más que obedecer a la voluntad general, dominar sus pasiones (el “ello”) y, sobre todo, *volverse útil* para la sociedad: “El bien es la acción conforme a la Razón [...]. El bien es lo que es útil a la sociedad” (Touraine, 1992: 30). “La ideología modernista [...] identifica al bien con la utilidad social y así, pues, al hombre con el ciudadano” (Touraine, 1992: 31). “La Revolución francesa impulsará esta evolución al extremo al identificar a la nación con la Razón y al civismo con la virtud, y todas las revoluciones posteriores impondrán a los ciudadanos deberes cada vez más restrictivos...” (Touraine, 1992: 31). Así,

La crítica de la modernidad presentada aquí quiere separarla una tradición histórica que la ha reducido a la racionalización, e introducir allí el tema del Sujeto personal y de la subjetivación [...]; la modernidad se define precisamente por esta separación creciente del mundo *objetivo*,

⁸ Artículo 4 de la *Declaración de los Derechos de hombre y del ciudadano*, proclamada por la Asamblea Nacional, en agosto de 1789, justo después de la Revolución francesa.

creado por la Razón de acuerdo con las leyes de la naturaleza, y del mundo de la *subjetividad*, que es, primero, el del individualismo o, más precisamente, el de un llamado a la libertad personal [...]. La cortadura que separa las dos caras de la modernidad no se cerrará más [...]; la primera construye una sociedad de producción, de trabajo, de ahorro y de sacrificios; la segunda busca la felicidad y privilegia la vida privada. Vida pública y vida privada comienzan a separarse y no cesarán de alejarse una de la otra [...]. [El individuo] tenía que cumplir su papel de trabajador, de genitor, de soldado o de ciudadano, participar en la obra colectiva, en lugar de ser el actor de una vida personal (Touraine, 1992: 16, 14, 54, 242).

Como bien lo explica Gusdorf, esta hegemonía de la Razón sobre el individuo era ya objeto, desde el siglo XIX, de movimientos importantes de resistencia. Un primer camino ha llevado a los movimientos sociales y políticos (nacionalismo, fascismo, socialismo, obrerismo) que estuvieron en el origen de los grandes conflictos de la sociedad industrial; un segundo camino ha guiado una reafirmación pasional de una libertad individual pura, liberada de toda restricción, y que se expresa en corrientes tales como el romanticismo (Gautier, Lamartine), el surrealismo (Bretón), el nihilismo (Nietzsche) o el anarquismo (Stirner). “La sabiduría romántica [...] busca su principio en la exaltación del yo, elevado al rango de nuevo absoluto” (Gusdorf, 1962: 230). “La exaltación más radical de una libertad totalitaria se encuentra sin duda en Max Stirner, quien escribía: ‘Nada es, para Mí, por encima de Mí’ (Gusdorf, 1962: 236). “Liberado de Dios, el hombre deberá ser libre también con respecto a la lógica, a la razón, y a toda forma de orden, cualquiera que sea” (Gusdorf, 1962: 245).

Esta hegemonía de la Razón durará hasta la gran crisis del último cuarto del siglo XX, cuando, por razones que he analizado en otro lugar,⁹ resurgirán el sujeto y el actor, con *la modernidad que llamo “subjetivista”*. Todos los derechos del individuo están ahora concernidos: su derecho al respeto de su persona, a la liberación de sus ataduras sociales heredadas y de sus ataduras adquiridas, y su derecho a la plenitud personal, en el sentido que he intentado dar a este término en mi introducción. Es, me parece, *la tercera vez* en

⁹ Ver Bajoit, 2008 [2003].

veinticinco siglos que asistimos a un impulso tal del movimiento de extensión: el primero tuvo lugar durante el periodo helenístico, el segundo durante el Renacimiento y la Reforma, y el tercero con la segunda modernidad.

EL MOVIMIENTO DE GENERALIZACIÓN CUANTITATIVA DE LOS DERECHOS DEL INDIVIDUO

En las *comunidades prehistóricas* se encuentra ya una primera forma de reconocimiento, ligada a las *actividades* consideradas como *vitales* para la supervivencia del grupo: la guerra y la religión. Lo que es decisivo es “la importancia más o menos grande que revisten el desafío y la competencia entre los grupos” (Gurvtich, 1955: 213), a menudo ligada a sus actividades guerreras; y el autor subraya también la importancia de la mística y de la religión. A un número muy limitado de individuos (el guerrero, el héroe, el sacerdote, el brujo, el renunciante) le concierne así verdaderamente esta primera forma de emancipación; los otros no tienen derecho más que al respeto, más o menos real según los casos, de su persona. Este reconocimiento completamente elitista parece haber sido tanto más importante cuanto el tamaño del grupo era más grande (la horda, el clan, la tribu, la etnia, el imperio).

En la Grecia antigua, las figuras del héroe, del sacerdote y del renunciante están siempre muy presentes. Pero por lo menos tres personajes importantes vienen a añadirse a ellos: el *sabio*, filósofo o científico, aquél que comprende las leyes de la naturaleza, el orden cósmico del que la vida social considera inspirarse; el *gobernante* de la Ciudad, que debe ser administrada con sabiduría según la voluntad divina; y el *artista*, cuyas obras expresan la belleza de ese orden y la sabiduría de esa divinidad.

Durante el *periodo helenístico*, “preocuparse de sí devino un principio general e incondicional, un imperativo que se impone a *todos*, todo el tiempo, sin condición de estatuto” (Foucault, 2001: 80). Sin embargo, hay que mirar esto más de cerca: el movimiento de generalización es todavía lo que era: solo a la elite le concierne verdaderamente, no tanto para gobernar la Ciudad o el Imperio, sino para vivir feliz,

en ataraxia y en autarquía. A las figuras mencionadas más arriba se añade la del *viejo*: “Librado de todos los deseos físicos, libre de todas las ambiciones políticas a las cuales ahora ha renunciado, habiendo adquirido toda la experiencia posible, el viejo va a ser aquel que es soberano de sí mismo y puede satisfacerse totalmente consigo mismo” (Foucault, 2001: 105).

Lo hemos dicho, con los *primeros cristianos*, el movimiento de extensión había retrocedido. Pero esto no impide, por lo menos en principio, al movimiento de generalización mantenerse —todos los individuos son llamados— y hasta enriquecerse de nuevas figuras, menos elitistas y más “populares”: el apóstol, el mártir, el místico y, más tarde, el monje, el santo.

Bajo la *iglesia instituida*, en la Edad Media, las figuras dominantes del individuo devienen ahora las del modelo aristocrático y clerical: el señor feudal (terrateniente, pero también guerrero), el rey, el emperador, pero también el sacerdote, el obispo, el papa; las otras figuras están sin embargo siempre allí: el monje, el santo, el místico. En cuanto a los fieles, ellos deben entregar al César lo que le corresponde, aceptar el reparto desigual de los bienes de este mundo, lo que no debe tener ante sus ojos importancia alguna, y así, pues, respetar la propiedad privada (de esos bienes que uno no se lleva al paraíso). Deben incluso aceptar la esclavitud, que es “cosa de este mundo” y, por tanto, sin importancia en el otro (Dumont, 1983: 52). El sufrimiento era un medio de salvación, ¡más valía ser pobre para entrar en el Reino de los cielos!

San Agustín, en el siglo V, marca una etapa importante: “En lugar de aceptar la realeza sacra, él pretende subordinar absolutamente el Estado a la iglesia” (Dumont, 1983: 55). Se arroga el derecho a juzgar a los gobernantes desde el punto de vista de la relación del hombre con Dios: hace falta “que el reino terrestre sirva el Reino celeste” (Dumont, 1983: 56). Ahora bien, “los estados tienen su origen, la mayoría de las veces, en el crimen y la violencia” (Dumont, 1983: 60). Al mismo tiempo, la vida terrestre ya no es algo que no nos interese: hay que ocuparse de ella, porque el mundo debe ser gobernado según las prescripciones de la fe. Desde entonces, “el individuo cristiano estará de ahora en adelante más intensamente implicado en el mundo” (Dumont, 1983: 69). “Agustín anuncia así

el mayor desarrollo de los siglos siguientes”; somete la razón a la fe, lo cual lo coloca “en el fundamento del pensamiento racional” (Dumont, 1983: 56). Agustín sería casi revolucionario, si... no recordara inmediatamente que somos pecadores. “El hombre que se dejó tentar por el pecado, es justo reducirlo a la esclavitud de otro hombre” (Dumont, 1983: 57). Esto se aplica a la dominación política tanto como a la esclavitud.

Poco a poco, con el desarrollo de las ciudades, el trabajo —el del *campesino* y el del *artesano* primero— será más reconocido ya por San Agustín; más tarde, Santo Tomás de Aquino y sobre todo Guillermo de Occam añadirán a éste también el reconocimiento del trabajo del *comerciante*. Según L. Dumont,

el gran escolástico franciscano de la primera mitad del siglo XIV [1285-1347] tiene su sitio aquí como el heraldo de la mentalidad moderna [...]. Occam es [...] de derecho el fundador del positivismo y del subjetivismo, y todo esto representa una invasión espectacular del individualismo... (Dumont, 1983: 85).

Con el *Renacimiento* y la *Reforma*, al lado de las antiguas figuras del individuo, las nuevas se consolidan y reclaman cada vez más el reconocimiento de sus derechos: el comerciante, el artesano, el burgués, la clase media de las ciudades, pero también el aventurero, el explorador, el científico. Ahora bien, explica L. Dumont, para Lutero, quien rechaza al clero,

no hay diferencia entre los hombres “espirituales” o “temporales”; todos los creyentes tienen una autoridad igual en materia espiritual: una dignidad semejante se vincula a todo hombre, ya sea sacerdote o campesino; la doctrina jerárquica no es sino un instrumento del poder papal [...]. Ninguna función especial puede ser ejercida más que por delegación o representación: los sacerdotes son “*ministros* escogidos entre nosotros, que hacen todo lo que ellos hacen en nuestro nombre” [...]. Estamos ante la desestimación de la jerarquía, ante la transición súbita del universo holista al universo individualista [...]. Su cualidad de cristianos hace a todos los hombres iguales [...]. La reivindicación igualitaria fue extendida de la religión a la política en el curso de lo que

podemos llamar la revolución inglesa (1640-1660) (Dumont, 1983: 104).

Sin embargo, es sobre todo con el pensamiento de Calvino que, según Dumont, la Reforma va a culminar.

Con Calvino, la dicotomía jerárquica [individuo fuera o en el mundo] que caracterizaba nuestro campo de estudio finaliza. [Ella] desaparece enteramente en la teocracia de Calvino. El campo es absolutamente unificado. *El individuo está ahora en el mundo y el valor del individualismo reina sin restricción ni limitación.* Tenemos delante de nosotros al individuo-en-el-mundo (Dumont, 1983: 72).

Los pensadores del Siglo de las Luces, lo hemos visto, comienzan ya a esbozar un repliegue sobre la cuestión de la extensión cualitativa de los derechos del individuo. Sin embargo, los espíritus se preparan, sobre todo en las ciudades, para sacudirse el yugo de la dominación de las clases feudales y para reivindicar la democracia política. El movimiento de generalización había retomado su marcha. Aun cuando no era todavía más que una esperanza, una perspectiva para la mayoría de los ciudadanos de “tercer orden”, éstos reivindicaban los derechos políticos para todos. Este movimiento desembocará en las revoluciones democráticas.

Con la *modernidad racionalista*, durante los siglos XIX y XX, el movimiento de generalización de los derechos políticos va a ampliarse progresivamente a categorías sociales de la población cada vez más numerosas: los pobres, las mujeres, los jóvenes... Pero, como bien lo nota Gusdorf, los derechos políticos y los derechos individuales no deben ser confundidos, aun cuando los primeros forman parte de los segundos. La igualdad formal (de derecho) no debe evidentemente ser confundida con la igualdad real (de hecho).

Según L. Dumont, la contradicción entra el “bello discurso” que promete el respeto de los derechos de todos los individuos y la traducción utilitarista de este principio habría sido operada por Thomas Paine, aplicando las ideas de Adam Smith a la solución de los problemas políticos. “La transición es típica de la evolución de las ideas, la cual iba a hacer reinar el utilitarismo en Inglaterra durante las primeras décadas del siglo XIX” (Dumont, 1983: 123).

El mismo Condorcet, que estaba preocupado por la igualdad real, es todavía “un liberal, un girondino,¹⁰ que no coloca el ideal igualitario por encima de todos los demás” (Dumont, 1983: 125). Asimismo, para Saint-Simón es tiempo de poner orden en la sociedad, de jerarquizarla por utilidad: los sabios, los banqueros, los industriales, las clases medias, los obreros, las mujeres, los pobres... “En suma, los pensadores franceses de la primera mitad del siglo XIX fueron conducidos a pensar al hombre como un ser social” (Dumont, 1983: 132). Incluso para Freud, un siglo más tarde, ciertos grupos sociales permanecieron menos capaces que otros para controlar sus pulsiones libidinales y agresivas y para someterse a la razón: los niños, las mujeres, los obreros y los “primitivos”. Por consiguiente, había una generalización *formal* de los derechos del individuo, *pero no real*, a causa de las desigualdades profundas entre las clases sociales.

La *modernidad subjetivista* conserva evidentemente el movimiento de generalización: hoy cada uno —incluidos los pobres, los desempleados, los inmigrantes, los jóvenes, las mujeres, etc.— estima tener derecho a su plenitud personal y a recibir del Estado los recursos para alcanzarla. Y las políticas sociales van muy en este sentido, aunque las exigencias del modelo económico neoliberal entran directamente en contradicción con ellas. Así, es en el momento en el que la exclusión y las desigualdades aumentan cuando los estados buscan reducir los impuestos y los costes de la solidaridad social instituida con el fin de aliviar las cargas de las empresas y aumentar su competitividad sobre los mercados internacionales.

EL MOVIMIENTO DE INTERIORIZACIÓN DE LAS FUENTES DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES

En las *comunidades prehistóricas*, la fuente de la legitimidad de los derechos de los individuos se situaba en el mundo sobrenatural, más allá de las conciencias personales: es porque él es miembro de un grupo fundado por el “Gran Espíritu” del que habla el mito; es

¹⁰ Se dice de un individuo perteneciente a un grupo de diputados de la Asamblea Legislativa francesa durante la Revolución. (Cf. “girondino, na” *s. v.* en Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, (Madrid, Espasa-Calpe, 22ª ed., 2001).

porque después de su muerte, si ha llevado una vida conforme con las exhortaciones de su comunidad, se reunirá con los Ancestros, reagrupados alrededor de este Gran Espíritu, que el individuo ve reconocer sus derechos.

En la Grecia antigua, la cultura se fundaba sobre lo que Gusdorf llama una *síntesis astrobiológica*, en la cual el orden social estaba legitimado por una referencia a los astros y al cielo. Lo mismo ocurría en muchos sitios en aquella época: en Caldea, en Egipto, en Mesopotamia, en Persia, en la India, en China, en las sociedades precolombinas... (Gusdorf, 1962: 36). Estas culturas favorecían el reconocimiento de los individuos en el arte, la política y la filosofía, pero siempre al servicio del Orden: el de la sociedad, que se inspiraba en el del Cosmos, el cual reenviaba uno o varios seres sobrenaturales, los Dioses. La fuente de legitimidad era pues, en última instancia, sobrenatural: “El conocimiento de lo divino [era] la condición del conocimiento de sí” (Foucault, 2001: 69).

Durante el periodo helenístico, si los derechos del individuo estuvieron muy ligados a su plenitud personal, y si fueron, en principio (pero no de hecho), generalizados, el movimiento de interiorización no se siguió: la fuente de legitimidad permaneció externa al individuo. Aquel que se preocupa de sí mismo, aquel que, por su ascetismo, domina sus pasiones y que alcanza la ataraxia, busca su fuente de legitimidad fuera de él, en el Orden natural, que es la expresión de la Razón divina. El conocimiento de la naturaleza es indispensable para el conocimiento de sí: “Todos los objetivos de la moralidad estoica tradicional, [...] no pueden efectivamente ser alcanzados [...] más que al precio del conocimiento de la naturaleza, que es al mismo tiempo conocimiento de la totalidad del mundo” (Foucault, 2001: 255). Esto es así porque es en ella, en sus leyes, que Dios nos revela su Razón. Él ha puesto también la Razón en nosotros, pero la hemos sepultado bajo nuestros vicios y nuestras pasiones; es pues mirando la naturaleza que podemos encontrarla mejor, para aplicárnosla en seguida a nosotros mismos. “Lo que la razón divina es al mundo, la razón humana debe serlo al hombre mismo” (Foucault, 2001: 264). Se trata de “comprender cuál es la racionalidad del mundo [...], que es la Razón misma de Dios [y la cual] es del mismo tipo que nuestra razón” (Foucault, 2001: 270). Es ésta “una de las formas de

experiencia espiritual más fundamentales que se haya encontrado en la cultura occidental” (Foucault, 2001: 271).

Con *los primeros cristianos* como el movimiento de extensión, el movimiento de interiorización retrocede: toda fuente de legitimidad de los derechos individuales es reenviada a Dios, más allá del Individuo. No es más en el Cosmos o en el Orden natural, y menos aún en la preocupación ascética de sí, que hay que buscar la verdad, si no en la Revelación, en la palabra de Dios.

Con *la iglesia instituida*, el movimiento de interiorización es todavía lo que era. Sin embargo, poco a poco, el pensamiento de ciertos padres de la iglesia comienza a traer de nuevo la conciencia moral hacia una fuente más temporal, hacia intereses más ligados a las exigencias de la vida social, política y económica. Es ya el caso con San Agustín y más tarde con Santo Tomás de Aquino. Pero es sobre todo verdad con Guillermo de Occam: “Cuando no hay más nada de ontológicamente real más allá del ser particular, cuando la noción de ‘derecho’ se ata, no a un orden natural y social, sino al ser humano particular, este ser humano particular deviene un individuo en el sentido moderno del término” (Dumont, 1983: 88). Y “en el plano social propiamente dicho, no hay más sitio para la idea de comunidad. Ella es suplantada por la libertad del individuo, que Occam extiende del plano de la vida mística al de la vida en sociedad [...]. Hemos abandonado la *comunidad* por una *sociedad*” (Dumont, 1983: 89).

El *Renacimiento y la Reforma* van a acercar todavía más a la conciencia del individuo la fuente de normatividad de su conducta, al valorar su *libre albedrío*, sustrayéndolo a la autoridad de los clérigos y liberándolo del chantaje de la condenación eterna, por el cual la Iglesia mantenía a los fieles bajo su autoridad. *La predestinación* ocupa un lugar esencial en este proceso. Lutero ya había rechazado la idea de la salvación por las obras. Él “apuntaba ante todo a la destrucción del edificio católico, del ritualismo de la iglesia y de la dominación que ejercía sobre el individuo” (Dumont, 1983: 74). Pero Calvino fue más lejos con la idea de predestinación: si somos predestinados, las obras son inútiles y el miedo del infierno no funciona más; ocupémonos pues de nuestra vida en este mundo, de volver la ciudad cristiana habitable; conduzcámonos bien, no para

salvar nuestra alma, sino para volver la vida común más soportable. ¿Pero cómo vivir y morir con tal incertidumbre? Mi buena conducta (ascética) es el solo signo (incierto todavía, pero probable) de que pertenezco incluso a los elegidos. Si la prueba de que soy elegido es que soy bueno, seré bueno pues para poder considerarme elegido y así apaciguar mi angustia ante la muerte. Pero, ser bueno ¿cómo? *Ocupándome de las cosas de este mundo*: la idea de que Dios sea “voluntad” autoriza al hombre, creado a su imagen, a poner su voluntad al servicio del mejoramiento de la condición humana, siendo un individuo en el mundo. De ahí “la génesis de lo que Troeltsch¹¹ y Weber han llamado el ‘ascetismo-en-el-mundo’” (Dumont, 1983: 75). “Parecería que en lugar de encontrar en otro mundo el refugio que nos permite desenvolvernó mal que bien con las imperfecciones de éste, hayamos decidido encarnar nosotros mismos ese otro mundo en nuestra acción decidida sobre éste” (Dumont, 1983: 76). Es siempre Dios quien nos manda, pero esta vez nos manda realizar su Reino sobre la tierra: la ciudad cristiana. “Se puede decir que el reino de Dios se tiene que construir ahora sobre la tierra, poco a poco, por el esfuerzo de los elegidos” (Dumont, 1983: 78). Así, “a través de la predestinación, el individuo tiene prioridad sobre la iglesia” (Dumont, 1983: 79).

Con el Siglo de las Luces y la modernidad utópica, el cambio de perspectiva iniciado por la Reforma y el Renacimiento se precisa: esta vez, el humano comienza a percibirse *como el producto de su propia acción* sobre el mundo natural (creencia en el Progreso, como dominio de la naturaleza por la ciencia, el trabajo y la técnica), sobre el mundo social (creencia en la Razón, racional, por la ciencia, y razonable, por la democracia y por la igualdad) y sobre sí mismo (creencia en los derechos universales del hombre). Pero ya la sociedad —estos nuevos “dioses” en quienes los humanos creen en lo sucesivo: la Razón, el Progreso, la Igualdad, el Deber, la Nación— se prepara para imponerse al individuo.

¹¹ Ernst Troeltsch es un historiador sociólogo alemán, en quien Dumont se inspira mucho. Leer la traducción inglesa su libro: *The Social Teaching of the Christian Churches*. Nueva York: Harper Torchbooks, 1960, 2 vol.

Con las revoluciones industriales y democráticas, con *la modernidad racionalista* y su traducción en las instituciones concretas, lo hemos visto, los actores dominantes *separan la Razón del Individuo* y le imponen a éste someterse a las exigencias de aquélla. Esta etapa está marcada, en efecto, por una ideología modernista que proclama el triunfo de las concepciones racionalistas de la modernidad. “La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia” (Touraine, 2005: 15). Se invoca aquí, para reemplazar a Dios, a las leyes de la Naturaleza, pero se estima que la Razón consiste en conocer estas leyes, para aplicarlas a la sociedad: “El pensamiento modernista afirma que los seres humanos pertenecen a un mundo gobernado por las leyes naturales, que la Razón descubre, y a las cuales ella misma está sometida” (Touraine, 2005: 49).

Importa señalar que este aplastamiento del individuo (y de la naturaleza) por la Razón no caracteriza solamente a las sociedades capitalistas liberales; es observable también, y más brutalmente aún, en los países que han seguido otro modo de modernización, conducidos por regímenes autoritarios, incluso totalitarios, comunistas o fascistas. Desde entonces, se puede decir que, por todas partes, “la modernidad racionalista ha rechazado, olvidado o encerrado en instituciones represivas todo lo que parecía resistir al triunfo de la Razón” (Touraine, 2005: 235).

Aun cuando no hay modernidad más que por la interacción creciente del Sujeto y de la Razón, de la conciencia y de la ciencia, se ha querido imponernos la idea de que había que renunciar a la idea de Sujeto para hacer triunfar la ciencia, que había que asfixiar el sentimiento y la imaginación para liberar la Razón, y que era necesario aplastar las categorías sociales identificadas con las pasiones —mujeres, niños, trabajadores y colonizados— bajo el yugo de una elite capitalista identificada con la racionalidad (Touraine, 2005: 241).

Así, el movimiento de interiorización, de liberación del individuo, tan exaltado por el Renacimiento, volvió hacia atrás bajo la modernidad racionalista: la fuente de la normatividad ya no se sitúa en Dios, sino en la sociedad, en la Razón.

La *modernidad subjetivista* constituye una nueva avanzada del movimiento de interiorización. La fuente de inspiración de cada individuo

es, aquí y ahora, como he intentado explicitarlo en mi introducción, la idea cultural que se hacen hoy en día nuestras sociedades de lo que debe ser y hacer un individuo concreto para ser sujeto y actor de su existencia y para adoptar una actitud libre frente a las exigencias sobrenaturales, naturales y sociales. ¿Se puede decir por ello que la fuente de normatividad es *interna* al individuo? Desde luego, lo que llamo el “Gran Individuo Abstracto” es siempre un “Personaje Mayúsculo” (como Dios, como la Naturaleza, como la Razón), proyectado *fuera* de la conciencia del individuo concreto y que le dicta sus “mandamientos”: “Sé tú mismo, elige tu vida, sé autónomo, etc.”. Sin embargo, el llamado al libre desarrollo que el individuo oye, y al que responde, lo reenvía a sí mismo, a su conciencia, a su reflexividad. Es ambiguo, es verdad; pero sin cultura, el ser humano no es nada.

CONCLUSIÓN

Se puede pues pensar, en efecto, que ha habido, en el curso de estos veinticinco siglos de historia occidental, una progresión en la emancipación del individuo. Ésta se habría desarrollado según tres movimientos, que han conocido cada uno avances y retrocesos, que hemos intentado seguir aquí: un movimiento de extensión cualitativa, un movimiento de generalización cuantitativa y un movimiento de interiorización. Parece incluso que, a lo largo de esta historia agitada, el individuo se ha en efecto *emancipado*: los derechos que le son reconocidos se extendieron y se generalizaron, y las fuentes de normatividad se volvieron cada vez más próximas a la conciencia personal. En el estado actual de la cuestión, no puedo aún confirmar esta hipótesis fundamental, pero al menos puedo asegurar que ésta se ha revelado suficientemente pertinente como para seguir orientando la continuación del trabajo.

Quisiera decir sin embargo algunas palabras sobre las consecuencias de este proceso para los individuos concretos que somos nosotros y que son todos aquellos que, situados sin saberlo en esta larga historia, toman sin comprender lo que les llega en las exhortaciones del “Gran Individuo Abstracto”, se sienten invitados

(la palabra es débil: “conminados” sería más justo) a ser sujetos y actores de su existencia personal. Esta libertad que toca en suerte es, sin duda alguna, exaltante para muchos de ellos, y eso está muy bien. Es cierto sin embargo que no es para cualquiera. Y me ha dado el deseo de releer *El miedo de la libertad*, de Erich Fromm.

Libertad e incertidumbre

Ya en 1941, Fromm nos advertía de los riesgos de esta libertad. Su tesis central puede ser enunciada así: mientras el hombre no se había aún emancipado de sus “ataduras primarias”, entiéndase la naturaleza, lo sobrenatural y las ataduras sociales heredadas, no sufría aislamiento: era todavía miembro de la comunidad y encontraba allí la seguridad. En cambio, cuando se hubo liberado de eso (y pasó de la comunidad a la sociedad, de Dios a la Razón), su conquista de una libertad más grande también ha aumentado brutalmente su abandono, al punto que le ha parecido una “carga intolerable” (Fromm, 1963: 36). La libertad del hombre moderno

lo ha dotado de la autonomía y de la razón [...], pero igualmente lo ha afectado de un sentimiento de aislamiento que ha engendrado en él la inseguridad y la inquietud. Este abandono le parece insostenible y lo coloca delante de la alternativa de librarse de la carga de la libertad arrojándose a una nueva servidumbre, o de activar el desarrollo total de su personalidad (Fromm, 1963: 10).

La “nueva servidumbre” a la cual Fromm hacía alusión, sobre el fondo del nazismo, era la sumisión a un jefe y el conformismo. “La religión o el nacionalismo, en donde poco importa cuál creencia incluso absurda y degradante, con tal que nos relacione con una parcela de la humanidad, devienen un refugio contra lo que el hombre teme más: el aislamiento” (Fromm, 1963: 25). ¡El aislamiento es así el rescate de la libertad...! Fromm dedica pues lo esencial de su reflexión a los mecanismos psicosociales que incitan al individuo a *renunciar a su libertad*, a preferir someterse a un jefe y/o a conformarse a las exigencias de los otros, a adoptar *mecanismos de evasión*. Y el autor distingue (por lo menos) tres “mecanismos de evasión”

en la sociedad moderna capitalista: *el autoritarismo, el conformismo y la destructividad*. En los tres casos, el individuo se libera de la “carga” que es para él la libertad para buscar la seguridad en una u otra forma de dependencia. Prefiere la dependencia a la incertidumbre y al abandono.

Sesenta años más tarde —Alain Touraine— nos propone un análisis de la sociedad actual, la de la modernidad avanzada o “subjetivista”. Nos invita explícitamente a ser sujetos, a poner en obra las “políticas del sujeto”, y para él, recordémoslo, ser sujeto es ser libre.

Sin embargo, abandonado a sí mismo —explica Touraine—, el individuo es continuamente tentado a derivar hacia *formas de degradación del sujeto* que se parecen mucho a los mecanismos de evasión de los que hablaba Fromm. Por lo que a mí concierne, no me gusta mucho esta idea de “degradación”, porque comporta un juicio de valor sobre las conductas de los individuos, sobre las maneras en las que se desenvuelven para ser sujetos en el mundo social y cultural que es el suyo: pienso que cada uno hace lo que puede, y que no tengo que juzgarlo. Sin embargo, me es forzoso comprobar si las tendencias que Touraine actualiza por su análisis forman incluso las ideologías que derivan del modelo cultural reinante hoy en día sobre nuestras sociedades capitalistas neoliberales: *el consumismo y el competitivismo*; pero también *el comunitarismo* (por reacción nacionalista, étnica y religiosa) y *el hedonismo narcisista* (repliegue identitario del individuo sobre sí mismo).

BIBLIOGRAFÍA

- BAJOIT, Guy (2008). *El cambio social*. Madrid: Siglo XXI.
- BAJOIT, Guy (2009). *Socio-analyse des raisons d'agir. Études sur la liberté du sujet et de l'acteur*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- BAJOIT, Guy (2011). *Socio-analyse des raisons d'agir. Études sur la liberté du sujet et de l'acteur*. Québec: Presses de l'Université de Laval.

GUY BAJOTT

DUMONT, Louis (1983). *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil (Points, Essais).

FOUCAULT, Michel (2001). *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, Seuil.

FROMM, Erich (1963) [1941]. *La peur de la liberté*. Paris: Buchet/Chastel.

GURVITCH, Georges (1955). *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers une sociologie des cheminements de la liberté*. Paris: PUF.

GUSDORF, Georges (1962). *Signification humaine de la liberté*. Paris: Payot.

TAYLOR, Charles (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris: Seuil.

TOURAINE, Alain (1992). *Critique de la Modernité*. Paris: Fayard.

TOURAINE, Alain (2005). *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris: Fayard.

Capítulo 2

Uno, todos, ninguno, el cuerpo en la distinción público y privado

FELIPE GAYTÁN ALCALÁ
Universidad La Salle

*Ningún hombre es en sí equiparable a una isla; todo hombre es un pedazo
de continente, una parte de tierra firme; si el mar llevara lejos un Terrón,
Europa perdería como si fuera un promontorio... como si se llevaran
una Casa Solariega de tus amigos o la tuya propia*

ERNEST HEMINGWAY

Pirandello escribió un cuento maravilloso sobre el juicio público de un hombre que mató a su mujer porque ésta lo engañaba. El juez le preguntó por qué cometió tal atrocidad y si estaba consciente de su acto, a lo que el indiciado señaló:

Estoy consciente de mi acto señor Juez y no me arrepiento de lo que hice. Lo que me duele no es que ella me engañará sino las voces de los vecinos que me juzgaron. No hubiera cometido tal delito si únicamente mi mujer se hubiera acostado con el granjero, lo hice porque el pueblo ya me lo pedía a través de sus críticas (Pirandello, 2001: 57).

El relato de Pirandello nos muestra como lo público y lo privado son dos dimensiones que, si bien en la modernidad hemos separado de manera heurística, en la realidad la frontera entre estos dos ámbitos

resulta por demás ambigua y no menos compleja de lo que creemos. Durante mucho tiempo dimos por sentado que existía un espacio público y otro privado delimitados e identificables.

Entendimos por ese espacio público aquello que era del dominio general, donde los problemas comunes se exponían y debatían en una metafórica gran ágora. Los temas y problemas estaban sujetos al escrutinio de aquellos que por derecho de la colectividad eran re-conocidos como ciudadanos.

También una doble asociación. Por un lado, generar una acción colectiva a problemas que los particulares por sí mismos no eran capaces de resolver, por falta de recursos propios o por la necesidad imperiosa de establecer reglas de convivencia mínimas (dotación de agua, orden público, códigos sociales de conducta). Por otro, el derecho de todos a opinar sobre lo que les afectará —indirecta o directamente—, que va conformando la llamada opinión pública, que no es la suma de opiniones particulares sino los temas que los ciudadanos comentan y de los que están al pendiente. Más adelante analizaremos el tratamiento que Habermas hace de ella.

En síntesis, para el siglo XX el espacio público se concebía como un gran escenario sobre el cual discurrían los extraordinarios temas sociales, la toma de decisiones y, desde el cual la autoridad se abrogaba el derecho de su legitimidad y legalidad para resolver cualquier problema en nombre del ciudadano, del pueblo, de lo público.

En el otro extremo estaba lo que creímos era el ámbito privado. Espacio destinado a salvaguardar la integridad de las personas, sus sentimientos, sus lazos afectivos. Se tenía la idea romántica de que era lugar de salvaguarda de las personas, su forma de ser, su familia, su parte interior que no era posible exponer al escrutinio público. A diferencia del escenario, lo privado eran los camerinos, un lugar para recuperar fuerzas, realizarse, no dejarse ver por nadie que no tuviera permiso para entrar.

En un sentido laxo, lo privado se presuponía como el *oikos* griego, el hogar donde se satisfacía todas las necesidades materiales y emocionales. Hannah Arendt menciona que el mundo sería insoportable si no tuviéramos lo privado y todo fuera expuesto

a lo público, sería tanto como habitar un mundo esquizofrénico (Arendt, 1998).

Para el siglo XXI la separación de esferas, pública y privada, en la que construimos nuestro mundo —ya para actuar en él, ya para analizarlo— ha dejado de ser una certeza. Los temas entre un ámbito y otro no solo se cruzan o traslapan. Ése no es ahora el problema pues desde la constitución misma de ambas, las fronteras han sido ambiguas, porosas y sobre todo superpuestas. La sexualidad, la familia, la propiedad, la ética, son temas de lo privado que han irrumpido en lo público. Temas como el narcotráfico, el sida, la ecología, la política, forman parte de lo público y se han instalado en las discusiones en el hogar, en la familia, etc.

El problema real no es la porosidad de las fronteras, discusión que dominó el siglo anterior. Lo importante para este siglo es aprehender de otra manera la dinámica de ambas esferas; de conseguirlo, podremos entender de otra manera el horizonte de problemas sociales y políticos que nos acechan. Proponemos construir una mirada distinta y distante de la que predominó en el pasado. Partimos ahora de entender que no existe una frontera entre ambas esferas. Por el contrario, los problemas y temas sociales y políticos contemporáneos no surgen de una esfera en particular, sino que son simultáneos y horizontales a ambas esferas. La simultaneidad está dada porque todo fenómeno social es ahora público y privado a la vez, y es horizontal porque ninguna esfera se superpone a otra. Para demostrar nuestra hipótesis abordamos diversas dimensiones sociales que están latentes en el presente siglo, a saber: la dinámica laboral que ahora encuentra espacio en el hogar; las telecomunicaciones que irrumpen en el espacio de la sociedad de masas, pero interpelan modos y formas de lo privado; las políticas públicas que parecen dominar lo político, pero tienen un dominio privado cuando se les aplica, como son los programas sociales asistencialistas, y el surgimiento de otro ámbito que, si bien surge de lo privado, adquiere cada vez más autonomía: el de la intimidad. Lo cierto es que el problema central está dado en tanto concebimos lo privado como un espacio subordinado a lo público y que necesita ser exhibido, y lo público como algo que debe ocupar todos el espectro de lo privado, como si los ciudadanos

tuvieran que incorporar en su ámbito particular los grandes temas de la sociedad.

MANUAL DE INQUISIDORES

La distinción entre lo público y lo privado no es algo inherente a la condición social de la humanidad. Es una construcción moderna que adquiere sentido en tanto el hombre se convierte en el centro de la sociedad, cuando se cree que todo gira alrededor de él. La centralidad del individuo en la sociedad moderna —en cierta forma, un desmedido antropocentrismo— modificó sustancialmente la manera en que el orden social y las formas de convivencia se habían construido. Recordemos que en sociedades premodernas el individuo como unidad no existía. Todo giraba en torno a la comunidad; la fuerza y la representación sociales estaban fundadas en lo social y no en lo individual. Lo público y lo privado no existía como hoy lo conocemos, lo que en realidad existía era el sentido de pertenencia de cualquier integrante a la comunidad.

Los lazos de solidaridad, el esfuerzo estaba en función de las necesidades colectivas y no individuales. Incluso, entregar la vida o lo que hoy conocemos como suicidio estaba dado en tanto que la comunidad lo exigiera. Es el caso de los guerreros inmolados por una causa, los famosos kamikazes japoneses; para aquellos que no se sentían parte de la comunidad, se estableció el destierro por haber roto reglas morales tales como la de defender a la comunidad, o por lesionar a un miembro de ella o faltar a las normas de conducta colectiva. En general, la individualidad no tenía cabida en lo colectivo, estaba dada en tanto pertenencia y compromiso con la comunidad; ambas condiciones tenían que ser exhibidas públicamente y sancionadas positivamente por el resto de la comunidad.

A los ojos de este tipo de sociedades, lo privado aparecía como algo oculto, lo no deseable. Una parte pequeña, cuya función era ser un núcleo primario para la atención de las necesidades, resguardo y manutención de los nuevos miembros de la comunidad y una forma en la que la dimensión comunitaria se reproducía a una escala básica: padre de familia proveedor, madre como administradora de los bie-

nes y educadora de los hijos, y socialización de valores comunitarios en ese pequeño espacio.

Lo privado en términos sociales era un espacio no visible y, de ser expuesto, era despreciado porque mostraba la subordinación de los seres humanos a las necesidades más básicas para sobrevivir: alimentación, vestido, socialización primaria.

Arendt señala que lo privado remitía al hogar como el espacio de las necesidades. Utiliza el ejemplo de la sociedad griega para ilustrar cómo los ciudadanos se definían en tanto no dependían del hogar, en su libertad para actuar en el espacio público. Los ciudadanos griegos podían entonces deliberar sobre asuntos generales, sobre el rumbo de la ciudad, y participar en el gobierno elegido por otros que, en las mismas condiciones que ellos, eran considerados ciudadanos. En cambio, las mujeres y los esclavos no eran visibles en la “*res pública*” por ser los responsables —y por tanto— dependientes del funcionamiento del hogar. El buen funcionamiento de lo privado incrementaba la condición del ciudadano griego. Entre menos dependencia tuvieran los hombres del hogar, mayor libertad y amplitud se mostraba en el espacio público y viceversa. Paradójicamente, lo privado era el elemento vital para habilitar lo público, pero exhibir esa dependencia era objeto de desprecio por parte de los ciudadanos (Arendt, 1998).

Lo privado se volvió aún más un tema tabú en el Medioevo, donde la religión exigía que la fe se mostrara públicamente, a reserva de ser tratado como hereje con prácticas privadas contrarias a la iglesia. En los feudos, todo el movimiento de la comarca tenía que estar sancionado por el señor feudal, quien en su feudo era una especie primitiva del “Gran Hermano” de Orwell. El propio relato del “derecho de pernada” en este periodo muestra que la sexualidad y la intimidad eran juzgadas por y desde lo público.

Con la llegada de la sociedad moderna, la percepción sobre lo público y lo privado se transformó radicalmente. Por primera vez, lo privado adquirió relevancia y jugó un papel decisivo en lo que llamamos hoy la sociedad de consumo. La Ilustración colocó en el centro de la nueva concepción social al individuo como ideología central de la nueva sociedad. Ya no era más la comunidad la que predominaba; ahora el individuo —con su capacidad racional, sus

motivaciones y elecciones— construía la sociedad desde sí mismo. Las artes, la arquitectura y hasta las concepciones políticas daban cuenta de la relevancia del individuo en la sociedad moderna. Políticamente, el ciudadano no era ya alguien desapegado de lo privado, sino alguien cuya capacidad de razonar daba para entender que tenía el poder de elegir al Estado y sus poderes. Descubría que ya no dependía tanto de la comunidad sino de él mismo para sobrevivir y construir su propio destino.

La concepción del hombre como individuo implica el reconocimiento de una amplia voluntad de elección. Ciertos valores, en vez de emanar de la sociedad, estarán determinadas por el individuo para su propio uso. El individuo como valor social exige que la sociedad delegue parte de su capacidad para fijar valores (Dumont, 1987: 267).

Poder e individualidad se conjugaron para que los ciudadanos reclamaran un espacio para sí. Lo privado aparece entonces como el espacio idóneo para que el individuo realice su diferencia respecto de la colectividad, para que tome decisiones ya no compartidas con otros, para el ocio que reclama en una sociedad en la que depende de su trabajo para sobrevivir, dejando atrás aquellos lazos solidarios y comunitarios que tanto le sirvieron para enfrentar la vida social y la propia. Ahora no sirven más esos lazos en una sociedad que exige del individuo —que no de la comunidad— esfuerzos para demostrar sus capacidades en un mundo donde la decisión y el esfuerzo personal se premian.

Para Agnes Heller, la Ilustración tuvo un papel importante en el cambio de rumbo de la sociedad moderna. La Ilustración, proyecto cuyo énfasis recaía en la capacidad del individuo por transformar el mundo a través de la razón y la ciencia, hizo que el péndulo de la modernidad se moviera de un extremo comunitario a otro en el que predominaba lo individual (Heller, 1989).

Aunque ahora aparece un proceso contrario. En pleno siglo XXI parece que el péndulo se mueve en dirección contraria, abandonando el individualismo de tres siglos para dar paso a nuevas formas en que lo individual cede su lugar a nuevas formas de comunitarismo cultural.

El viraje al individualismo extremo condujo a una re-configuración política y social de la sociedad moderna. Lo público y lo privado se percibió ya como una frontera delineada y con aduanas de un lado y otro. La política se entendió como la expresión máxima de lo público, la sociedad política se diferenciaba de la sociedad civil (privado) por los temas, objetivos y demandas que cada uno planteaba. Mientras que la sociedad política tenía que ver con temas de representación parlamentaria, justicia, poder y distribución de recursos, los de la sociedad civil eran considerados temas de particulares, tales como la niñez, las discapacidades, la organización ciudadana en demanda de servicios públicos.

El Estado era la máxima expresión de la sociedad política. Las demandas y los grandes temas colectivos y de organización social en torno al poder pasaban por sus estructuras. En cambio, las organizaciones civiles, conocidas durante mucho tiempo como organismos no gubernamentales, eran consideradas el espacio idóneo para que los particulares emprendieran acciones que con su sensibilidad social solo ellos podían resolver.

Durante buena parte del siglo XX se entendió la supremacía de la sociedad política sobre la sociedad civil. Las organizaciones civiles se veían a sí mismas dependientes del reconocimiento público del Estado para actuar y atender las demandas que, aunque privadas en su planteamiento, requerían la legitimidad que el Estado y la política otorgaban como mecanismos para ser visibles en el espacio público. Lo privado tenía que exhibirse como algo público para ser sancionado positivamente. De lo contrario, toda iniciativa privada era sospechosa de atentar contra el interés colectivo, contra el interés de Estado. Esto fue recurrente a lo largo del siglo pasado, en el que muchas organizaciones privadas humanitarias que no contaban con el reconocimiento gubernamental eran señaladas como artífices de la división social y como vehículos de propaganda contra el orden estatal. La prueba está en organizaciones ecologistas como el Movimiento Sin Tierra en Brasil, los piqueteros (desempleados auto-organizados en bazares de trueque en los barrios marginales) en Argentina o las cooperativas comunitarias en el sur de México organizadas por iglesias evangélicas.

Otra división clásica entre lo público y lo privado señalada por los analistas económicos es la marcada entre Estado y mercado. El Estado como gran rector de la economía, planificador de la voluntad colectiva sobre el que los particulares deben renunciar a su derecho de perseguir sus propios intereses. El Estado es habilitado como el depositario de lo público, entendido como la voluntad colectiva que debe administrar los recursos escasos en función de un principio de producción y distribución igualitaria —posteriormente el término de igualdad se transformó en equidad— bajo el principio de una justicia distributiva. Lo privado se entendía entonces como el predominio del egoísmo particular, concentración de riqueza y explotación de unos cuantos sobre la mayoría. El término plusvalía fue sinónimo de explotación y expropiación de la riqueza generada por el trabajador a manos del capitalista que, por poseer el capital, se apropia de lo que el trabajo ha producido como ganancia.

Para los economistas liberales (Smith, Ricardo, Buchanan y Freedman), el mercado es la expresión máxima de la libertad del individuo, conquista de sus decisiones a través de su voluntad. No había nada externo a ellos que les sujetara o impidiera establecer acuerdos con otros particulares. El Estado —es decir, lo público— estaba acotado a ser la arena de lo privado, un lugar en el que los particulares concurrían para cerrar tratos, firmar contratos, etc. Bajo esta perspectiva, los particulares tenían la primicia sobre lo social. Sólo a través de ellos se entendía la sociedad como un gran acuerdo, un gran contrato volitivo de todas las partes en el que lo público se supeditaba a lo privado. Sin embargo, las bondades del mercado, esbozadas tanto por los economistas clásicos como por los neoliberales, dejaron entrever muchas de las inconsistencias que los partidarios del estatismo ya habían formulado. Entre las inconsistencias del mercado están las de favorecer la alta concentración de riquezas en pocas manos, el tráfico de influencias, la disparidad injusta en la distribución de las riquezas.

Estatismo y mercado fueron dos grandes ideas y prácticas económicas que dieron sustento real a las dos esferas que nos ocupan en este trabajo. Sin embargo, podemos adivinar que bajo estas dos grandes propuestas se movían elementos que no eran menos importantes. Es el caso de los gremios obreros, mejor dicho, los mo-

vimientos sindicales que lucharon durante mucho tiempo por dejar de ser parte de lo privado, es decir, dejar atrás la negociación con el patrón en un marco privado desventajoso para los obreros. Entonces los movimientos sindicalistas tomaron las calles para hacer valer su fuerza, no solo ante los dueños de las industrias sino ante el Estado y la sociedad misma. Lo público sirvió para que los trabajadores llevaran sus demandas particulares a un plano de justicia social que únicamente podía ser resuelta a la luz de los actores públicos. En cambio, cuando surgen los gremios y agrupaciones empresariales no lo hacen para ocupar un espacio público, sino para hacer sentir su fuerza desde lo privado hacia el Estado y negociar —mejor dicho, cabildear— en lo particular fórmulas ventajosas para ellos. Paradójicamente, los empresarios se agrupan para defender desde su ámbito privado los privilegios que pueden obtener del Estado como el garante de lo público y en sentido contrario, los obreros y trabajadores se agrupan y exigen desde el espacio público la defensa de sus conquistas y mejoras laborales en sus espacios particulares.

En general podemos decir que la gran división entre las dos esferas se ha traducido no en algo tan general como la sociedad política y la sociedad civil, sino en algo mucho más concreto: la división entre el político y el ciudadano, división que cruzó prácticamente todo el siglo pasado y mostró el agotamiento de un modelo en el que lo público prácticamente era el campo de acción de los políticos y lo privado-social el de los ciudadanos. Con el paso del tiempo la actividad política fue siendo cuestionada. Sus objetivos, sus métodos y estrategias fueron exhibidos como algo no aceptable moralmente por los ciudadanos. Los distintos casos de corrupción, prebendas y mal manejo de los recursos públicos, sumados a la poca eficiencia tanto en discurso como en la práctica de los políticos por resolver los problemas sociales, abrió una brecha entre lo público y lo privado en términos morales. Lo malo y cínico era representado por los políticos, lo bueno y asertivo estaba dado en la figura del ciudadano. Polarización que llevo a muchos analistas políticos a exigir que la política fuera “ciudadanizada”, es decir, que por primera vez el control fuera asumido desde y por lo privado bajo la figura del ciudadano, sinónimo de lealtad, honradez y eficacia. Dicho discurso del quiebre de la política llevo a que muchos empresarios trasladaran

los principios administrativos de las empresas privadas a los ámbitos gubernamentales y que muchos ciudadanos —y políticos que renegaron de su condición— se presentaran como candidatos u opciones ciudadanas. Ejemplos de ello pueden demostrarse con los llamados advenedizos de la política, quienes bajo un discurso ciudadano se posicionaron en el espectro público sin que haya significado mejoras sustantivas a la política; peor aún, en algunos implicó importantes retrocesos democráticos.

La pretensión superior de lo ciudadano sobre lo político condujo a un quiebre de lo que certeramente entendimos como la dimensión pública de la sociedad moderna. El Estado y los partidos políticos entraron en una seria deslegitimación, los movimientos sociales desbordaban cualquier capacidad de los políticos por dar cauce institucional a la pretensión de que lo ciudadano estaba en mejor posición de resolver los problemas. El resultado no ha sido evaluado del todo: por un lado, los políticos entendieron que el espacio público es incluyente, donde los ciudadanos forman parte de la toma de decisiones desde el poder público mismo. Por otro, el desplazamiento de los políticos por parte de los ciudadanos no se tradujo necesariamente en una ciudadanización de la política. Es cierto que el fenómeno hizo que muchos ciudadanos tomaran conciencia de su rol como tales, pero en el corto plazo el desplazamiento por parte de ciudadanos condujo a la sustitución de las viejas elites políticas por otras de cuño reciente. Los llamados ciudadanos que ocuparon puestos y cargos políticos acabaron siendo tanto o más ilegítimos que los viejos políticos a los que habían desplazado.

Con la llamada ciudadanización de la política el viejo dilema de las elites y las clases sociales se desplazó a otro foco de atención. Cabe recordar que la política se había construido sobre la base de la representación de grupos, organizaciones y hasta de clases sociales. Surgieron los partidos políticos obreros, socialistas, socialdemócratas, demócratacristianos, liberales, conservadores, etc., la gama se extiende *ad nauseam*. Con la llegada de la ola ciudadanizadora (junto con otros factores, como la expansión de los medios de comunicación), las disputas dejaron de ser un tanto ideológicas. El debate político abandonaba la arena pública para posicionarse en lo que le interesaba al elector en su ámbito privado. Aparece en-

tonces el *marketing* electoral, *marketing* que apela al gusto del elector, sus preferencias y fobias privadas llevadas a su expresión pública. *Slogans* como “cuida tu familia”, “por los valores sociales”, “por las mujeres y sus hijos”, “porque sabemos que te gusta”, entre otros, muestran que el elector deja de ser un ciudadano politizado para ser un consumidor de marcas (partidos), modelos (candidatos) y frases hechas que no de discursos ni debates ideológicos.

El ciudadano deja de ser parte del conflicto entre clases y grupos sociales y paso a ser un consumidor. El impacto anhelado por los partidos políticos ya no estuvo orientado hacia lo público de su actuar, sino a lo que el consumidor quería escuchar. Pasamos de posiciones y principios a un utilitarismo de lo que más le gusta a los votantes. De ahí el debate hoy sobre la no-diferencia entre las propuestas de los partidos y en la repetición discursiva de los candidatos.

Algunos lectores podrán objetar que, en realidad, ésta es una forma banal de entender el papel del ciudadano en el espacio público. Su argumento puede ir dirigido a que hoy se cuenta con una opinión pública fuerte, crítica y pendiente de lo que ocurre en la arena política. Dicha opinión pública se manifiesta como un censor de lo que se hace o deja de hacer en política. El Estado, los partidos, las asociaciones y organizaciones están al pendiente de las encuestas y las opiniones sobre diversos temas sobre los que se expresan los ciudadanos. Pareciera que la suma de dichas opiniones particulares hiciera la gran opinión pública que marca el rumbo de un país. Es la ilusión de una nueva entrada de lo particular en los grandes temas sociales. Pensar que son los individuos, desde su vida particular, los que deciden desde su modesto espacio influir y orientar los grandes procesos de la vida pública. Nada más lejano que eso.

Habermas, en su tesis doctoral sobre la opinión pública, critica dicha postura. La opinión pública surge en los cafés y centros de reunión de la Francia monárquica del siglo XVIII. Eran pocos los que se reunían para discutir sobre los grandes temas que convulsionaban a la sociedad francesa en ese entonces. No eran las grandes masas las que ponían los temas en el debate, sino una elite ilustrada la que formaba una opinión que llegaba a las cortes victorianas. La imprenta también jugó un papel fundamental en la formación de esa opinión

pública. La circulación de ideas y la discusión de los problemas estaban al alcance de muchas personas. Aún más, los documentos se redactaban tal y como se hablaba, es decir, como pocos sabían leer había que redactarlos para ser leídos en voz alta y escuchados por todo mundo. Se pensaría que eso generaba opinión pública, pero no fue así. Por el contrario, los temas los decidían las elites, lo que se leía y expresaba estaba dirigido por un pequeño grupo de ilustrados, quienes definían la agenda pública y despertaban o apagaban el interés de las masas sobre ciertos temas (Habermas, 1988).

En la actualidad, la opinión pública no es la suma de opiniones individuales. Por el contrario, son temas que desde lo público las elites (gobernantes u opositores) ponen en el espacio público para ser debatidos. Los ciudadanos no eligen la agenda pública. Las encuestas se elaboran a petición de los actores políticos y se recurre a los ciudadanos para saber qué opinan. En realidad es una opinión dirigida por y desde lo público en que el ciudadano refrenda o rechaza el menú de preguntas previamente formuladas por las casas encuestadoras. Esto es evidente cuando los gobiernos toman decisiones a nombre del pueblo o de la ciudadanía. En realidad, se apoyan en una quimera para validar sus acciones. Si no es así, el reto está en encontrar a toda esa ciudadanía o pueblo que exprese que está de acuerdo con tal decisión. Algunos dirán que es necesario levantar encuestas, pero de lo que no se dan cuenta es de que las preguntas están dadas de antemano y dirigidas hacia un tema y no otro.

La opinión pública en este caso es más bien una representación de temas que circulan en el espacio público y que en poco o nada interviene lo privado en la figura del ciudadano individual. En todo caso, las encuestas ponen una pregunta ya definida y sobre eso solo basta contestar. Asumir que eso es opinión particular que incide en lo público es una manera limitada de entender los mecanismos de lo que es la política y por tanto de lo que es la esfera de lo público.

La confusión de lo público de la opinión pública en el siglo XXI es no diferenciar entre la publicidad de las opiniones de expertos y políticos respecto de lo que Habermas consideró como la opinión pública. La segunda tiene que ver con los temas y problemas que son objeto de debate en la arena política, mientras que la primera es la difusión y publicidad que los medios hacen de ciertas opiniones

para avalar o criticar decisiones. El problema de la publicidad de la opinión es que hace pasar a supuestos líderes de opinión como los portadores de todo un conglomerado de ciudadanos que dan el aval a tales juicios, sin percatarse de que es una opinión más, tan privada como la que pueda expresar cualquiera de nosotros. El contraste está en la caja de resonancia que representan los medios en un mundo altamente globalizado.

A lo largo de la historia, la esfera pública se ha impuesto a la privada. Ella ha marcado la pauta en todo momento, incluso en la modernidad donde supuestamente el individuo adquirió supremacía por encima de lo comunitario. Quizá es en la modernidad donde con más ahínco lo público ancló y subordinó lo privado a su lógica. Herbert Marcuse lo ilustra de manera especial cuando indica la forma en que el individuo fue sustraído de lo privado hacia lo público sin darse cuenta. Sustraído con todo y su racionalidad:

Se cree morir por la Clase, se muere por la gente del Partido.
 Se cree morir por la Patria, se muere por los Industriales
 Se cree morir por orden de un Estado, se muere por el dinero que lo sostiene
 Se cree...
 ¿Por qué creer en una oscuridad tal?
 ¿Creer? ¿Morir? ... ¿Cuándo se trata de aprender a vivir? (Marcuse, 1999).

Lo público, mejor dicho lo político, marcó una línea, un manual de inquisidores que habrían de pasar los individuos para saltar de lo privado a lo público, algunas veces con éxito, otras no tanto. Dicho manual mostró la fuerza de una esfera sobre otra. Ahora analizaremos cómo se da un juego interesante en la nueva sociedad del siglo XXI en la recomposición y simultaneidad de lo privado en lo público y viceversa.

EXHIBIR LO PRIVADO...

Como señalamos en páginas anteriores, la frontera entre ambas esferas parecían delimitadas y sobrepuestas una con otra. En los albores

del nuevo milenio las cosas se han modificado sustancialmente. Lo que acontece en lo público no surge solo ahí, ni tampoco lo privado invade y se posiciona en lo público. Lo que acontece —problemas y temas sociales y políticos— es simultáneo. Aparece en el espectro social como una unidad con dos caras. Como si fuera Jano, el dios griego reinventado: dos caras de un mismo problema.

Resulta entonces que ya no hay sobreposición de esferas, sino simultaneidad en su actuar. Pongamos como ejemplo el problema de las drogas en el mundo. Tiene una dimensión pública desde el momento en que involucra el narcotráfico y el reto de la corrupción, asesinatos, ilegalidad, violencia, etc. Simultáneamente, las drogas adquieren relevancia en lo privado cuando los individuos deciden consumirlas, conscientes o no del riesgo que ello implica. El narcotráfico tiene implicaciones públicas —combate a la delincuencia— y también privadas —opciones de vida para los que se dedican a la actividad ilícita—; mientras que la drogadicción se plantea como un problema de salud pública, en lo privado tiene una cuestión de elección y decisión de consumirla o no.

El problema de la sociedad contemporánea es que no logra observar tal simultaneidad. Para muchos analistas la división sigue tan vigente como se percibió hace un siglo. Esto ha llevado a un falso debate en torno a la moral y la ética en el mundo contemporáneo. Sin plantear viejos debates filosóficos podemos decir que la falta de claridad en el tema de lo público y privado ha llevado a un dilema inexistente sobre la crisis de valores en el mundo contemporáneo.

Se habla hoy de que en el mundo existe una crisis de valores que penetra todos los estratos sociales. Los jóvenes, los políticos, las escuelas, etc., ya no están parados en los valores que supuestamente antaño daban certeza para actuar en el mundo. El discurso ya no es el de un grupo de notables; se discute en todos los ámbitos y es tema de conferencias y cursos en las universidades, sean públicas o privadas, no importa. Lo que hay detrás de tal pretensión de crisis no es que los valores se hayan diluido. En realidad existe una confusión al no entender que muchos de los valores morales procedían de lo público y se vertían hacia lo privado en una cascada lineal y sin retorno. Ahora las cosas han cambiado. No existen más unos valores morales en lo público. Existen múltiples valores morales que proceden de

distintas fuentes, públicas o privadas, contradictorias e incoherentes para muchos. Ante tal avalancha de opciones los individuos deciden desde lo privado qué es lo que quieren elegir, pero esa elección privada no lo es tanto, pues su decisión tiene un impacto público al momento de expresarse como grupo ante los demás.

Me explico: las expresiones de culturas subalternas de jóvenes como los punk, dark y ska, son elección de valores disponibles en la sociedad. Cuando los muchachos eligen adoptar uno de ellos, pasa a ser una elección privada y, simultáneamente, dicha elección tiene manifestaciones públicas a través de la música, la vestimenta, la forma de relacionarse como grupo con la sociedad. No se trata de que los jóvenes hayan elegido mal, simplemente optaron por valores disponibles socialmente, para algunos aceptables, para otros simplemente aberrantes. El problema de la llamada crisis de valores es que se piensa que aún existe un patrón de valores que aglutinan a la sociedad desde lo que se considera correcto. Pero la moral ya no tiene un significado unilateral. En una sociedad compleja en la que las opciones se multiplican, lo público y lo privado actúan de manera simultánea. Valores antes considerados del mundo privado hoy son públicos y en sentido contrario, los valores religiosos antes considerados como correctos hoy se convierten en una opción privada para quien decida seguirlos.

La crisis de valores es en realidad pluralidad de lo privado y una muestra de que lo público no es único sino diverso, distinto y distante. Ante ello, los individuos se encuentran en un proceso de experimentar, de salir y optar. Estamos en el mundo de las opciones múltiples, dirían los posmodernos (Lipovetsky, 1993). Existe crisis para aquellos grupos e instituciones que piensan que lo público es algo unilineal, con características definidas, que debe tener un impacto en lo privado. Eso solo lo piensan los grupos más conservadores y religiosos de una sociedad.

De ahí que muchos de estos grupos piensen en la familia como la piedra de toque para reconstruir el puente entre las dos esferas. La familia ha sido idealizada por los conservadores de los llamados valores esenciales de la sociedad. El problema con ellos es que cuando se les cuestiona qué valores son esenciales no saben responder con claridad sobre el asunto. En todo caso, idealizan la familia, la

convierten en una esencia que existe *per se* en la historia social. El dilema viene cuando se demuestra que en realidad esa familia no es una esencia, sino un constructo de esta sociedad. La familia que hoy conocemos es una invención de la modernidad. Antes de eso no existía como la concebimos hoy; en todo caso, se estaba inmerso en una gran comunidad de la que la familia apenas era una parte.

En cambio, la idea ha cambiado en el último medio siglo. Hemos transitado de una familia unida a una monoparental (donde uno de los padres está ausente) y a otras opciones en la vida privada como son las sociedades de convivencia (uniones homosexuales), parejas que viven sin estar casados, noviazgos eternos y divorcios en matrimonios de corta duración. El tema de la familia, más que un puente entre las dos esferas, es una aporía en el discurso de los valores y la moral. Aporía porque es más un problema que una solución. Las distintas formas de familia son elección entre particulares que la ley permite. Cada una ofrece un marco de valores distintos que los contrayentes —formalizados en la ley o al margen de ella— aceptan bajo su libre albedrío. Lo privado se convierte en un espacio plural, imaginativo y problemático que intenta hacer coincidir la noción tanto de familia como de matrimonio con la que habíamos crecido. En lo público, la idea de matrimonio heterosexual, de procreación, y orientada a mantener juntas a las parejas hasta la muerte ha quedado atrás. La idea de matrimonio no es ya un asunto entre particulares, es objeto del debate en el derecho civil y por tanto de lo público. Ninguna de las dos esferas se impone a la otra en esta aporía. Por el contrario, el problema se manifiesta en las dos de manera simultánea.

Exhibir lo privado también tiene que ver con una tercera esfera que no cabe en alguna de las dos que hemos venido mencionado. Me refiero al tema de la intimidad y su expresión a través del cuerpo. La expresión primaria de la intimidad es el cuerpo, no solo en su sexualidad, sino en su disposición social: la forma en que expresa aceptación o rechazo hacia los demás; el resguardo del espacio vital al convivir millones de cuerpos en ciudades cuyos espacios son reducidos; al experimentar la pertenencia del cuerpo a través de tatuajes, perforaciones, castigos corporales o el simple hecho de un hedonismo físico. Los individuos en la sociedad moderna reivindican

algo más que un espacio privado, reivindican el derecho a su intimidad en el que su cuerpo es el vehículo —único vehículo— sobre el cual la intimidad es posible.

Lo privado ha intentado acotar la expresión del cuerpo. Desde su ámbito ha establecido reglas sobre la manera en que nos debemos comportar en tal o cual lugar, atender de distintas maneras los espacios en los que nos movemos, ya sea en lo cotidiano o en lo extraordinario. Esto último queda plasmado en la muerte, la forma en que tratamos en nuestras sociedades latinoamericanas el cuerpo inerte, sin vida. Parece querer clausurar su presencia ante los individuos y evitar su exhibición pública si no hay de por medio algo que lo oculte, en este caso un ataúd.

La intimidad, y por tanto el cuerpo como su contenedor, es tema simultáneo de lo privado y lo público. Del primero desde el momento mismo en que se exhibe ante los demás. El pudor se impone ante el desnudo, la trasgresión que los miembros de la familia llevan a cabo cuando no respetan el espacio vital de uno de sus miembros, tocar o dejarse tocar por desconocidos a lo largo de un día laboral. En la modernidad, contradictoriamente, el cuerpo es objeto de culto y de exploración, pero a la vez es objeto de escrutinio y sanción por otros individuos. Vestirse correctamente, no ser efusivo con los demás, guardar distancias, actuar de tal o cual manera es parte de lo que impone y controla lo privado en el espacio de la intimidad.

El segundo no se queda atrás. Lo público muestra el cuerpo como algo que debe exhibirse para ser observado y vigilado, un control del cual es difícil escapar. Mostrar a los delincuentes en los medios, con trajes color caqui o trajes de rayas como ocurrió con Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso en el Perú, es una forma de controlar la intimidad, exhibir como trofeo algo que solo con el poder se puede hacer. Ahora las oficinas, las calles y los cruces de carros tienen cámaras de video que vigilan lo que los portadores de los cuerpos hacen o intentan hacer. El protocolo público exige un control férreo de lo íntimo, los políticos no pueden mostrar ese lado a menos que quieran ser vulnerables antes sus enemigos. Recordemos el caso Clinton con la becaria Mónica Lewinsky. La idea del “Gran Hermano” de Orwell no es otra cosa que el totalitarismo político en su máxima expresión, es decir, controlar todos

los movimientos de los cuerpos. La mente puede divagar, a ésa no es posible someterla del todo, pero en lo que respecta al cuerpo por supuesto que los mecanismos son más eficientes.

El cuerpo es objeto de culto y exploración en nuestro tiempo, dirían los posmodernos (Lipovetsky, 1993) pero lo que éstos no analizan es que esa exploración del cuerpo en realidad es una forma pública de mostrarse y no tanto un camino de auto descubrimiento del que el sujeto éste consciente. Las perforaciones en distintas partes del cuerpo, los tatuajes, expresar el deseo por el sexo, manifestarse desnudos en protestas de la organización de ecologistas llamada *Green Peace* es exigir a lo público ser visto, ser escuchado. Es demostrar al ámbito privado la tensión entre lo que debe ser y lo que es. Tensión que se manifiesta cuando los particulares sancionan a los otros por comportarse de una forma “no-adeuada”, mientras que los que se exhiben saben que están llevando al límite su tolerancia con los otros y pueden ser expulsados de los círculos de amigos, conocidos o señalados en corrillos.

Otro aspecto por el cual se exhibe lo privado es el cambio en la estructura laboral experimentado en las últimas tres décadas. El número de empleos que no requerían desplazarse a un lugar específico, como la oficina o la fábrica, y permitían quedarse a trabajar en el hogar era de apenas 5% (descontando por supuesto a la forma de auto empleo).¹ En la primera década del presente siglo, el porcentaje cambió drásticamente. Ahora el número de actividades laborales que se pueden realizar desde el hogar gracias a los avances tecnológicos y de comunicación se incrementó hasta en 30% en el ramo administrativo, y en el de servicios hasta en 60%.² La diferencia entre el hogar y el lugar de trabajo ahora es ficticia.

Anteriormente, un oficinista o trabajador administrativo tenía una jornada de ocho horas. En ella concentraba su atención y los problemas personales quedaban en la puerta de entrada. Al salir, el empleado dejaba atrás la tensión emocional y el estrés de un día de trabajo y se dirigía a refugiarse y a reponerse en su casa, su lugar

¹ Informe Anual de la Organización Internacional del Trabajo, 2003.

² *Ibid.*

privado e íntimo. Su pareja —de tenerla— lo recibía después de un día de ausencia y a preparar todo para la rutina del siguiente día.

En la actualidad el lugar de trabajo se ha trasladado al hogar, una fusión que para muchos resulta cómoda en el corto plazo, pero desgastante después de un cierto tiempo. Es cierto que el ahorro de traslado e insumos hace bajar los costos laborales y a la vez brinda a los empleados la posibilidad de estar cerca de su familia e integrarse más con sus propias expectativas. Pero el problema radica en otra parte. Los empleados que laboran desde su casa no disocian ya los problemas familiares o personales de los laborales. Al ser oficina y hogar uno solo queda difusa la puerta en la que termina uno y comienza la otra. Esto lleva a que las personas no logren disociar espacios y a encerrarse en un mundo en el que sus compañeros de oficina son su familia, aun cuando estos últimos no tengan nada que ver con su actividad laboral. El empleado traslada su cubículo a su sala y la zona de descanso a la cocina. El escape de salir a la calle después de una jornada desaparece. Su espacio privado no tiene definición y se siente en una caja de cristal exhibida en lo público a través de sus resultados y los problemas que expone en cada junta de evaluación. Un rasgo más, la intimidad en este apartado se reduce a su mínima expresión. La alcoba, el baño, el sillón donde se recostaba el trabajador, son lugares de tránsito para llegar a la oficina y no espacios propios sobre los cuales pueda estar consigo mismo.

El hogar se convierte en un no-lugar (Augé, 1993), espacio de tránsito con lugares delimitados para actividades concretas. El refugio desaparece y el lugar se convierte en algo público, exhibido en su privacidad y en su intimidad a la vista de la compañía para la que se trabaja y a la vista de la familia y los amigos que lo rodean. La simultaneidad de ambas esferas en el hogar rompe con el principio básico expuesto. Es necesario mantener un espacio privado, acotando lo público para evitar la esquizofrenia.

JUZGAR LO PÚBLICO...

La simultaneidad de los problemas en las dos esferas en el mundo contemporáneo ha prendido focos rojos en la política. Los políticos

ahora piden someter muchos de los aspectos privados al escrutinio público; aún más, quisieran controlar dichos aspectos a través de las llamadas políticas públicas. Debemos recordar la añeja pretensión de la política por controlar y dirigir las dinámicas sociales, sean éstas expresiones públicas o privadas.

En estos momentos dicha pretensión de control ha regresado con tal fuerza que ha generado no pocos desencuentros en la opinión pública y un cuestionamiento de lo efectivo de ese control por parte de los afectados por las decisiones tomadas por instancias gubernamentales. Esto ocurre con algunas de las políticas de asistencia social en el combate a la pobreza y la intromisión sobre la manera en que se deben aplicar los recursos. Un ejemplo de ello son los recursos destinados a los hogares más pobres. En una decisión racional se busca que los recursos lleguen y se apliquen de manera correcta. Una fórmula para lograrlo era entregar el dinero a las madres para su correcta aplicación en la solución de las necesidades más apremiantes de su familia. Estadística e históricamente se demostró que las mujeres son mejores administradoras del hogar e identifican con mayor acierto las necesidades de sus hijos. En cambio los hombres, cuando reciben este tipo de apoyos, no lo destinan al hogar, sino a compartirlo con los amigos.

El Estado implementa entonces una política social en que los recursos llegan a las mujeres y no a los hombres. La intención en principio es idónea y hasta racional. Pero los hombres, padres de familia y supuestos responsables de sus hijos, se sienten desplazados y agredidos por decisiones que les son extrañas. En respuesta, muchos de esos hombres esperan la entrega de los apoyos a sus mujeres y posteriormente las obligan a entregarles el dinero. La negativa lleva en respuesta maltratos y golpes. Entregar el dinero de manera dócil es reafirmar el comportamiento negativo que la política quiso modificar.

Las críticas no fueron hacia el comportamiento de los hombres, sino hacia la implementación y los alcances de la política social. No se juzga en este caso las pautas culturales de dominación de los hombres jefes de familia —como debería llevarse a cabo dicha crítica— sino la irrupción de una política social con pretensiones de cambiar la cultura desde la administración gubernamental. Se

juzga las relaciones de dominación en las familias con estas características de precariedad, pero se exhibe con mayor resonancia los efectos negativos de una acción gubernamental.

Juzgar lo público también tiene una relación directa con la economía. Los gobiernos están empeñados en controlar las variables macroeconómicas como si fuera sinónimo de que sus decisiones harán que la política no tenga sobresaltos. Una de las estrategias más recurrentes en los modelos neoliberales ha sido el llamado “retiro de circulante”. Sacar de circulación una cantidad importante de efectivo tiene efectos inmediatos en el espacio público. Un medio de intercambio utilizado por todos, como es el dinero, se convierte en un recurso escaso, y por tanto las actividades sociales, de consumo y de intercambio también se limitan. Para los economistas, el principio de racionalidad por controlar los patrones de consumo y de intercambio de las personas en una sociedad caracterizada por el consumo lleva a que el espacio público se entienda como un gran mercado en el que la mano invisible no lo sea tanto. Se requiere de ciertas políticas económicas para volver a encauzarlo y evitar conflictos de cualquier índole.

Pero el éxito de la macroeconomía tiene un impacto negativo en la microeconomía, y por tanto en los ámbitos que nos ocupan en este trabajo. El retiro de circulante genera serios problemas en el ámbito de lo privado desde el momento mismo en que las personas no tienen acceso al dinero como lo tenían antes. La desazón por no mantener su nivel de vida, las restricciones de su vida social y, sobre todo, la imposibilidad de tener acceso a productos y servicios por la escasez de circulante genera la percepción —que no la realidad— de estar en crisis y desata un estado de incertidumbre entre los individuos. Lo que en principio es una medida macroeconómica exitosa en el manejo de variables, termina siendo un elemento clave detonador de un problema, no sólo en la microeconomía, sino en todo lo que concierne a lo privado.

La avalancha de disgustos tiene a su vez un impacto importante en el espacio público. Las relaciones sociales, al ser restringidas, generan cierto malestar social y colectivo. Los políticos tienen entonces que encauzar los problemas y disgustos de la gente. Algunos de ellos, particularmente los opositores, toman la bandera y encauzan las

demandas sociales por incrementar el circulante en las calles. No lo dicen de esa manera, pero su discurso lo señala cuando demandan mayores subsidios y programas de empleo por parte del Estado. En términos llanos, es poner de nueva cuenta en circulación el dinero que había sido retirado.

Los ciudadanos perciben en este momento que la crisis es desatada por decisiones macroeconómicas. No entienden —ni tienen por qué entender— todas las variables y los modelos matemáticos que dieron por resultado la toma de decisiones en torno al retiro de circulante. Aparece entonces el juicio público al gobierno y a sus economistas. Una decisión que en principio era aceptable para equilibrar a la sociedad en su conjunto, termina siendo un juicio negativo sobre una decisión política construida a un mismo tiempo por un individuo que en sus dos facetas muestra su descontento: una como ciudadano, expresión de lo público; dos, como consumidor, expresión de lo privado.

Otro aspecto del juicio sobre lo público lo representa la transformación tecnológica del mundo y la capacidad de resonancia que tienen hoy los medios de comunicación.

Es verdad de Perogrullo decir que la tecnología y los medios de comunicación han modificado los patrones de vida personal y social de los individuos. Saber cómo es la tarea de los científicos sociales. Solo apuntaremos algunas ideas al respecto.

La tecnología hoy nos permite estar conectados a cualquier lugar sin movernos de donde estamos. Recibimos y enviamos información a cualquier parte. Estamos supuestamente comunicados con todo mundo sin salir de nuestro estudio o cubículo. Paradójicamente, el hombre tecnológico es un ser colocado en el centro social, un personaje público *per se* y, a la vez, ese mismo hombre es un ser aislado cuya única salida es el medio tecnológico. Aislado porque no interactúa con otros de manera personal. Todo es a través de aparatos. Percibe al otro en su pantalla y en la voz del auricular. No se atreve a salir al mundo. No por nada los lugares de chat y de búsqueda de pareja por Internet se han incrementado en más del doble en la última década.

Resulta curioso observar cómo desde lo privado, desde el cubículo mismo, se ha dado paso a un ámbito público virtual. Todos juzgan

a todos y todos usan máscaras o suplantan personalidades para no ser exhibidos o, en el mejor de los casos, para ser aceptados por los otros miembros de la comunidad virtual. Lo público de lo virtual es que no existe, no porque sea algo que no sea tangible. No existe en tanto pocos de los que concurren en ese ámbito muestran lo que son o creen ser. Se impostan voces, se inventan trayectorias de vida, los seres aspiran —y así lo dicen— a ser los mejores seres humanos. En pocas palabras, se inventa al otro como queremos que sea, la *otredad* es la invención utópica de lo que queremos que sean los otros sin que nos atrevamos a corroborarla.

Nada de esto tiene algo extraordinario, todos los que participamos en mayor o menor medida estamos conscientes de lo que sucede y lo aceptamos sin cortapisas. Aceptamos el juego en nuestro ámbito privado de algo público que no existe. A la vez, juzgamos eso que es un espacio público virtual desde la comodidad de la computadora, sabiendo que nosotros podemos o somos eso mismo que juzgamos.

Es increíble observar la manera en que se paraliza la sociedad cuando la energía falla. Somos incapaces de retomar lo público sin una pantalla de por medio. En las oficinas o en el hogar, cuando falla la energía, nos quedamos paralizados, absortos entre nosotros por no saber qué hacer. Cuando llega por fin la energía, todo vuelve a su cauce normal. Cuando se va la luz, lo privado y público desaparece y solo queda la angustia por una soledad individual que no sabemos manejar.

En cuanto a los medios de comunicación, juzgamos todo lo que nos viene de ellos. Es la demostración suprema de lo público en la sociedad moderna. A través de los medios recibimos información, y también construimos estereotipos de conducta para nuestra vida privada. Por mucho tiempo, los medios tuvieron una relación lineal con el espectador. Este último era un ente pasivo y los medios marcaban en todo la pauta. Los medios entraban a la recámara con nuestra anuencia. Atendíamos lo que ellos marcaban como gustos y pautas de conducta. Pocos cuestionaban los modelos que los medios nos ofrecían, los más lo aceptaban sin cuestionarlos.

Ahora la relación es distinta. Con el despliegue tecnológico, los espectadores participan y juzgan lo que ven. Es una relación de

feed back: los medios atienden a la audiencia a través del *rating* y los espectadores tienen la posibilidad de cambiar de frecuencia. Muchos analistas (Eco, Barthes, Toussaint) señalan que no existe reciprocidad entre los individuos y los medios. Son los medios los que marcan la pauta de lo que las personas ven, escuchan o leen. Las personas no eligen libremente, los medios les dan un menú sobre el que eligen. No pueden elegir una cosa que no esté en la lista.

Sin embargo, hoy se juzga a los medios por sus contenidos y por lo que muestran. Las personas muestran una ambivalencia que no pueden resolver. En su calidad de ciudadanos se muestran críticos, mas en su condición de consumidores se muestran atentos a seguir las pautas de consumo reflejadas en los medios. Falta mucho por discutir la manera en que los medios pueden y son juzgados por lo público. Aquí solo apuntamos algunas líneas generales.

CONCLUSIONES

El siglo XXI ha dado pie a una nueva dinámica entre lo público y lo privado. Lo que antaño era considerado una frontera cierta y delimitada, hoy ya no lo es. Los medios de comunicación, las tecnologías, pero sobre todo, la dinámica entre el mercado y la política, han dado un sentido distinto a ambas esferas. Hoy debemos de concebir de manera distinta lo que entendemos por cada una de ellas. Aún más, tenemos el reto de imaginar cómo es un mundo en el que nos movemos a un mismo tiempo en ambas esferas. No estamos conscientes de lo que significa definir y actuar en lo público y saber que eso mismo y en ese mismo momento lo hacemos en lo privado. Cuando vemos televisión o navegamos en Internet creemos estar absortos ante nosotros mismos y aislados en nuestro mundo particular. Nada más lejano que eso: somos partícipes de lo que acontece en el mundo por el simple hecho de percibir y formar una opinión sobre lo que vemos en pantalla, opinión que posteriormente expresaremos en las urnas, en protestas o en respaldo al gobierno en turno. Los cibernautas no se dan cuenta de que sus preferencias en la red definen el destino de compañías enteras, el empleo y fortuna de los que apuestan por el negocio de la informática y sus contenidos.

En cambio, el ciudadano cree que forma parte en exclusiva de lo público. No se da cuenta de que su expresión pública afecta lo que ocurre en su hogar. Tener o no dinero, que tal o cual candidato llegue a la presidencia, todo tiene repercusión en lo que será su mundo particular, desde cuestiones básicas como el empleo hasta situaciones familiares como que unos miembros decidan dedicarse a una profesión y no a otra.

Por último, a pesar de que la modernidad colocó en el centro del universo al hombre, no fue así con el cuerpo. La sociedad moderna se ha resistido a ver en el cuerpo el espacio de la intimidad. Para ella es un recipiente biológico al que hay que prolongarle la vida; depositario de la psique que es necesario para evitar que desarrolle patologías; es un instrumento de placer de todo tipo; en el mejor de los casos es un objeto admirable por el arte. En ningún caso es una unidad con la razón, espíritu o alma que hace posible que el ser humano sea presencia con su cuerpo de lo que acontece en la sociedad, de mostrarlo en lo público como portador de demandas (no por nada las marchas y protestas son exitosas en tanto concentran un número importante de cuerpos), o en lo privado con el abrazo, el apretón de manos o el golpe que surte a los que lo rodean en su ámbito particular.

Tenemos mucho por reflexionar y apenas comenzamos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- AUGÉ, Marc (1993). *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa.
- DUMONT, Louis (1987). *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- ELIAS, Norbet (2000). *El proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, Jürgen (1999). *Historia de la opinión pública*. Madrid: Cátedra.

HELLER, Agnes (1994). *El péndulo de la modernidad*. Madrid: Península.

LIPOVETSKY, Gilles (1993). “Espacio público y espacio privado en la era posmoderna”. *Sociológica*, UAM-A, núm. 22, año 8 (mayo-agosto): 227-242.

MARCUSE, Herbert (1999). *El hombre unidimensional*. Madrid: Ariel.

PIRANDELLO, Luigi (2004). *La tragedia de un personaje*. Madrid: Acantilado.

Capítulo 3

Estrategias de sentido, capacidades dialógicas y tecnología

PABLO SEBASTIÁN GARCÍA
Universidad de Buenos Aires, CONICET de Argentina

INTRODUCCIÓN

Nuestra vida, la vida cotidiana que todos llevamos, tanto en el plano individual como en el plano social, tanto en los aspectos emocionales como en los intelectuales, es una vida que desarrollamos en un mundo tecnológicamente constituido. Eso que llamamos “nuestra experiencia cotidiana”, que no es otra cosa que lo que Edmund Husserl llamó “experiencia del mundo de la vida”, es una esfera profundamente penetrada por la presencia de artefactos tecnológicos. Esta situación existe desde que tenemos memoria, pero se acrecienta enormemente a partir del siglo XX, y el proceso de penetración no cesa de intensificarse a medida que avanza el siglo XXI. En un trabajo de 2004 (*Technology as Experience*), J. McCarthy y P. Wright sostienen que, para entender este proceso, y cómo se van construyendo nuestras relaciones con la tecnología, es preciso considerar dos condiciones básicas: *i*) que tales relaciones deben entenderse en términos de nuestra “vida sentida” [*felt life*], esto es, nuestra experiencia directa e “ingenua” del mundo tal como se nos da en la vida cotidiana; y *ii*) que las explicaciones que elaboramos acerca de nuestra práctica social con tecnologías,

especialmente las interactivas, presuponen la previa interpretación de esa “vida sentida” cotidiana. En efecto, tal como estos autores enfatizan, la experiencia no llega a nosotros “ya lista” sino que, por el contrario, la manera en que nos sale al encuentro depende de si nuestra capacidad nos permite experimentar o no el momento presente como una totalidad acabada o si solamente podremos tener una experiencia fragmentaria.

En este trabajo nos proponemos defender la tesis según la cual este acabamiento o cerramiento de la experiencia vivida depende de nuestra “flexibilidad interpretativa”, la cual se funda en el ejercicio de nuestras habilidades conversacionales. Este proceso de interpretación de la experiencia se da en un “marco de significado” dentro del cual se expresan los diversos sentidos compartidos por los diferentes grupos sociales; dicho en otras palabras: la tecnología entendida como proceso social expresa una multiplicidad de significados y, en este sentido, se conecta con la comunicación y el lenguaje, o lo que es lo mismo, con nuestras capacidades de diálogo dentro de un marco conversacional.

LAS “SOCIEDADES DEL CONOCIMIENTO”

Los crecientes niveles de conocimiento dentro de nuestras sociedades capitalistas desarrolladas, tal como lo señalan A. Sales y M. Fournier (2007), afectan tanto a los individuos como a las instituciones que los reúnen e incluyen, y otorgan una nueva dinámica al desenvolvimiento de los fenómenos sociales. Así, una “sociedad del conocimiento” no sería simplemente una sociedad en la que el número de expertos fuera mayor que en las precedentes, o se vieran incrementadas las infraestructuras tecnológicas y de información, sino que fundamentalmente la expresión “sociedad del conocimiento” significa que las culturas del conocimiento han extendido su tejido dentro de la sociedad hasta límites nunca vistos anteriormente, de manera que abarcan el conjunto entero de procesos, experiencias y relaciones basadas en el conocimiento teórico (tecnológico y científico) y su articulación, generando una dinámica social antes desconocida. El resultado de esta dinámica ha sido la aparición de una diferenciación

creciente, dentro de las sociedades, en categorías sociales vinculadas y articuladas con lo que se ha denominado “gustos” o “preferencias” del consumidor, los cuales interactúan con las ofertas de bienes y servicios que generan los productores, quienes a través de una creciente inversión en el área de investigación y desarrollo (I+D) han reducido la vida útil de los productos al tiempo que incrementan su variedad en periodos cada vez más breves, aumentando hasta límites difíciles de imaginar en el pasado la “velocidad de circulación” de los mismos, al tiempo que influyen a través de la publicidad y el diseño sobre los gustos y preferencias de los consumidores, que quedan así atrapados en las redes generadas por el desarrollo tecnológico. Las fuerzas que presionan tanto por la diferenciación como por la consolidación de las tendencias de la producción se relacionan con la variedad de gustos, con el modo en que los gustos cambian en el tiempo y con la variedad de materiales y la evolución tecnológica. De esta manera, el capitalismo posindustrial ha generado formas de experiencia novedosas, caracterizadas por la velocidad y la caducidad, a las cuales el individuo se adapta con mayor o menor dificultad según su posición más o menos cercana a los centros que difunden el conocimiento y lo distribuyen en la sociedad. Y en este aspecto, tienen un papel fundamental las diferencias en el acceso a niveles de educación y de ingresos. El impacto en las relaciones interpersonales es, sin duda, notable. Se crean instituciones que producen conocimiento y que modelan gustos o tendencias de los individuos consumidores, los cuales a su vez entran en relaciones de producción también mediadas crecientemente por el conocimiento tecnológico. Esta penetración no se detiene ante la experiencia estética, al contrario, surgen nuevas formas de arte y de expresión y, junto con ellas, nuevas maneras de percibir y experimentar el mundo cotidiano. Con esto queremos poner el acento sobre el hecho de que, en las sociedades capitalistas desarrolladas, el conocimiento no solamente transforma las instituciones y las culturas, sino que también tiene un impacto importantísimo en la sociabilidad, y este impacto sucede especialmente a través de las innovaciones comunicacionales.

El desarrollo de la tecnología comunicacional es ilustrativo al respecto. La integración de la microelectrónica, los sistemas de in-

formación y las telecomunicaciones, conjuntamente con el desarrollo de los sistemas de transporte, han hecho posible la construcción de una infraestructura comunicacional integrada que, tanto literal como figuradamente, atraviesa los límites internos de la sociedad, la cual cada vez menos conserva compartimientos estancos, impermeables a la inundación de informaciones a la vez redundantes y novedosas. Junto con la privatización, la desregulación y la liberalización del comercio, la infraestructura comunicacional ha facilitado el proceso de globalización integrando el espacio informacional. Se trata de una infraestructura integrada por una red de organizaciones, tecnologías y “nodos” de comunicación interconectados a través de los cuales fluyen enormes cantidades de información, permitiendo de este modo el movimiento de personas, imágenes, sonidos, música, conocimientos y dinero, conectando a los individuos a un nivel sin precedentes, así como a las organizaciones, por encima de las fronteras nacionales y las barreras culturales. El capitalismo global es a la vez tributario de ese desarrollo y su principal fuente de incentivo.

COMUNICACIÓN Y NOSTALGIA

Como bien señalan Sales y Fournier, si bien las relaciones sociales mediadas por la tecnología han alcanzado un notable incremento, todavía queda cierta “nostalgia” de los tiempos en que las relaciones sociales eran esencialmente relaciones cara a cara entre miembros de un grupo social localizado. Y la palabra “nostalgia” alude precisamente al dolor de la pérdida. Los científicos sociales han advertido esta situación señalando una profunda alteración de los lazos sociales, del sentido de comunidad y, en general, del mundo cotidiano de la vida. Tales alteraciones se interpretan generalmente con referencia a la monetarización y burocratización de la vida cotidiana a través de los sistemas políticos y económicos, pero también como una consecuencia de un modo de vida regido por los principios de la racionalidad cognitiva y la tecnología. El escritor y ensayista francés Michel Houellebecq ilustra esta situación de una manera brillante:

Polivalentes, neutros y modulares, los lugares modernos se adaptan a la infinidad de mensajes a los que deben servir de soporte. No pueden permitirse emitir un significado autónomo, evocar una atmósfera concreta; por lo tanto, no pueden tener belleza, ni poesía; ni, en general, el menor carácter propio. Despojados de cualquier carácter individual y permanente, y con esta condición, están preparados para acoger la pulsación indefinida de lo transitorio. Móviles, dispuestos a la transformación, disponibles, los empleados modernos sufren un proceso análogo de despersonalización [...]. Liberado de los estorbos constituidos por las adhesiones, las fidelidades, los códigos de comportamiento estrictos, el individuo moderno podría ocupar su lugar en un sistema de transacciones generalizadas en el cual es posible atribuirle, de una forma unívoca y sin ambigüedad, un valor de cambio (1998).

Esta condición a la que el capitalismo posindustrial conduce al individuo no puede eludir la “aparición del hastío”, el aislamiento y la sensación de fracaso. Sin embargo, y por profundas que sean las transformaciones individuales y sociales introducidas por la sociedad del conocimiento, parecen existir algunas características esenciales al individuo, sin las cuales ningún proceso personal ni social parece poder encaminarse. Nos referimos al ámbito dialógico y conversacional donde se generan los significados compartidos.

LA FRAGILIDAD COMO CONSECUENCIA

La visión pesimista de la moderna sociedad del conocimiento tiene, sin embargo, un fundamento importante. Como señala Nico Stehr (2007), las apreciaciones pesimistas suelen sobreestimar el poder del conocimiento y la tecnología. En efecto, y paradójicamente, el conocimiento y la tecnología representan los medios más significativos que conducen a una sociedad abierta e indeterminada como la que hoy vemos desarrollarse a nuestro alrededor. Más allá de toda predicción pesimista nos encontramos, en comparación con los tiempos pasados, asistiendo al final de la hegemonía de ciertas instituciones monolíticas como el Estado, la Iglesia o el Ejército. Tal como lo vemos, estas instituciones ven crecientemente disminuida su capacidad para regular las condiciones sociales: controlar, planificar

y predecir las condiciones sociales son tareas que se vuelven cada vez más difíciles. En este sentido, podemos decir que las sociedades se han vuelto más “frágiles”. Es esta fragilidad, entendemos, la que genera el sentimiento de desvalimiento del individuo que denuncian los análisis pesimistas: ni la globalización ni la “economización” de las relaciones sociales son responsables por ese estado de cosas, sino la pérdida del poder político a expensas del poder creciente del conocimiento. Pero esta situación de desánimo es también una posibilidad de construcción de una sociedad más libre. En este punto conviene reflexionar sobre el papel del usuario frente a la tecnología en una sociedad del conocimiento.

TECNOLOGÍA Y EXPERIENCIA

Cuando pensamos en las tecnologías, especialmente en el caso de las tecnologías interactivas como las computadoras o el empleo de teléfonos celulares, parece necesario admitir que los usuarios (o consumidores, para utilizar el lenguaje del análisis económico) no se comportan de una manera pasiva, sino que por el contrario “completan” activamente el modo en que experimentan su interacción con esos artefactos tecnológicos, esto es, crean nuevas maneras de enviar mensajes (por ejemplo, escriben “TQM” para decir “te quiero mucho”) o para expresar emociones usando signos de puntuación (por ejemplo, escriben “:-)” para expresar alegría o satisfacción). De manera que la experiencia de convivir con artefactos tecnológicos debería entenderse en el ámbito de nuestra “experiencia sentida”, donde la palabra “sentida” debe interpretarse como “perceptiva” o “emocional” o ambas a la vez. Esto es, hay una cierta cualidad emocional y perceptiva de nuestra interacción con personas a través de artefactos tecnológicos que se refleja en nuestro modo de actuar frente a esos artefactos, en nuestra manera de hacerlos expresar lo que pensamos y sentimos del modo en que pensamos lo que pensamos y sentimos lo que sentimos, y del modo en que queremos expresarlo.

Por otra parte, a contramano de la noción cartesiana del ego, concebido como puro pensamiento, Maurice Merleau-Ponty ha

sostenido que ningún pensamiento es “puro” o “plenamente explícito”, porque todo acto de la “conciencia pensante” cartesiana es conciencia de un “objeto intencional” hacia el que se refiere, hacia el cual se dirige o al que “intenciona”, al tiempo que solo puede captar ese objeto a través del cuerpo, de manera que “ser consciente” de un objeto implica que nuestro cuerpo se orienta hacia una realidad a la que puede acceder solamente a través de una experiencia corporal. Dicho de otro modo, existe un “cuerpo vivido” o una “experiencia sentida” del cuerpo que está en la base de toda percepción y es anterior a todo conocimiento y a todo pensamiento presuntamente puro. Por lo tanto, nuestra percepción de un objeto puede concebirse como un proceso que consiste en desarrollar una relación dialéctica entre el sujeto que experimenta y el objeto del mundo que deviene objeto de esa experiencia a través de este proceso. En este desarrollo no se produce ningún “momento crucial” a partir del cual podamos definir explícitamente una experiencia puramente conceptual como pretendía el pensamiento cartesiano: siempre hay un remanente de “confusión” entre lo pensado y lo sentido, un solapamiento de pensamiento y sensación, un entrelazo de cuerpo y mente.

EXPERIENCIA Y SIGNIFICADO

McCarthy y Wright destacan que “la experiencia no viene hacia nosotros ya completa [*ready made*]”. Sucede, en efecto, que cierta textura experiencial, cierta cualidad de completud o fragmentación que acompaña toda experiencia posible, depende en gran medida de nuestra capacidad de experimentar, de nuestra preparación para “cerrar” lo que experimentamos, para reunir los fragmentos en una totalidad coherente y “acabada”. En definitiva, esa cualidad de completud depende de la estrategia de significado con la que procuramos (y muchas veces realmente logramos) reunir los fragmentos en que el mundo se nos presenta. El significado de una experiencia para nosotros, esto es, aquello que hace que una serie de sucesos dispersos pueda reunirse en una experiencia que podemos llamar “mi” experiencia, depende de mi capacidad para asignar significado a lo que vivimos convirtiendo esa cadena de sucesos en un particular

curso de acciones que puedo experimentar como “mi historia”: un relato en el que puedo pensarme a mí mismo como protagonista.

En un libro que se ha hecho famoso, *Acts of Meaning*, Jerome Bruner sostiene que una de las características esenciales de ser una persona es la necesidad que sentimos de interpretar y entender nuestra experiencia: somos criaturas dialógicas y constructoras de significado: no podemos sino “hacer algo” con lo que recibimos de la experiencia. O más estrictamente: convertimos en experiencia una serie de sucesos dispersos a través de “actos de significado”. Y esto lo hacemos a través del diálogo. Esta misma disposición dialógica se halla en la base de toda innovación tecnológica.

SIGNIFICACIONES COMPARTIDAS

Investigadores del cambio tecnológico han advertido que entre las razones para que un producto de la tecnología adquiera un diseño específico en lugar de otro, las causas científicas no resultan determinantes. Por ejemplo, desde el punto de vista de la ingeniería, hace mucho tiempo que los teléfonos celulares estaban en condiciones de incorporar imágenes, pero los usuarios no podían aceptar esta innovación porque no sabían cómo ubicarla dentro de un marco significativo. Para ello se requería extender los límites de las capacidades interpretativas de los usuarios. Esta capacidad de extender los límites de lo interpretado para incluir, por ejemplo, teléfonos que además de la voz transmitan imágenes, es lo que se suele llamar “flexibilidad de interpretación”. Los diferentes grupos sociales determinan los límites del marco interpretativo que se impone al artefacto tecnológico y ponen de manifiesto que las transformaciones tecnológicas y su consecuente impacto social no dependen exclusivamente de las transformaciones introducidas en el diseño por los científicos o los ingenieros, sino que se explican dentro de un “marco tecnológico” que expresa la diversidad de significados compartidos socialmente. La tecnología, en tanto que desarrollo de artefactos dependiente de procesos sociales, expresa múltiples significados y, en tal sentido, se conecta con la comunicación y el lenguaje, o lo

que es lo mismo, con el diálogo que se construye dentro de un marco conversacional.

PROCESOS CONVERSACIONALES

R. K. Lester y M. J. Piore (2004) han observado que existe una fase conversacional en todo proceso de innovación tecnológica, lo cual relaciona la tecnología con los fenómenos de comunicación y, como todo fenómeno comunicacional, incluye malos entendidos y ambigüedades. Y no puede ser de otra manera, porque al abrirnos a la conversación dentro de un proceso de innovación aceptamos hablar sobre un aspecto innovador que todavía no existe y para el cual no tenemos palabras todavía. Pero esta ambigüedad en la conversación, lejos de ser un obstáculo, es un recurso que hace posible el surgimiento de nuevas ideas. En el curso de este proceso, la conversación se va centrando en determinados objetos o en determinadas prácticas, y desarrolla una dinámica de exploración de diferentes perspectivas acerca de los que se consideran como los aspectos esenciales de una misma situación observada desde distintos puntos de vista. En este sentido, las personas que participan de una conversación se hallan involucradas en una actividad de “interpretación”, que es un tipo de interacción lingüística que se opone al análisis, en la medida en que la interpretación constituye un proceso de final abierto, que discurre a través de un tiempo sin plazos, con un comienzo identificable fácilmente, pero sin un final a la vista. Un grupo de personas que se involucran en una conversación tiene una manera de comportarse muy distinta de la de un grupo técnico que colabora en la solución de un problema técnico: quienes participan en una conversación rara vez tienen una idea clara de hacia dónde los conduce ese ejercicio, y aunque la tuvieran están conscientes de que el curso del debate puede cambiar drásticamente de dirección en cualquier momento. Incluso, en retrospectiva, pueden ser incapaces de reconstruir el modo en que evolucionó el intercambio de ideas y de interpretaciones. Por el contrario, el análisis y la resolución de problemas tienen un objetivo predeterminado, y apuntan a encontrar los medios para llegar a ese objetivo claramente definido.

La interpretación se mueve en el espacio de la ambigüedad, mientras que el análisis recurre a las definiciones explícitas. Cuando se inicia una conversación, los participantes pueden incluso tener dificultades para entenderse. Solo pueden superar esta dificultad continuando el proceso, persistiendo en la tarea de llevar adelante la conversación y arribar a interpretaciones y palabras compartidas. De esta manera se generan nuevos descubrimientos, tanto acerca de los significados compartidos como de los nuevos significados que van surgiendo, e incluso se descubren las dificultades experimentadas para entenderse los unos a los otros. Así, la ambigüedad se va convirtiendo en el principal recurso a partir del cual surgen nuevas ideas y conceptos. La interpretación, entonces, consiste en un proceso de construcción de significado en el marco de un espacio creado por reglas gramaticales y un vocabulario determinado, a través de una dinámica que se vale de las ambigüedades del lenguaje, y en el curso del cual los participantes llegan a acuerdos significativos.

BIBLIOGRAFÍA

- BRUNER, Jerome (1990). *Acts of Meaning*. Nueva York: Harvard University Press.
- HOUELLEBECQ, Michel (1998). *Interventions*. París: Flammarion.
- LESTER, R. K., y M. J. Piore (2004). *Innovation: The Missing Dimension*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MCCARTHY, J., y P. Wright (2004). *Technology as Experience*. Boston: MIT Press.
- SALES, A., y M. Fournier (comps.) (2007). *Knowledge, Communication & Creativity*. Londres: Sage.
- STEHR, N. (2007). "Modern Societies as Knowledge Societies". En *Knowledge, Communication and Creativity*, compilado por A. Sales y M. Fournier, 31-42. Londres: Sage.

Capítulo 4

Los referentes ante un mundo complejo

PABLO ARMANDO GONZÁLEZ ULLOA AGUIRRE
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

*La confianza en que en cierto modo todo tiempo pasado
fue mejor no descansa en absoluto en una ilusión sentimentaloides;
tampoco conduce a una mirada involucionista
o a una esclerosis reaccionaria de la voluntad política.*

CHRISTOPHER LASCH

Sin duda algo ha cambiado en esta época, por algunos llamada segunda modernidad (Beck, 2002c; Giddens, 1993 y 2001); modernidad reflexiva (Beck, Giddens y Lash; 1997); sociedad global del riesgo (Beck, 2002a); posmodernidad (Lyotard, 1984 y Vattimo, 1990) sociedad postindustrial (Inglehart, 1990); la era de la información (Castells, 1999); hipermodernidad (Lipovetsky, 2006) y modernidad líquida (Bauman, 2004).

¿Es verdad que este momento de la historia es tan diferente y en realidad los cambios acaecidos hasta el momento son motivo para nombrarlo de forma distinta o es simplemente el impulso moderno que quiere buscar la novedad donde no la hay?

LA PÉRDIDA DE LOS MAPAS MENTALES

Gran cantidad de teóricos dedicados a definir a las sociedades contemporáneas concuerdan en que se está viviendo un momento de crisis que se traduce como incertidumbre ante la vida y consecuente

falta de sentido. También cabe apuntar que los avances tecnológicos han sido fundamentales para el cambio de esta época, ya que difícilmente se podría entender la globalización y la rapidez con la que parece girar el mundo sin este elemento.

Este trabajo adopta como hilo conductor a la segunda modernidad en la cual las distinciones tan claras de la primera modernidad ya no existen más. La izquierda y la derecha ya no están diferenciadas totalmente, el territorio que era uno de los principales fundamentos de la organización estatal deja de tener sentido, el mercado parece diluirse con el Estado.

Este espacio de indefinición del lugar que le corresponde al Estado ha sido otro elemento nodal que ha tenido consecuencias sociales sin precedentes dejando a las personas sin un punto fijo al cual asirse.

Así, uno de los referentes nodales del mundo moderno parece ya no tener sentido ante un mundo completamente globalizado: los estados cada vez tienen menos poder de decisión sobre sus propias fronteras dejando a los ciudadanos sujetos a los vaivenes del mercado.

El Estado como el que dotaba de certidumbre se agota cada vez más. Sin embargo, repensar al Estado y a las viejas categorías se asume como un pensamiento reaccionario. Pero es la única forma de darle sentido al cambio; comenzar a reconceptualizar las viejas teorías y crear nuevas.

El desdibujamiento del Estado westfaliano no parece tener un nuevo referente al cual anclarse; la familia tradicional nuclear, el trabajo fijo para toda la vida, han dejado de dar las certezas que por antonomasia parecían corresponderles. Tanto así que “hoy en día echamos de menos los ‘mapas mentales’¹ que permitían dar cuenta del mundo en que vivimos” (Lechner, 2002: 8).

De esta manera, las personas se sienten perdidas al no saber cuál es su nuevo rol dentro de esta sociedad y, por ende, no pueden crear nuevos mapas mentales sobre el mundo y la sociedad en la que viven.

¹ Los mapas mentales son aquellos que nos permitían entender la realidad, con base en ciertas certidumbres y simbólicas que principalmente eran dadas por el Estado.

Tal como lo apunta María Zambrano:

cuando vivimos sobre bases incommovibles, en un cuadro que creemos fijo, el tiempo es ancho y espacioso; los días se suceden con ritmo acompasado y creemos disponer de todos ellos: la vida es un ir hacia adelante con esfuerzo imperceptible o perceptible en forma de goce. Mientras en la crisis no hay camino [...] ningún suceso puede ser situado. No hay punto de mira, que es a la vez punto de referencia (Zambrano, 1996: 38).

Si se acepta que éste es un punto de inflexión en la historia, que estamos marcados por una crisis conceptual, y que en los momentos de crisis las cosas se transforman o tienden a desaparecer, debería haber nuevos referentes sobre los cuales se pudiera explicar la realidad. No obstante, los conceptos se resisten a morir.

Ante esto, a pesar de que los referentes se vuelven vitales para entender la nueva realidad, seguimos usando antiguas categorías (categorías zombis [Beck, 2002]). El efecto es vano, pues dichos conceptos ahora carecen de significado efectivo, no contamos con los códigos adecuados para explicar la nueva complejidad social, las distinciones tradicionales entre izquierda y derecha, economía y política, público y privado parecen ya no decirnos nada.

Christopher Lasch señala que:

hace mucho tiempo que el liberalismo, la teoría política de la burguesía en ascenso, perdió su capacidad de explicar los hechos en el mundo del Estado de Bienestar y de las grandes corporaciones multinacionales; pero nada ha conseguido sustituirlo hasta ahora. Sumido en su bancarrota política, el liberalismo está a su vez en franca bancarrota intelectual (Lasch, 1999: 13-14).

Por ello nos encontramos en una “angustiante orfandad de los códigos interpretativos” (Lechner, 2002: 29), que está produciendo un preocupante estancamiento en el desarrollo de las ciencias sociales.

Es importante tratar de entender lo que pasa, darle sentido a la realidad, construir nuevas o ver de qué forma algunas de las viejas categorías aún nos pueden servir para explicar el momento en el

que vivimos. Logrando primero la comprensión de lo que pasa en el mundo y después asumiendo que hay la posibilidad de cambiar el mundo, entendiendo que la globalización no es un proceso natural ni acabado, se puede entrar en acción.

La modernidad siempre ha exigido un esfuerzo de reflexión por parte de los seres humanos. En la sociedad medieval los puntos unificadores eran la religión, un origen divino que creaba, dirigía y orientaba a la sociedad, y sobre este origen y destino ya definidos construía una sociedad estratificada, por lo que se tenían que tomar menos decisiones y, por lo tanto, fue un periodo que exigía menor reflexión. La modernidad acabó con estos puntos unificadores y los sustituyó por la razón (por lo tanto el orden social se convirtió en un diseño racional del hombre) (Hobbes, 2000), la política (Jokisch, en prensa) y, sobre todo, la economía (Polanyi, 2006). Los cuales podían dar, al parecer, un horizonte no tan difuso, pero que exigía una mayor reflexión sobre el lugar en el mundo que se ocupaba. Sin embargo, fue ante el agotamiento del Estado de Bienestar, principalmente, que se cuestionan estos puntos unificadores de la primera modernidad, y se pierden los simbolismos colectivos que proporcionaba el Estado.

Es sustancial recordar el papel de la economía en la nueva forma de organizar el mundo y cómo ésta fue ganado terreno, traducida en su materialización que es el mercado, tal como la materialización de la política es el Estado. Ante esta pérdida de simbolismos colectivos y la economía como nuevo centro, muchos de los referentes se derrumban y se producen numerosas formaciones de orden, las cuales aparecen sin un “ordenador ordenante” tal como lo señala Rodrigo Jokisch: “hoy la sociedad produce diferentes auto-descripciones, sin embargo, para poder tener efectos de orientación, [...] debe apoyarse en pocas auto-descripciones” (Jokisch, en prensa).

Así, la pérdida del sentido y la orientación produce una falta de normalidad en la vida cotidiana, y a su vez se refleja en el malestar de la población. No es posible vivir sin un punto fijo que oriente a la sociedad, ya que “nuestra necesidad de orientación hace preciso saber dónde nos encontramos realmente, es decir, tener un horizonte fijo sobre el cual se puedan fijar las expectativas, ya que solamente

de esta manera podemos existir socialmente e incluso sobrevivir en general” (Jokisch, en prensa).

Cuestiones definidas como el estudio-trabajo-me caso-tengo hijos-éstos estudian-se especializan más que yo-terminan con un mejor estatus social, ha dejado de ser la normalidad que durante décadas se vivió.

Los seres humanos no pueden tener horizontes tan difusos que no les permitan tener cierta normalidad en la vida (el mundo de vida donde se contienen todas las trivialidades sociales y donde comienza cualquier tipo de comunicación). Estar en un constante estado de indefinición mina la cotidianidad humana, de manera que la sociedad no es posible de ninguna manera bajo condiciones altamente reflexivas.

Las viejas normalidades cotidianas daban certidumbres y creaban horizontes fijos y auto descripciones de la vida cotidiana; sin embargo, estas normalidades no dejaron de tener oponentes, ya que, según ellos, se coartaba la libertad. Así, “las rutinas de antaño, denigradas resentidas por tantos mientras aún conservaban plena vigencia, hoy se han extinguido, llevándose consigo a la tumba esa confianza inspiradora de seguridad” (Bauman, 2005b: 29). Pero sin intentar crear un nuevo punto de equilibrio, sino que más bien se está produciendo un intenso desequilibrio que corroe todas estas normalidades, sin sustituirlas por otras nuevas que permitieran a los seres humanos gozar de su libertad con certidumbres.

Dentro de este nuevo goce de libertad, ya sin las estructuras tan rígidas del pasado, la sociedad contemporánea exige información para subsanar su pérdida de orientación, tanto así que autores como Castells la han denominado la *sociedad de la información* (Castells, 1999).

Ahora, según Danilo Zolo, “las sociedades no tienen más un centro, ya no se dejan describir con la metáfora espacial de la pirámide y tampoco con el modelo del organismo gobernado por uno o más centros vitales” (Zolo, 1994: 40-41). Ante la falta de sustitución de los viejos centros de referencia, la sociedad recurre a la producción de información para tratar de proporcionarse orientación, los sistemas de expertos. Sin embargo, este flujo masivo de información, más que proporcionar orientación, actualiza el problema de ausencia

de información, produciendo más información y así sucesivamente. Solo es un sobre flujo de información sin control teniendo como el gran problema el procesamiento de ésta; ahora lo difícil se vuelve escoger entre la información que sirve y la que no. No obstante, pocas veces sucede esto y se queda en la simple acumulación. Como si la potencia de información o la simple acumulación produjeran por sí solas nuevos puntos de orientación.

Evidentemente este exceso de información y la falta de orientación hacen que la toma de decisiones se vuelva algo del ámbito común. Con el Estado de Bienestar, tomar decisiones no se daba ante tal estado de incertidumbre (como ya se expuso, este orden daba muchas certidumbres, por lo tanto el sujeto no se encontraba en constante riesgo), ya que el valor individual no era cotizado de manera tan alta. De esta forma, “las numerosas posibilidades convierten en un ‘des-orden’ caótico aquello que podría ser comprendido como ‘sociedad’” (Jokisch, en prensa), ante este caos los individuos caen en lógicas anómicas, desarticulando sociedades enteras.

Este des-orden social también desarticula el tejido social y básicamente la confianza, ya que como bien lo explica Luhmann; “donde hay confianza hay un aumento de posibilidades para la experiencia y la acción, hay un número de posibilidades que pueden reconciliarse con la estructura, porque la confianza constituye una forma más efectiva de reducción de la complejidad” (Luhmann, 1996: 14).

Si hay una falta de auto-referenciación en los individuos, difícilmente éstos se podrán reconocer con respecto a la sociedad, la creación de vínculos fuertes necesita de tiempo y de confianza, dos elementos que en nuestros días parecen de los más escasos y de lo que Durkheim ya anunció en la parte final de la *División social del trabajo*.

Uno de los beneficios de la confianza es que cuando se confía en el otro, se aminora la incertidumbre del futuro. Así, “la complejidad del mundo futuro se reduce por medio del acto de confianza [...] La familiaridad y la confianza son, por lo tanto, formas complementarias para absorber la complejidad y están unidas la una con la otra, de la misma forma que el pasado y el futuro” (Luhmann, 1996: 33).

La solidaridad es otro elemento descomplejizador de la vida cotidiana, ya que junto con la confianza puede dar varias certidumbres

sobre el futuro, pero se necesitan narrativas y continuidades en el accionar. La solidaridad o la red de solidaridades, según Bauman, sirvió como una forma de dotar de certidumbre, lo que a su vez producía autoconfianza y seguridad, con lo cual se daban las pautas para poder ejercer la libertad (Bauman, 2001: 38-39). Sin embargo, este elemento fundamental en el funcionamiento social se ha perdido, al proclamar al individuo como el único centro del accionar social, desatomizando el tejido social y proclamando la no sociedad, *marketizando* las relaciones.

Este accionar disuelve los lazos a largo plazo, tal como pasa en toda sociedad de consumo, en la cual el impulso lleva a buscar la novedad y limita la sociabilidad y la reciprocidad. Los sufrimientos se vuelven un asunto del ámbito individual y no del ámbito común como antes, cada quien vive sus propias penas aislándose de los demás, ya se dejó atrás el tiempo en el que el tejido social era tan fuerte que apoyaba a las personas en desgracia, ya fuera por el medio familiar o amistoso, de tipo institucionalizado o espontáneo.

La solidaridad cada vez significa menos, la individualización tiende a derivar en formas anómicas de comportamiento, que a la larga fragmentan aún más las relaciones, lo que es entendible ante el rápido cambio social que no permite crear una adecuación, si es que en cierto momento se pudiera llegar a normalizar esta situación y crear comunidades ante la vertiginosidad del cambio.

Esta vertiginosidad hace que la realidad se fragmente, ya no es ese tiempo lineal en el que se entendía el pasado para saber qué hacer en el futuro. “Vivimos hasta hoy, y de modo cada vez más dramático, el tiempo como una secuencia de acontecimientos, de coyunturas, que no alcanzan a cristalizar en una ‘duración’, es decir, un periodo estructurado de pasado, presente, futuro. Vivimos un *presente continuo*” (Lechner, 1995: 113).²

La primera modernidad estaba delineada por la certidumbre sobre el futuro; no obstante, había una negación y una distancia del pasado debido a que una conciencia total del pasado sería contradictoria con la esencia misma de esta época, que era la constante

² Esta cita considera que la primera modernidad estructuraba el tiempo lineal como pasado, presente y futuro, pero esto es un poco incorrecto debido a la constante negación del pasado en la que se basa este momento de la historia.

producción de cosas nuevas, un mirar hacia el futuro y pensar en el progreso ilimitado, en otras palabras, se rompe con el pasado para desde el presente anticipar el futuro. Así, “en la medida en que se experimente el propio tiempo como un tiempo siempre nuevo, como ‘modernidad’, el reto del futuro se ha hecho cada vez mayor” (Koselleck, 1993:16).

Dentro de la segunda modernidad, el reto del futuro se disuelve debido a la incertidumbre, y el problema es que la gente no puede vivir en un presente continuo que no permite crear ninguna forma de continuidad. La falta de determinación del futuro y la ruptura con el pasado parecería dar la oportunidad de construir el futuro y el presente que quisiéramos; sin embargo, la fragmentación del tiempo lineal no permite planear nada. Es decir, es el futuro indeterminado y el hombre viviendo en incertidumbre.

El estar construyendo la realidad a partir de la nada una y otra vez, el estar reinventado tu identidad, el estar rehaciendo las relaciones, el volver a buscar un lugar en el mundo, no permite construir el tipo de sociedad en la que la gente desearía vivir; la gente necesita ciertas certidumbres, las relaciones sociales solo se desarrollan de esa manera, ante este constante estado de incertidumbre, las comunidades fuertes con arraigo se disuelven una a una, y ahora solo surgen “comunidades”, por llamarlas de alguna forma, efímeras, que responden a una situación muy específica y que no trasciende más, no crea lazos fuertes de amistad, ni reciprocidad.

El problema es que para poder recuperar la certidumbre perdida, las instituciones son el vehículo indispensable, pero para desarrollarse necesitan tiempo, y “el tiempo, sin embargo, es, hoy por hoy, precisamente el recurso más escaso. La aceleración de tiempo produce una carencia de tiempo que asfixia la creación de instituciones” (Lechner, 1996: 11).

Una forma tan fragmentada del presente no solamente se traduce en el campo de la política, sino que las relaciones sociales también sufren sus efectos. El mercado lo complejiza todo, adquiere un carácter ontológico de tal forma que parece adoptar una forma autónoma ante la sociedad, ya que deja de ser el medio para alcanzar los fines que la sociedad busca y se convierte en un fin en sí mismo. “Las dinámicas socioeconómicas parecen haberse escapado al manejo

político, imponiéndose como fenómenos de la naturaleza frente a los cuales no hay alternativa” (Lechner, 1996: 15). Veamos: el mercado y la economía anteriormente eran los vehículos mediante los cuales la gente buscaba satisfacer sus necesidades, ahora parece ser al revés; la gente se encuentra subordinada ante sus movimientos, y ante lo que asume como su carácter ontológico, ya no se puede hacer nada.

El mercado lo trastoca todo, incluso las relaciones sociales parecen adoptar un comportamiento de tipo mercantil, ahora lo importante es la movilidad, por lo tanto, una persona no puede quedarse en un lugar a “invertir su tiempo” en crear capital social,³ desde la premisa de Franklin (*time is money*, el tiempo es dinero), la gente ya no quiere invertir su tiempo en relacionarse y, en resumidas cuentas cuál sería el objeto de tratar de establecer una relación a largo plazo, ya sea amistosa o sentimental, si en cualquier momento se puede cambiar de trabajo o quedarse sin él, con la subsiguiente relegación social. Así lo menciona Sennett: “la presencia temporal en una empresa invita a la gente a mantener distancias” (Bauman, 2005b: 166).

Por ello, la creación de relaciones más sólidas se vuelve cada vez más difícil, en esta sociedad de consumo y de mercado en la cual todo lo nuevo el día de mañana se convierte en viejo. Antes de comenzar una relación siempre se busca una “cláusula de salida”, para no tener que comprometerse a largo plazo. Así, “en el mundo líquido [...] el compromiso, y en particular el compromiso a largo plazo, es una trampa que el empleo de ‘relacionarse’ debe evitar a toda costa” (Bauman, 2005a: 10-11).

En este mismo sentido señala Sennett que “el mercado es demasiado dinámico para permitir hacer las cosas del mismo modo año tras año, o, simplemente, hacer la misma cosa” (Sennett, 2000: 21). Por lo que la sociedad se comienza a manejar de la forma dinámica en la que se conforma el mercado, si esta cadena del consumo exige cambio en todos los ámbitos, entonces hay que aceptar la tragedia.

La *cláusula de salida* se ve como una protección para poder escapar en cualquier momento de una posible relación a largo plazo, que

³ El capital social hace referencia a los sentimientos de simpatía de una persona o grupo hacia otra persona o grupo.

a la larga, en el momento en que termine, pude causar un trauma posrelacional agudo.

Pero las relaciones personales no se pueden manejar como lo hacen el mercado y las cosas materiales: la gente sigue siendo mucho menos volátil que los ciclos económicos. Es así que las relaciones fugaces no producen más que soledad e inseguridad. En este tenor, el temor a que otra persona te deje, de la misma forma que tú lo podrías hacer, implica el evitar a toda costa pensar a largo plazo.

El mercado tampoco produce vínculos de solidaridad, que como se señaló también son vitales para normalizar las relaciones, sino vínculos de competencia inmediatistas. Lo que es más, si la sociedad se maneja cada día más con base en este tipo de organización de tipo mercantil, será muy difícil que se creen desde relaciones sólidas, hasta gobiernos fuertes, ya que éstos se construyen con base en la legitimidad y la gobernabilidad que son consecuencia directa de la fortaleza en las redes sociales.

De esta manera, la falta de sentido y linealidad hace que las personas traten que las relaciones sociales y afectivas sean lo menos comprometidas posibles. Y esto es entendible ya que ¿quién quiere lidiar con problemas personales afectivos aparte de todos los demás que implica vivir en esta época?

La complejidad implica una carga de reflexión, que a su vez no involucra en lo más mínimo profundidad, sino que se basa en la incertidumbre y la falta de horizontes fijos, de puntos de llegada, por lo que evidentemente son sociedades muy reflexivas, en el sentido de su falta de referencialidad con el mundo externo, por lo que muchos buscan “salidas” y se refugian en los videojuegos, en las drogas, en los espectáculos de masas, en los antidepresivos, etc. La gran disolución de los vínculos produce seres cada vez más aislados y depresivos que se resisten a afrontar la cotidianidad precisamente por la complejidad de ésta, las generaciones Prozac, cada vez más depresivas y más inconformes con el mundo.⁴

⁴ Años antes la inconformidad se veía reflejada en un ánimo de cambio en el futuro, no obstante, el ánimo de cambio ha sido frenado, ya pasó la época de las revoluciones y de las utopías, la línea entre izquierda y derecha se difumina al momento en el que las decisiones que se toman están alejadas del control de gobiernos y de los ciudadanos ante la autonomización del mercado.

Así, la supuesta sobrecarga de reflexividad se debe a una complejidad de la realidad en la que la fragmentación de la vida cotidiana y las historias comunes parecen no haber encontrado ecos en políticas gubernamentales serias; es evidente que es un asunto muy subjetivo y que incluso algunos llegan a pensar que las nuevas comunidades por Internet pueden llegar a sustituir a las viejas relaciones cara a cara, o ser el primer paso para dar este salto; no obstante, esto no es así, estas relaciones se quedan en la mera virtualidad y de ahí no se pasa, tal como las “comunidades” antes mencionadas que se remiten a espectáculos de masas o a la solución de problemas pasajeros. “A diferencia de las ‘verdaderas relaciones’, las ‘relaciones virtuales’ son de fácil acceso y salida. Parecen sensatas e higiénicas, fáciles de usar y amistosas con el usuario, cuando se las compara con ‘cosa real’, pesada, lenta, inerte y complicada” (Bauman, 2005a: 13). De la misma forma que son meros eventos temporales y meras angustias, también temporales, las “comunidades” también tienden a ser solo pasajeras.

Las relaciones interpersonales se vuelven fútiles, adoptan lógicas de mercado, tal como lo apunta Bauman siguiendo a Karl Marx, “somos consumidores de una sociedad de consumo. La sociedad de consumo es una sociedad de mercado; todos hacemos compras y estamos en venta; todos somos, de manera alternativa o simultánea, clientes y mercancías” (Bauman, 2005b: 158). Son “relaciones de bolsillo” que se pueden meter y sacar de la bolsa en el momento en que ya no son necesarias.

El estar renovando las relaciones afectivas y sociales una y otra vez parecería un proceso lógico ante el frenesí del consumo. El problema es que es factible ir al centro comercial a renovar tu guardarropa cada temporada; sin embargo, las relaciones sociales y afectivas no son así, las relaciones necesitan tiempo y tiempo es lo que no se quiere invertir. Lo que priman son relaciones espontáneas.

Todo lo anterior trae como consecuencia un sentimiento de soledad que exige ser resuelto, el formar instituciones y formular políticas públicas podrían dar respuestas a este malestar; no obstante, para que éstas se consoliden también necesitan tiempo. Así, la precariedad del tiempo lo trastoca todo; desde las relaciones económicas, hasta las relaciones de tipo laboral.

Sennett señala que “un sentido más amplio de comunidad y un sentido más pleno de carácter, es lo que necesita el número creciente de personas que, en el capitalismo moderno están condenadas al fracaso” (Sennett, 2000: 142). Pero ¿qué es el carácter? El carácter es la lealtad y el compromiso mutuo, “bien a través de la búsqueda de objetivos a largo plazo, bien por la práctica de postergar la gratificación en función de un objetivo futuro” (Sennett, 2000, 10).

Si las relaciones se fincan en la espontaneidad del momento, ¿cómo compartir objetivos futuros? ¿Cuál sería el sentido? En la medida en que no se busquen salidas a todos los problemas anteriores, las personas seguirán subordinadas al mercado y no tendrán la posibilidad de hacerse cargo de sus propias vidas. Por el momento solo hay pequeños destellos que parecen iluminar un poco el panorama, como es el hecho de que las personas se empoderen y comiencen a luchar de forma más autónoma, también es cierto que estos destellos no parecen ser suficientes (por lo menos en este momento) para comenzar un cambio sustancial en la forma en que estamos viviendo.

Por el lado de la teoría, si bien cada día aparecen nuevos pensadores en los distintos campos de las ciencias sociales y humanidades, las salidas parecen no estar claras; por el momento son salidas discordantes y difusas, ya que de la misma forma que la globalización, la pérdida de los referentes y la consiguiente incertidumbre, está marcada desde distintas aristas que tiene varios puntos unificantes, pero son difíciles de definir, y más si las soluciones parecen ir en sentido inverso al ritmo del mercado. Y otro elemento que dificulta esta búsqueda es que el presente continuo sigue sin permitir valorizar el pasado y peor aún, no permite pensar el futuro, ya que este se convierte en abierto e indeterminado.

El pensar ciertas lecciones del pasado como alternativas no implica pensar que todo pasado fue mejor, ni siquiera es un discurso reaccionario, pero ahora lo que se intenta es desvalorizarlo totalmente. Tal como inteligentemente lo señala Christopher Lasch, “en lugar de considerarlo un estorbo sin utilidad alguna, veo en el pasado como un tesoro político y psicológico del cual extraemos las reservas (no necesariamente como ‘lecciones’) que necesitamos lidiar con futuro” (Lasch, 1999: 18). Ante una sociedad que ve en el

pasado una actitud sentimentaloides, ya que la devaluación cultural del pasado se hace más evidente ante los rasgos narcisistas a los que no les “interesa el futuro, en parte debido al poco interés que tienen en el pasado” (Lasch, 1999: 17).

Por ello, lo importante es, sin dejar de valorar las categorías que por muchos años permitieron analizar la realidad, pensar nuevas categorías o referentes, que permitan dar cuenta de lo que pasa. El enfoque multidisciplinario es lo que prima para entender la realidad: ¿cómo entender la globalización sin entender la economía, la política, la democracia, las relaciones internacionales, el derecho, la filosofía, etc.? Ha habido estudios visionarios como los de Lechner en Chile, la Encuesta Nacional Sobre Malestar Social en México, aplicada en 2002 por Flacso, algunos trabajos de la CEPAL en América Latina que han comenzado a dar la pauta sobre estos problemas; sin embargo, la implementación en políticas públicas todavía no está consolidada.

Si bien es cierto que toda investigación no puede estar ajena a la rapidez del cambio y, por ende, la aparente imposibilidad de la construcción de las categorías fijas, tal como a las que las ciencias sociales y las humanidades estaban acostumbradas.

Ralf Dahrendorf se pregunta la manera en la que podríamos construir estructuras perdurables, en este mundo fluido, y la respuesta que encuentra es el “recuperar el valor de lo perdurable” (Dahrendorf, 2005: 108). Lo cual no implica, como antes se destacó, que no todo lo viejo debe perdurar pero tampoco se debe desvalorizar. Por ello no es posible dejar de edificar proyectos a largo plazo, ya que pensar que nada tiene sentido ante la imposibilidad de fundar categorías fijas sería como entrar en una especie de parálisis permanente en donde la posmodernidad parecería haber ganado la batalla.

EL SUJETO A LA DERIVA

El sujeto se sobrecarga de expectativas; no obstante, no existen las condiciones estructurales necesarias para que el individuo se desarrolle. Es decir, no hay instituciones que puedan dar ciertas certidumbres o que permitan el empoderamiento de los individuos, y las sociedades como las latinoamericanas que conviven entre una

organización holista que cada vez se desdibuja más, y una individualista que no acaba de consolidarse; en términos de Durkheim, nuestra sociedad estará atrapada entre la solidaridad mecánica y la orgánica.

Por lo tanto, el problema viene dado desde dos visiones: 1) por un lado las instituciones no dotan de todas las condiciones necesarias para que las personas puedan cumplir con las expectativas que la segunda modernidad les exige, como podría ser el otorgamiento de apoyos a nivel masivo como es el caso de los microcréditos, una educación que fomente actividades empresariales inventivas propias; 2) por el otro lado, la sociedad, a pesar de mostrar ciertos síntomas de corrosión, como es la pérdida de la solidaridad y de la confianza, tampoco deja que las personas se individualicen totalmente.

Todo lo anterior crea procesos contradictorios y diferenciados de falta de autoreferenciación, pero a su vez, como todo proceso social necesita, ya sea comunitario o individualista, de elementos que sirvan de guía para la formación de vínculos comunes.

La complicación es que no hay canales adecuados por los cuales la persona pueda tener una participación más efectiva en la toma de decisiones o por los cuales se puedan crear estos vínculos comunes. Los canales institucionales se encuentran cerrados a un vínculo directo con el individuo, o imposibilitan las relaciones entre individuos, pero al mismo tiempo tampoco ofrecen respuestas sin su participación. En este sentido, hay un doble juego anómico en el cual el individuo se ensimisma pensando que no necesita participar, pero al mismo tiempo resiente esta falta de participación en la no creación de espacios públicos en los cuales pueda resolver los problemas de la cotidianidad.

Los espacios públicos son vitales para el desarrollo del ser humano como tal, como ser humano, de la forma en que Hannah Arendt lo entiende en *La condición humana*, “la esfera política surge de actuar juntos, de ‘compartir palabras y actos’” (Arendt, 2005: 224). Este compartir crea un espacio entre los participantes mediante el cual pueden encontrar su ubicación en todo tiempo y lugar. *La polis* se manifiesta como ese espacio de aparición, y los seres humanos dejan de existir como cosas inanimadas.

Arendt es una férrea opositora del privatismo que tiende a primar dentro de nuestras sociedades modernas, y más aún posmodernas (es evidente que la pensadora alemana nunca habló de las sociedades posmodernas, pero si ella estaba en contra del privatismo dentro de la organización moderna, en estos tiempos de posmodernidad en donde este individualismo negativo ha sido acentuado, es evidente que ella sería la primera en levantar la voz), “la privación de lo privado radica en la ausencia de lo demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera” (Arendt, 2005: 78). El hombre se ensimisma y queda atrapado en su propio espacio sin manifestarse, sin que medie la palabra y el discurso, que tan importantes son para crear referentes y dar certidumbres.

Y esto solo se puede dar en el espacio público, que es el de la actividad política, y ésta “consiste en producir y reproducir las representaciones simbólicas, mediante las cuales estructuramos y ordenamos a ‘la sociedad’” (Lechner, 2002: 25).

Este ordenamiento de la sociedad debe ser traducido en cambios institucionales que se puedan adaptar a los cambios sociales que están sucediendo. Un ejemplo sería que, ante la disolución de la familia nuclear,⁵ hace falta una gran red de guarderías donde se pueda proveer de afecto a los niños tal como lo hacía de tiempo completo la madre.

En este sentido, la toma de decisiones necesita forzosamente del sistema de la acción, el cual “consiste en el entrelazamiento de dos distinciones: la distinción entre medio y fin y la distinción entre causa y efecto, o sea, la distinción ‘en caso de/entonces’. Necesitamos una acción comprendida como el entrelazamiento de la causalidad y la racionalidad de los fines, para poder actuar como hombres dentro de la cotidianidad” (Jokisch, en prensa).

En estos momentos llevar a cabo el entrelazamiento medio-fin o causa-efecto se vuelve cada vez más difícil ante la vertiginosidad del cambio; es así, que la complejidad de la realidad no permite situar a los hombres dentro de la cotidianeidad.

⁵ La clásica formación del padre como el proveedor económico, la madre como la proveedora de afecto y los hijos.

Antes el estudio podía dar ciertas garantías de movilidad, ahora una carrera universitaria no produce esta certidumbre, “*el sistema educativo ha perdido su función distribuidora de estatus en la década de los años setenta*. Un nivel educativo por sí solo ya no sirve para obtener una determinada posición profesional ni unos ingresos y prestigios determinados” (Beck, 2002b: 192). Es ante estas cosas que hay que estar conscientes de que la realidad es otra.

Por ello es muy importante tratar de volver a ubicar a la sociedad en una lógica de cotidianeidad entre medios y fines, aunque éstos puedan volverse más flexibles, ya que parece que no se recuperará el entrelazamiento tan fijo que antes se daba.

También es preciso pensar que el trastrocamiento de todo el entorno por parte del mercado y su estatus cuasi ontológico no es motivo para asumir que las cosas deben quedarse como están, sino al contrario, hay que tratar de repensar las categorías volviéndolas más flexibles.

La sociedad altamente abstracta en la que vivimos “solamente puede ser comprendida si desarrollamos los conceptos y términos adecuados como para ‘dominar’ el mencionado crecimiento de la abstracción” (Beck, 2002b: 33).

Antes que nada se debe comenzar a pensar cómo imponer ciertos límites a los mercados, para poder dar seguridades institucionales a las personas. Esto puede comenzar a dotar de continuidad a la sociedad ante la crisis de proyectos. Hay que crear nuevas ideas y entender lo sucedido, lo que ha funcionado y lo que no, para dar sentido a la realidad.

Pero la creación de nuevas ideas es una tarea cada día más difícil, en este momento parece haber un pensamiento único omniabarcante el cual hace que las ideologías pierdan sentido ante lo poco que se puede hacer para fomentar el cambio, “ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ídolo ni tabú ni tan solo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío” (Lipovetsky, 2002: 9-10). Y esto es entendible ya que las reformas tienen cada vez menos sentido ante su poco impacto en el bienestar social. Es así que “en nuestros días, cunde la sensación que el estado de las cosas existente sería un hecho natural frente al

cual no hay alternativas” (Lechner, 2002: 8). Tanto así que “un falso realismo pretende prescindir de todo discurso ideológico” (Lechner, 2002: 9).

Estas reformas se orientan hacia las meras reglas y normas, que si bien son necesarias e incluso indispensables para la existencia de lo social, ya que en virtud de su auto-referencialidad, generan procedimientos y mecanismos para su autoproducción y auto-reproducción, éstas no son más que un medio al servicio de fines; por eso, ya no es posible contentarse solo con garantías constitucionales y jurídicas.

Es necesario analizar el contenido social y cultural de la gobernabilidad contemporánea, una gobernabilidad que se ha convertido en “supermercado político” y que ha desembocado en la expresión de la informalidad política, o subpolítica para otros. Donde las demandas se salen del ámbito de la política y quieren adquirir otro cauce más allá de ésta, apegándose al ámbito privado sin recibir las respuestas adecuadas, creando espacios vacíos que cada vez son más difíciles de llenar.

Resituamiento

- a) El utilizar las distinciones y redimensionar las escalas sirve para orientar el análisis, es decir, hace que no erremos el rumbo ante una sociedad que se encuentra sobrecargada de información, la cual produce tantas auto-descripciones que hace que nos perdamos en un santiamén e impide establecer estrategias ya sea a mediado o a largo plazo.
- b) Los mapas políticos tienen pretensiones omniabarcantes, y si bien hay que pensar globalmente, también hay que crear mapas pequeños que pueden ser más útiles para abarcar la complejidad social en la que se vive, y situar los análisis en los distintos niveles para tener un mayor alcance.
- c) La simbolización de la realidad es otra cuestión vital para comprenderla, ya que por medio de ésta entendemos, tanto lo real como lo posible. Tal como se ha apuntado, el debilitamiento del Estado causó una erosión generalizada de los símbolos mediante los cuales se orientaba la sociedad. Y ante esta falta de densidad simbólica es muy difícil que la política se vuelva a resituarse en el orden colectivo.

- d) Esta pérdida simbólica produce una cortina de humo ante los asuntos centrales a los que debería orientarse la política, la sobre fragmentación de la demanda opaca la jerarquización de los problemas y no permite resolver las demandas que deben ser prioritarias para dar una mejor conducción y certezas a la sociedad.
- e) Todo lo anterior está trastocado por la aceleración del tiempo y la pérdida del espacio, la planeación a futuro se muestra como una cuestión fútil ante la rapidez del cambio y todo lo que se planea parece desvanecerse de un momento a otro ante la inercia del presente. La noción del espacio se ha perdido, al trastocarse el lugar por excelencia de la política que era el Estado, los flujos de mercancías, capitales e información traspasan todo límite y los límites territoriales dejan de tener sentido.
- f) La sobre fragmentación de la realidad no permite formar relatos, los metarrelatos se han perdido, desde la primera modernidad se dio una ruptura con el pasado, pero se tenía certidumbre sobre el futuro, ahora el futuro fluctúa en la incertidumbre y no permite dar explicaciones ordenadas de la realidad.
- g) Por último, la tecnificación de las decisiones políticas ha acotado la racionalidad al convertirla en una mera cuestión pragmática (que da por consecuencia una pérdida de la perspectiva) y, peor aún, un espacio al que las personas parecen no poder tener acceso debido a su supuesta complejidad. Lo anterior reduce la creación de teorías y de campos semánticos novedosos mediante los cuales se pueda tener un redimensionamiento de los problemas.⁶

⁶ Estas últimas reflexiones hubieran sido imposibles sin que Norbert Lechner me descomplejizara la realidad en *Las sombras del mañana* (2002).

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDETT, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós. 2005.
- BAUMAN, Zygmunt (2001). *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2005a). *Amor líquido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2005b). *Vidas desperdiciadas. Los parias de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BECK, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash (1997). *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- BECK, Ulrich (2002). *Poder y contrapoder en la era global*. Madrid: Paidós.
- BECK, Ulrich (2002a). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- BECK, Ulrich (2002b). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BECK, Ulrich (2002c). *Libertad o capitalismo: Conversaciones con Johannes Williams*. Barcelona: Paidós.
- CASTELLS, Manuel (1999). *La era de la información*. México: Siglo XXI.
- DAHRENDORF, Ralf (2005). *En busca de un nuevo orden. Una política de libertad para el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- GIDDENS, Anthony (1993). *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GIDDENS, Anthony (2001). *Un mundo desbocado: Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- HOBBS, Thomas (2000). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.

- INGLEHART, Ronald (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- JOKISCH, Rodrigo (en prensa). “¿Cómo observar la sociedad? Apuntes desde el punto de vista de la metodología de las distinciones y de una teoría de la sociedad culturalista-operativa”.
- KOSELLECK, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- LASCH, Christopher (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.
- LECHNER, Norbert (1995). *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- LECHNER, Norbert (1996). “Las transformaciones de la política”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 58, núm. 1 (enero-marzo).
- LECHNER, Norbert (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: LOM.
- LIPOVETSKY, Gilles (2002). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, Gilles (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- LUHMANN, Niklas (1996). *Confianza*. Barcelona: Anthropos.
- LYOTARD, Jean-Francois (1984). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- POLANYI, Karl (2006). *La gran transformación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SENNETT, Richard (2000). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- VATTIMO, G. et al. (1990). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- ZAMBRANO, María (1996). *Persona y democracia*. Madrid: Siruela.
- ZOLO, Danilo (1994). *La democracia difícil*. México: Alianza Editorial.

Capítulo 5

Raíces contra la incertidumbre

CARMEN MILLÉ
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM,
Centro de Respuestas Educativas y Comunitarias, A.C., CRECE

INTRODUCCIÓN

Haber perdido las certezas en la segunda crisis de la modernidad, lapso del que según P. Wagner (1997) estamos emergiendo en estas últimas décadas de fin y principio de milenios, nos puede provocar una sensación de mayor libertad de elección, una más amplia capacidad de percibir los logros como propios, una mayor distancia con limitantes y condicionamientos para todos aquellos que se hallan entre los que tienen la capacidad de escoger y el tiempo para reflexionar. Pero también remite a altos niveles de incertidumbre. En efecto; en el pasado, el escaso repertorio de formas de comportamiento, de interrelación social, de perspectivas de vida o vocación, así como de selecciones cotidianas de arreglo o entretenimiento, podía ser percibido como demasiado limitado o estrecho. Pero la falta actual de límites, definiciones o valores generalizados puede provocar inseguridad, ansiedad. Adicionalmente, participar en una multiplicidad de círculos de adscripción hace difícil determinar cuál de ellos predomina como marco de pertenencia, que permita definir la identidad, el: “Yo soy...” ante sí mismo y ante los demás.

Esa ausencia de límites orilla a la búsqueda de marcos definidos, en un proceso de construcción de nuevos anclajes, de raíces, que

siguiendo a P. Wagner (1997) denominaremos re enraizamiento. Por ese proceso, numerosas personas generan diferentes formas de reacción, que les proporcionan un lugar preciso que ocupar en el mundo. Entre esas manifestaciones de re enraizamiento destacaremos las dependencias, que para algunos es la única vía que avizoran. La persona dependiente construye su vida alrededor de la búsqueda y la administración de la sustancia, o se concentra en el desarrollo de un mismo patrón de comportamiento que le completa su jornada y, a la par, le proporciona una definición de sí.

Cuanto más se interne en su dependencia, la reiteración de ese mismo comportamiento limitará su capacidad de acción y de interrelación, y levantará mayores dificultades para encontrar otros caminos, desarrollar otras raíces que eviten los resultados adversos y los riesgos asociados a las dependencias, para sí, su entorno y su grupo social. En este trabajo no analizaremos esos efectos adversos, sino que destacaremos que el comportamiento de dependencia es una de las reacciones ante las características de la sociedad actual, en el que la persona o grupo que lo desarrolla encuentra algo que requiere: una forma de organizar su vida mediante una rutina definida, la previsibilidad de ciertas sensaciones, una puerta de escape a la ansiedad, una posibilidad de olvido, un rasgo de identificación o de pertenencia con un conjunto de personas que lo aleje de la necesidad de elección y la incertidumbre.

Reconocer las dependencias como reacción, dentro del proceso de re enraizamiento, explicaría la frecuencia con que se presentan en la actualidad. A la par, comprenderlas de esta manera pone de relieve que, si se las desea acotar, no es suficiente dar atención o reducir los síntomas; es indispensable dirigirse a los rasgos sociales y las condiciones del sujeto que las propician.

Estas condiciones se presentan no solo en los países centrales, sino también en los periféricos. Habrá rasgos específicos en nuestro país que no son tan notables en los países centrales; el significado de la migración a los países centrales no será el mismo que el que percibimos en nuestra frontera norte, y menos aún en la del sur; la infraestructura, la legislación, los servicios generados para paliar los problemas, el mismo discurso que los encubre o los posiciona, son diferentes. Pero, sin olvidar esas diferencias que nos permiten seguir

hablando de sociedades y estados nacionales, podemos detectar una multiplicidad de elementos comunes, de entrecruces y entramados, que parten y atraviesan lo político, lo económico, lo cultural y lo social, que demuestran que compartimos un mismo mundo y una misma sociedad. Por eso, J.J. de Carvalho (1995: 134) propone a los investigadores latinoamericanos que analizan la cultura que “la complejidad contemporánea se interprete a partir de categorías de simultaneidad, superposición e interrelación”.

Analizaremos, en primer lugar, cómo los procesos de dependencia son propiciados por condiciones de la sociedad, entre las que destacaremos, por una parte, la ambivalencia generada por la proliferación de las antinomias de las que se reconocen ambos polos, sin poder desechar ninguno de ellos. Entre éstas, se utilizará como eje conductor la que se da entre independencia y dependencia. El segundo elemento es la falta de definición de los marcos de adscripción que la sociedad ofrece a sus miembros.

A continuación, presentaremos una de las tareas a las que se enfrenta el sujeto: la construcción de un centro que organice los distintos ámbitos o dimensiones en los que se desenvuelve. Se pasará luego a considerar la diversidad de manifestaciones de dependencia que están presentes en nuestro momento histórico, concluyendo que tales dependencias se desarrollan como un tipo de enclaves, de raíces, ante la incertidumbre.

Por último, ante la necesidad de estrategias que ofrezcan tales raíces, a través del fortalecimiento de los marcos de pertenencia, mediante la movilización social y el desarrollo de condiciones favorables para el auto control personal sobre la vida, se destacan elementos de una intervención desarrollada en México y algunos de sus avances.

ELEMENTOS DE LA SOCIEDAD QUE PROPICIAN LA INCERTIDUMBRE

La dificultad de definir la sociedad actual, para P. Wagner (1997: 16), es un rasgo observable en el presente desde los inicios de la modernidad: “la ambigüedad y la ambivalencia [...] son inherentes

al proyecto Moderno”. Esta afirmación es fundamentada en una periodización de la modernidad, que cubre tres lapsos. La transición entre ellos da lugar a crisis, y estaríamos viviendo en los años de fin y principio de milenio los intentos de salida, de *re enraizamiento*, de la segunda de esas crisis.

En esos periodos de crisis se observa una acentuación de la ambivalencia, ante la cual se generan reacciones de búsqueda de certidumbre. Afirma Wagner que

a lo largo de los dos primeros decenios después de la segunda guerra mundial, se alcanzaron [...] una creciente estabilización de la conducta social y la eliminación de ambigüedades respecto a las situaciones y las expectativas sociales (1997: 179).

Los éxitos de este tipo de modernidad radicaban en que había sido capaz de llevar, desde los desarraigos y las incertidumbres de las postrimerías del siglo XIX, a una nueva coherencia entre prácticas y orientaciones. Pero en esta aparente estabilidad se van dando elementos que provocan la crisis de la *modernidad organizada*. Wagner acepta que hubo un colapso parcial de los acuerdos establecidos socialmente, que

desembocan en una gran convulsión social [...] la de la segunda gran crisis de la modernidad [...]. Esta crisis incluye fuertes tendencias hacia la desconvensionalización y la pluralización de las prácticas y entraña la pérdida del conocimiento operativo de las capacidades de acción colectivas que se hallaban al fondo de la organización de las prácticas sociales (1997: 209).

Las prácticas asignativas y autoritarias pierden la estructuración, con lo que se entra en una *crisis de representación de la sociedad*.

Tal es el periodo en el que vivimos actualmente, denominado por Wagner (1997: 51) *modernidad liberal ampliada*, en la cual “la diferencia y la pluralidad, la sociabilidad y la solidaridad” pasan a ser los conceptos clave. Pero, al mismo tiempo, “la formación de identidades sociales se ha convertido en un proceso abierto y crecientemente precario y la erosión de las fronteras antes seguras lleva a una reformulación de los problemas de delimitación y de inclusión”. Este

proceso trae consigo la desaparición de muchas de las certezas que contribuían a dar fundamento y cohesión a la sociedad; y sentido y pertenencia a sus miembros.

En nuestros días, son muchos los que buscan marcos de pertenencia que les proporcionen sentido y definición clara de prioridades y valores. Esto lo logran de diferentes formas, entre las cuales están las orientaciones religiosas y nacionalistas, que les brindan parámetros de comportamiento o creencias a través de los que pueden desenvolverse sin tener que cuestionarse acerca de su actuar, acerca del significado de la vida, ni acerca de la delimitación de su identidad social.

Ninguna de tales demostraciones puede ser considerada como solución para la sociedad en su conjunto, sino más bien como formas de *patologías o fenómenos de crisis*, que se evidencian en caso de *perturbaciones en la reproducción de los componentes estructurales del mundo de la vida*, y que Habermas describe en la *Teoría de la acción comunicativa* (1987). En otras ocasiones, tales formaciones sociales hacen uso de rasgos novedosos de la época actual, como los neotribalismos y las comunidades virtuales. A la par, hacen visible y destacan la existencia de esa *pérdida de sentido* en el campo de la reproducción cultural y de *anomia* en la integración social, que también señala J. Habermas.

ANTINOMIAS, CARACTERÍSTICAS DE LA SOCIEDAD ACTUAL

Lo que es típico y novedoso de estas últimas décadas es la facilidad en que concebimos como posible la presencia de conceptos antinómicos. Jameson destaca las antinomias que existen

entre lo racional y lo irracional (y todas las oposiciones satélites: primitivo versus civilizado, macho versus hembra, Oeste versus Este, a las que servía de fundamento) [...]. Una multiplicidad de niveles se abre entonces, que no puede asimilarse a la racionalización weberiana, al pensamiento instrumental, a las reificaciones y represiones de lo estrechamente racional o conceptual. Se lo debe caracterizar por su heterogeneidad (Jameson, 1995: 23).

La posibilidad de elección que cubre todas las variaciones que van desde una forma de vida apegada a la repetición de tradiciones, usos y costumbres añejos, hasta la ruptura cotidiana de cánones —sin que esto provoque escándalo— pasa por una diversidad de rasgos que dificultan la formación de perfiles claros que diferencien a los que los componen en segmentos, con distinciones que vayan más allá del sexo, el ingreso familiar o los antecedentes educativos, como lo han demostrado en México diversos estudios sobre el consumo de bienes culturales (García Canclini, 1999; García Millé, 1995.)

Se analizarán dos antinomias que resultan de relevancia para el tema a tratar.

Orden-caos

Desde los fenómenos que estudian las ciencias presuntamente *duras*, como la física, las matemáticas o la biología, podemos rastrear el reconocimiento de la situación de incertidumbre como algo presente y observable. Los procesos de desarrollo previsible de los cuales se pueden extraer tendencias definidas, fórmulas fijas y leyes inamovibles, han perdido en las últimas décadas su carácter de prototípicos, para que la ciencia y sus postulados se acerquen a la definición de la indeterminación: el caos (Prigogine, 1994), la complejidad (Tabor, 1989). Estas formaciones son retomadas por los teóricos de las ciencias sociales (Morin, 1994; Giddens, 1996; Bauman, 1996), quienes las aplican para describir la sociedad. Junto con la pérdida o abandono de los grandes relatos, de la verdad absoluta, de la realidad aprehensible, entonces, aparece el cuestionamiento de los procesos unicausales, la destrucción de la segura senda hacia el progreso o el reinado de la razón, como lo describen Alexander y Sztompka (1987) y Christopher Lasch (1991).

Por otra parte, la imposibilidad de determinar dinámicas unívocas, resultados previsible, desalienta el compromiso. En palabras de A. Touraine (1998: 20): “Se acaba el tiempo del orden; comienza el del cambio, como categoría central de la experiencia personal y la organización social”.

Libertad-sometimiento, independencia-dependencia

Destacaremos otra antinomia básica para el desenvolvimiento social, entre los conceptos libertad-sometimiento, que puede asimilarse a independencia-dependencia. Aquí, junto con P. Wagner, estamos concibiendo la libertad como *autonomía*, rasgo relevante en las condiciones modernas, en las que se dispone de la capacidad y la obligación de darse a sí mismo las reglas de su propia vida, aunque éstas siempre se generan desde un marco histórico, en el que se presenta la vida social humana y que sirve de vehículo para la “autodeterminación. Nadie fundamenta las reglas en la nada, en una especie de vacío” (Wagner, 1997: 17).

Al analizar la sociedad actual, es preciso considerar ambos polos, tanto la libertad-independencia como el sometimiento-dependencia, ya que el ser humano requiere de ese capullo protector, como denomina Giddens (1996) a la seguridad básica que aportan las rutinas, estereotipos, hábitos, normas sociales y costumbres, que facilitan la interrelación.

Estas formas a que se recurre para relacionarse en la vida cotidiana limitan el desarraigo mediante una constante acomodación de la identidad personal, que se incorpora a una definición (ya no adscriptiva y natural sino propia) de la identidad colectiva. Se trata de un proceso permanente, que no todos logran sin conflictos, para equilibrar la independencia (desarraigo), con la dependencia (definición y pertenencia.)

La falta de certeza lleva consigo una sensación de riesgo, que se cristaliza a través de las amenazas que se dan en el ámbito estructural, macro (crisis financieras, absorción de empresas locales por transnacionales, fusiones de corporaciones, catástrofes nucleares, cambio climático); pero también están aquellas que impactan en lo individual (enfermedad, violencia, inseguridad, dolor, desempleo, desprotección, adicciones.)

En palabras de C. Lefort:

Quando se le concibe como independiente, el individuo [...] no gana ninguna nueva certeza en sustitución de la antigua [...]. Está, además, condenado a sentirse atormentado por una inseguridad interior [...] se le ha despojado de seguridad respecto de su identidad —de la seguridad

que antes parecía extraer de su ciudad, de su situación social o de la posibilidad de coordinarse con una autoridad legítima (1988: 180).

NUEVAS FORMAS DE PERTENENCIA E INTERRELACIÓN

Son diversas las manifestaciones de esa búsqueda de seguridad y pertenencia por las que algunos miembros de la sociedad actual optan y que les permiten enfrentar la inseguridad que provocan las antinomias. Estas reacciones de respuesta a la crisis en la representación social pueden presentarse como formaciones que ya se conocían y que asumen una nueva fuerza, y características peculiares, como los neo tradicionalismos y neotribalismos. Pero también como formas de interrelación que comienzan a evidenciarse a través del uso de aparatos tecnológicos, las redes sociales virtuales, el *chatteo*, el intercambio por correo electrónico.

Neo tradicionalismos

La disyuntiva entre conservadores y quienes promueven la liberalización de las conductas es solo otro ejemplo de las antinomias que habíamos comentado: ambos extremos son aceptados e introducidos entre el repertorio de las posturas socialmente posibles, de manera semejante a lo que se presenta en varios ámbitos de la vida. Pero, por lo mismo que la falta —y búsqueda— de marcos definidos es dolorosa, numerosos son los que pretenden el regreso al pasado, a la seguridad de las ataduras en las que se reconocen los vínculos de dependencia y cohesión grupal. Se trata de una visión idealizada de lo perdido, en la que se depositan todas las virtudes y ninguno de los defectos.

Este *deseo ahistórico*, como lo denomina A. Touraine, de revitalizar costumbres perdidas, se lleva a cabo solo por grupos que basan su cohesión en su diferencia con el resto de la sociedad y que, en los casos más extremos, se marginan y evitan los contactos e interrelaciones. Otras manifestaciones de neo tradicionalismo, como los localismos, nacionalismos y fundamentalismos, demostrarían también un tipo de fragmentación que se opone a la homogeneización.

Nuevas redes, nuevas tribus

Este nuestro mundo parece alejarse cada día de aquella preconizada como inevitable, homogénea y estable aldea global, para acercarse más bien a un mosaico con fronteras y dibujos cambiantes, suma de una infinidad de villorrios, constituidos alrededor de ciertos rasgos o elementos, tanto geográficos, culturales y étnicos como de especialidad, campo de interés y preferencias.

Así, surgen agrupaciones que permiten que se perciba cierto grado de cohesión, como también una sensación de pertenencia, y sustituyen los marcos de adscripción amplios, que abarcaban estratos socioeconómicos o culturales bien definidos y que permitían solo leves grados de variaciones individuales entre quienes participaban. Las nuevas redes operan

a través de condensaciones. Se organizan tribus más o menos efímeras que comulgan en cuanto a valores minúsculos y que, en una danza sin fin, se entrechocan, atraen, repelen, en una constelación de contornos tenues y perfectamente fluidos (Maffesoli, 1993: 97).

La misma fluidez de contornos permite entrar y salir de tales *tribus* sin que se desmorone la definición de identidad personal de sus miembros, puesto que cada una de ellas representa solo uno entre los múltiples ámbitos en los que cada cual se desenvuelve. Por eso dice M. Maffesoli que esas *tribus* se sustentan en *micro valores* éticos, religiosos, culturales, sexuales, productivos, que constituyen el fundamento de la interrelación. De esta manera, en esas pequeñas redes, se facilita la vinculación y se crea el requerido ambiente afectivo, que fortalece el sentido de pertenencia. Pero al mismo tiempo, es preciso en lo individual dar coherencia a esa multiplicidad de redes en las que se interviene, lo que incrementa la incertidumbre.

Nuevas tecnologías como sustento a la interrelación

La existencia de las comunidades virtuales sigue la misma tendencia a la desterritorialización que evidencian otras agrupaciones, como los grupos de ayuda mutua, que también constituyen redes al reunirse alrededor de rasgos, problemas e intereses compartidos, más que

por hallarse en una misma ubicación geográfica. Esas redes virtuales parecen ser de especial relevancia para los jóvenes, muchos de los cuales están conectados la mayor parte del día, manteniendo al tanto a sus contactos sobre lo que están realizando, cómo se sienten, qué tienen ganas de hacer y hasta de detalles acerca de cómo se vistieron o peinaron. Todas estas nuevas redes pueden fortalecer la cohesión de algunas familias extendidas, grupos de amigos, comunidades, barrios, universidades visibles e *invisibles* (Bateson, 1992), tanto cuando facilitan el intercambio de información, de avances de proyectos de investigación, como cuando comparten logros, proponen soluciones a problemas de estudio, preservan o recrean tradiciones y sirven así de lazo para afianzar la vinculación y la pertenencia.

Esto, por supuesto, no implica la desaparición de la interrelación cara a cara en la vida social contemporánea, sino la asimilación de una serie de rasgos, nuevas formas, espacios físicos y sitios virtuales, que se hacen cada vez más frecuentes y ocupan porciones cada vez más amplias de las vinculaciones sociales.

EL MOMENTO ACTUAL, DESDE EL SUJETO

Son numerosos los abordajes teóricos que en las últimas décadas han redimensionado al sujeto. Como afirma A. Touraine, quien dedicó una de sus obras a este tema:

El mundo moderno está cada vez más repleto de referencias al Sujeto [...]. El Sujeto es la voluntad de un individuo de comportarse y ser reconocido como actor [...]. Hay que hablar [...] de un nuevo paisaje cultural y social en el cual la noción de Sujeto ocupe el lugar central que correspondía en el paisaje antiguo a la de Sociedad (Touraine, 1998: 47).

La preeminencia otorgada al sujeto viene acompañada con el reconocimiento de las dificultades en la definición de la identidad, que se han destacado en los análisis desde la década de 1970 y continúan recibiendo atención en este milenio. Dentro de este reconocerse como sujeto, la pluralidad de círculos de pertenencia que constituyen la vida puede dificultar los esfuerzos por encontrar un centro, dar

una visión coherente de quién se es. Dado que no se ofrece una cosmovisión compartida por amplios segmentos de la sociedad, que organice y jerarquice valores y metas, es preciso que el sujeto opte también por construir sus prioridades. En palabras de Morin (1994: 440): “Debemos aprender a vivir con la incertidumbre”.

EL SUJETO ANTE LOS PROCESOS QUE ACENTÚAN LA INCERTIDUMBRE

Desde el sujeto, la incertidumbre que ya hemos descrito como uno de los rasgos presentes en esta fase de la modernidad se demuestra, según A. Melucci (1999: 85), a través de tres procesos sociales fundamentales: diferenciación, variabilidad y exceso cultural:

“Diferenciación... los ámbitos de las experiencias individuales y sociales se multiplican y cada uno de estos ámbitos se organiza conforme a lógicas, formas de relaciones, culturas, reglas diferentes”. La diferenciación, en consecuencia, no se demuestra en la segregación en estamentos, clases, estratos, sino en la falta de homogeneidad de valores, conceptos morales, formas de vida, aspiraciones, expectativas; la diversidad se presenta dentro de los miembros de un mismo grupo y familia y las combinaciones individuales debilitan el reconocimiento de marcos de pertenencia compartidos.

“Variabilidad... se refiere a la velocidad y a la frecuencia del cambio. Un sistema es complejo porque cambia frecuentemente y se transforma velozmente [...] se refiere [...] a la diferenciación de los tiempos de experiencia”. El cambio, la inestabilidad del tiempo y el espacio, de lo que nos rodea, ha pasado a ser una de las constantes de nuestro mundo. Es por eso que, como indica A. Giddens (1991: 114) “Buscamos anclas para permanecer y dudamos de nuestra biografía [...] el individuo debe construir y reconstruir la casa propia, frente al cambio vertiginoso de los acontecimientos y de las relaciones”.

“Exceso cultural. Es la ampliación de las posibilidades de acción que rebasan ampliamente la capacidad efectiva de acción de los sujetos” (Melucci, 1999: 86). La pluralidad de contextos en los que cada persona actúa, provoca que el individuo se sienta sobrepasado. La industria cultural, a través de los medios de comunicación, también fomenta

la búsqueda de la novedad permanente, acostumbra a considerar la obsolescencia como una ley que pasa a regular desde la información científica, la noticia periodística, las preferencias en cuanto a ropa y peinado, hasta los sentimientos, afectos y relaciones.

Los tres procesos [...] establecen una permanente condición de incertidumbre porque cada vez que pasamos de un ámbito a otro de la experiencia y no podemos aplicar las reglas que valían para el otro lugar, tenemos que asumir nuevas reglas, nuevos lenguajes (Melucci, 1999: 86).

Definición de la identidad individual

Cada sociedad facilita la construcción de ciertos tipos de identidades, mientras que rechaza, margina, dificulta otros. En la actualidad, como afirma G. Giménez (1992: 185), “la identidad individual ya no se percibe como un dato o un destino, sino como una opción, una construcción del sujeto”. En la medida en que, entonces, cada uno puede conformarse a sí mismo, siempre en función de las opciones que su grupo social le propone, la identidad no puede serle impuesta. Pero al mismo tiempo, este tipo de identidades que P. Wagner (1997) denomina *elegidas y socialmente convenientes* representa una labor para el sujeto, a la que tiene que aplicar energía.

La formación de la identidad pasa, entonces, a ser un proyecto personal, una responsabilidad individual. Esto, por un lado, cierra las posibilidades de las seguras justificaciones —de uno mismo, su vida, la de su familia, la situación social, la injusticia, la opresión— sustentadas en algo que supere lo tangible; y por el otro se abre una amplia gama de nuevas responsabilidades que se supone que se debe asumir, sin tener que dar cuenta a alguien más que a sí mismo: el equilibrio ecológico, el bienestar de la comunidad, el respeto a los derechos humanos y la equidad de género, la superación individual, la relación mente-cuerpo.

La mayor libertad en las relaciones familiares, el obligatorio respeto de los padres hacia sus hijos y no solo viceversa, han ampliado las vías de comunicación y mitigado la brecha entre las generaciones. Esto ha hecho posible que, no siempre retenidos por una crisis económica

que les impide independizarse, sino por una elección, “los jóvenes cohabitan cada vez más tiempo con sus padres, el *cocooning* convertido en estrella, los adolescentes en su gran mayoría declaran que se entienden correctamente con sus padres” (Lipovetsky, 1994: 159).

A la definición de la identidad contribuye la capacidad de introspección, dirigida a buscar un sentido unitario a la vida, que ordene y jerarquice la acción del sujeto. De allí que el proceso de reflexión pase a primer plano y sea considerado de distintas formas por los teóricos actuales, ya sea la auto-reflexividad señalada por J. Habermas (1995), o la preconizada por A. Giddens (1991) y la *autoproducción* puesta de relieve por A. Touraine en *Le retour du sujet* o, desde otro punto de vista, la autopoiesis que N. Luhmann (2001) adjudica a los sistemas de conciencia.

La auto comprensión que describe J. Habermas, implica

un examen crítico y un ordenamiento reorganizador de elementos asumidos, de modo que se incluya el propio pasado a la luz de las posibilidades de acción actuales, como historia formativa, así como de la persona que uno desearía ser en el futuro y de cómo desearía ser visto por otros (1987: 532).

Es obvio que en el futuro que me trazo, en ese proyecto vital que esbozo, está presente lo que la sociedad me propone como posible y deseable, pero de todas maneras, existe un cierto nivel de “decisión consciente, que dejaría un resquicio para la acción individual”. Así, este autor tiene en cuenta las “deformaciones que amenazan la identidad” patologías o perturbaciones individuales y sociales, que no pueden ser reducidas a “desequilibrios de las relaciones intersistémicas” (Habermas, 1987: 150).

DEPENDENCIAS: RESPUESTAS A LA INCERTIDUMBRE

La dependencia puede ser abordada desde distintas aproximaciones de análisis desde lo macrosocial, como es el caso del entramado de interdependencias mutuas que existe actualmente entre los países del mundo; o lo mesosocial, como por ejemplo el sometimiento que generan las estructuras e instituciones sociales hacia sus usuarios o

contribuyentes. Sin embargo, nos concentraremos en las distintas manifestaciones en lo microsociales que se observan en la persona. Este tipo de manifestaciones individuales de dependencia las observamos como una reacción de re-enraizamiento, que se produce con más frecuencia en la etapa actual de la modernidad que en otras fases de la misma; respuesta ante la incertidumbre a la que contribuyen los elementos que hemos destacado.

Se pretende señalar como *dependencias* aquellos patrones de comportamiento que implican el abandono de la relevancia acordada a todos los demás, su entronización como centro único de la vida. Al concentrarse en ella, se impiden otras interacciones, obstruyendo el desenvolvimiento en la comunidad y en la sociedad. Es allí cuando podemos considerar que se trata de una perturbación en la reproducción del mundo de la vida, como los *fenómenos de crisis* y las *psicopatologías* que encuentra J. Habermas (1987) cuando se presentan en el proceso de socialización.

Por eso, abstraeremos para analizarlos como dependencias aquellos “patrones de comportamiento en los que se evidencia una reiteración estereotipada, de la que resulta difícil prescindir sin percibir molestias (vacío, ansiedad, inseguridad)” (Millé, 1993: 173). Todos estos procesos de dependencia

enmarcan diversas expresiones de nuestra vida actual. Muchos de ellos son fomentados por las prescripciones sociales y la estructura productiva (como el consumismo o la trabajomanía), otros son alentados por las normas del comportamiento social adecuado (como en muchas situaciones el consumo de alcohol) y los otros parecen estructurarse como respuesta a la sociedad contemporánea, que mantiene un ritmo intenso de creación en cuanto al desarrollo tecnológico, pero no consigue soluciones igualmente imaginativas en cuanto a los estilos aceptados de vida, las formaciones grupales o las estructuras sociales (Millé, 1993: 77).

Abarca así esta denominación una amplia gama de comportamientos; en algunos se evidencia una *compulsión* por la que, si no se repiten, se desencadenan reacciones que pueden llegar a provocar la muerte; mientras que en otros se demuestra que existe dependencia porque en el momento que algo impide que se desarrollen, quien la sufre

percibirá una incomodidad que puede alcanzar diversos grados de ansiedad o molestias.

Proporciona ese patrón de comportamiento de dependencia el camino para la huida, el olvido, la estimulación, el agotamiento, la autodestrucción; pero también la seguridad del rótulo, de la rutina, de las sensaciones conocidas y esperadas: sirve de ancla, que confiere sentido. El desarrollo de dependencias evita la necesidad de decidir, el hábito condicionará el estado de ánimo, la búsqueda de sentido, la posibilidad de continuar viviendo. Porque cualquier caso de dependencia traza un camino definido, centrado en el objeto del deseo, trátese de otra persona, una droga, un pasatiempo, un credo o una ideología. Visto desde afuera, ese camino puede resultar lleno de riesgos, angustiante y destinado al fracaso o la muerte; pero al que lo recorre le resulta el único transitable.

Construir un vínculo de dependencia (tanto si se consume una sustancia adictiva como si se logra una vinculación estrecha con un grupo, un terapeuta, un gurú o el horóscopo) no implica el abandono total ni el éxtasis a través de la alteración de la conciencia ni la ruptura o el intento de derrocamiento del *Sistema*, propios de la década de 1970. Se observa, más bien, una búsqueda de identificación, de esa *necesidad de comunicarse* (Millé, 1993: 100), que definimos en otros trabajos, de quien intenta solo sentirse bien consigo mismo, compartir momentos con alguien, sumergirse en algo, sin culpas ni cuestionamientos.

Si bien el consumo de drogas puede ser el elemento central de la dependencia, ésta se desarrolla no solo alrededor de la sustancia, sino en torno al contexto, los otros elementos que componen el proceso ritualizado de consumo, el mismo grupo de consumidores, las demás normas que éste ha establecido. Por eso, si bien la manifestación de dependencia más analizada es la que se genera por el uso de sustancias adictivas, no es ésta la única ni la más frecuente.

Existen muchas otras manifestaciones generadas por la necesidad de depender de algo, de heterodeterminación, de perderse en algo, de percibir algo diferente, de codearse con el peligro, de llegar al límite, a través de la fórmula que cada quien haya experimentado como la más accesible, placentera o aceptada en su grupo social: las compras, la droga, la telenovela, el juego de azar. Como también

afirma F. Jameson (1995: 76): “Para una cultura adictiva como la nuestra parece conveniente sugerir que no resulta fácil fantasear que somos libres de nuestras adicciones presentes, o imaginar un mundo sin los estímulos que lo hacen vivible para nosotros”.

Antinomia seguridad-riesgo

Podemos relacionar el desarrollo de dependencia con un intento de búsqueda de seguridad, de paliar la sensación de inestabilidad, de indefinición que se vive en esta etapa de la modernidad. Pero también esos comportamientos reiterados pueden demostrar el deseo de asumir riesgos, de estar al borde del abismo, todo lo cual se liga a esa definición de la época actual que desarrollan algunos teóricos (Luhmann, 1996 y Beck, 1996) como de la sociedad de riesgo.

MANIFESTACIONES DE DEPENDENCIA

Estamos comprendiendo la dependencia como una amplia gama de conductas reiteradas, estereotipadas o fetichizadas, que se van alejando de la función específica con la que un día alguien comenzó a realizarlas:

A través suyo se ocupa gran parte del tiempo y proporcionan un marco y propósito a la existencia, o se olvida encontrarlo, tanto al incorporarse a un grupo en el que se respeten las mismas líneas de conducta, como al aislarse en un comportamiento, sin parecer requerir de otras formas de expresión. Así, al realizar reiteradamente una misma actividad (la persona dependiente) comienza a construir alrededor de ésta la propia concepción de sí mismo, o al menos, a identificarla como parte importante de su forma de ser (Millé, 1993: 39-40).

Como ya hemos comentado con respecto a los hábitos o rutinas:

Existe una gran variedad de comportamientos de este tipo, y es dable pensar que, en mayor o menor grado, todos tenemos uno propio. En ocasiones se trata tan solo de algo que nos permite una evasión necesaria, que utilizamos o realizamos esporádicamente, cuando requerimos

de un estímulo o, por el contrario, la tensión es demasiado fuerte o el olvido imprescindible. Puede entonces definírsele como un remedio necesario, salvo para algunas personas para quienes este tipo de rutinas es el centro de su vida (Millé, 1993: 42).

De acuerdo con la relación que se desarrolla entre el dependiente y aquello en lo que centra su dependencia, estas formas de comportamiento se dividieron en tres grupos fuertemente interrelacionados, de manera que es difícil encontrar tipos totalmente puros y lo usual es que, aunque alguno predomine, se detecten rasgos de los tres en cualquier persona dependiente.

Dependencias hacia el consumo

En este patrón reiterado de comportamiento, se consume un cierto producto que

sirve de vehículo de identificación para el individuo que lo utiliza, según lo que representa a nivel consciente o inconsciente. Este tipo de consumo puede dirigirse hacia productos comerciales (legales o ilegales) así como a *imágenes y representaciones*, como señala Lefebvre (1974) [...]. En cualquier forma, aun si el deseo de consumo se dirige hacia un objeto concreto, éste se encuentra rodeado de una aureola simbólica en cuanto a la gratificación que produce su uso y lo que éste representa a nivel social (Millé, 1993: 43).

Dentro de este tipo de dependencia se definió el *consumismo* como:

el arquetipo de la dependencia del hombre actual, evidenciándose en una búsqueda sin fin, ya que los objetos deseados y los estímulos son infinitos, sin que nunca se pueda alcanzar un nivel de saturación. El consumista es, por lo tanto, un eterno insatisfecho, que se siente estimulado por el proceso de compra o por el símbolo que rodea al objeto deseado, pero que se entretiene justamente en la búsqueda y la obtención del objeto (Millé, 1993: 44).

Entre los productos que se ofrecen al consumidor se encuentran las sustancias adictivas. El *consumo de drogas*

engloba la utilización regular de una gran cantidad de sustancias, tanto aquéllas de uso aceptado socialmente, entre las que destacan el alcohol y el tabaco; como de administración restringida, en las que se cuentan los productos medicinales depresores y estimulantes; así como las que se comercializan a través del mercado ilegal, ya se trate de los derivados del opio, de la cocaína, de la marihuana u otras (Millé, 1993: 46-47).

La diferencia más notable entre el consumo de drogas y los demás comportamientos es que el uso crónico de algunas sustancias genera una dependencia tan intensa a nivel orgánico que,

al suspenderse abruptamente el consumo regular, puede provocarse la muerte del farmacodependiente. Pero esta situación terminal ocurre en los usuarios de solo algunas drogas, como los barbitúricos. Por el contrario, en otras sustancias de consumo generalizado, como el tabaco o algunos ansiolíticos (diazepam), el desasosiego que experimenta la mayoría de los usuarios regulares al suspender el consumo solo tiene una diferencia de grado con lo que podría expresar quien acaba de ser jubilado o se ve obstaculizado para entregarse al pasatiempo en que regularmente ocupa su tiempo libre [...]. En consecuencia, el uso de drogas [...] será aislante y empobrecedor en la medida del espacio que ocupe y la repercusión que evidencie en la vida de la persona que lo lleve a cabo y, por ende, en su grupo social (Millé, 1993: 49-50).

La relación conflictiva del sujeto con los *alimentos* fue detectada como otro tipo de dependencia al consumo, en la que la ingestión o su rechazo ocupa el centro de su existencia, sobre la cual han perdido el control.

Dependencias al comportamiento ritualizado

Como afirma Maffesoli (1993: 144): “Al abrigo de los códigos, los rituales, la persona puede crecer y expresar sus diversas potencialidades”. En consecuencia, los miembros de cada grupo social van integrando signos de pertenencia a través de convenciones y hábitos, concesiones y protocolos que podrían analizarse como procesos ritualizados. La diferencia con las personas dependientes a comportamientos ritualizados estriba en que: “su vida queda

enmarcada por tal actividad ritual, la que le da un sentido y una definición, impidiéndole que busque formas de acción o comunicación diferentes” (Millé, 1993: 57). Así, la repetición estereotipada de un mismo comportamiento encubre la necesidad de definición de sí y dificulta la reflexión acerca de la conducta personal.

Dentro de este tipo de comportamientos debemos incluir la *moda*, que incluye no solo la compra de vestimenta, lo que sería un rasgo de consumismo, sino la forma de vestir, hablar, moverse, concurrir a ciertos lugares, desarrollar algunas actividades y desechar otras. Así, la moda brinda rasgos para definir el marco de pertenencia, para identificarse con un grupo social, pero puede convertirse también en un filtro que impide disfrutar de lo que no se halla incluido en ese repertorio que se nos ofrece.

Destaca asimismo la *evasión en el espectáculo*, por la cual

se abandonan los elementos lúdicos que tradicionalmente habían servido para mantener la acción y la creatividad en las horas libres de trabajo, como son el deporte o la intervención en alguna expresión artística grupal o individual [...]. Esta identificación, aun si es llevada a cabo en forma individual, se une a aquella que realizan las demás personas que conforman la audiencia. Por ello, la identificación adquiere un valor de integración grupal para ese individuo (Millé, 1993: 58-59).

La *trabajomanía* ha sido destacada como una forma de dependencia por la que quienes la presentan conciben su ocupación laboral

dentro de una rutina que no solo ocupa prácticamente todas sus horas, sino que les impide pensar en otra cosa o mantener otros intereses. El marco ritual en que se inscribe el comportamiento no permite que se genere la ansiedad de cuestionarse sobre lo que se está haciendo, de ponerse metas diferentes, de observar el impacto de su forma de actuar en quienes lo rodean, sea la familia o la comunidad (Millé, 1993: 64).

Otro ejemplo de dependencia con fuertes rasgos ritualizados lo da el *juego de azar*, en el que se evidencia “un impulso incontrolable por apostar, que puede ir incrementándose y consumir cada vez una mayor parte del tiempo, energía y recursos emocionales y materiales” (Millé, 1993: 67).

Dependencias a marcos de pensamiento

Este tipo de dependencia incluye manifestaciones que:

Tienen varios rasgos en común: por una parte, el enaltecimiento del grupo que comparte la misma dependencia, en comparación con los demás. Por otra, alguna forma ritual, vestimenta o lenguaje, que son utilizados por los miembros y que les permiten distinguirse de los no miembros [...]. Además, existe una serie de reglas [...] que los miembros deben cumplir y que difieren en la intensidad con que son aplicadas y obedecidas, de acuerdo con el tipo de grupo de que se trate [...]. (Éstos son) casos extremos, en los que no se encuentran por formar parte de un grupo, sino porque esos miembros pierden la autonomía de pensamiento, la capacidad de goce fuera del grupo, y la posibilidad de relación con otras personas o distintos rangos de experiencia (Millé, 1993: 71).

El *sectarismo* es una de las manifestaciones incluidas en este tipo.

Si bien no todas las sectas tienen un credo en común, el mismo emana de dos áreas principales: la política (grupos extremistas) o lo sobrenatural (sectas místico-religiosas o satánicas) [...]. Puede afirmarse, entonces, que el sectarismo ofrece *una satisfacción sustitutiva, en el terreno de la fantasía, a cambio de la satisfacción real* (Reich, 1980: 165) (Millé, 1993: 77).

Entre estas formaciones en las que se desarrolla dependencia podemos incluir las camarillas intelectuales, como señalan Berger y Luckmann:

El intelectual... puede retirarse a una subsociedad intelectual, que entonces puede hacer las veces de refugio emocional [...] (así, se da) la limitación de todas sus relaciones significativas a las de sus colegas de la subsociedad, evitando a los extraños, que siempre encarnan la amenaza de aniquilación (1994: 161).

ESTRATEGIAS ANTE LA INCERTIDUMBRE

Ante la pluralidad de elementos del sujeto y la sociedad, que motivan la búsqueda de raíces, se pueden concebir diferentes tipos de

respuestas. Consideraríamos entre ellas las estrategias, medidas o intervenciones que impacten en los niveles de incertidumbre, sin aislar al individuo ni generar nuevas dependencias, sino confiriéndole mayores posibilidades de sentido y control hacia su vida; como también enclaves de adscripción y pertenencia. Así, puede incidirse en el cambio social, y tal modificación repercutiría en el grupo comunitario y en el sujeto, para hacer posible la integración de condiciones de vida que resulten más satisfactorias. Al elevarse la calidad percibida de vida, la auto confianza y el locus de control interno, el individuo y la comunidad desarrollan elementos que permiten fortalecer la independencia, la libertad, sin sentir las como una carga.

Este tipo de estrategias se dirigiría a lograr el desarrollo de una vida en la que las dependencias no representen las manifestaciones más frecuentes ni relevantes del proceso de re enraizamiento para sectores amplios de la sociedad. El fortalecimiento de la responsabilidad y capacidad de acción individual y social se acompañaría de oportunidades y elementos asegurados por el sector público y con la participación de todos los sectores de la población. Se movilizaría, así,

la vida diaria de las personas a través del mejoramiento: de sus recursos (por ejemplo económicos y sociales como las redes de apoyo social); de los ambientes cotidianos para protegerse de las enfermedades prevenibles; de los estilos de vida que incluyen conductas positivas y estrategias efectivas de afrontamiento (*coping*); y de los conocimientos que son necesarios para llevar a cabo estas estrategias (Infante *et al.*, 2000: 160).

Esta *ética ecologista*, unida al concepto de calidad de vida, re-conferiría sentido a la existencia, “articulando las necesidades de supervivencia con la construcción de nuevas utopías, lo real y lo simbólico, lo objetivo y lo subjetivo” (Leff, 2000: 115).

Esto se une a lo propuesto por André Gorz, tanto en *Métamorphose du travail* (1991), como en un libro más reciente, *Miserias del presente, riqueza de lo posible* (2000), que nos señalan esa necesidad de

acondicionar en los barrios, en el tejido urbano, espacios que la gente tenga ganas de frecuentar, porque allí encuentran lo que les hace falta

o les interesa, lo que corresponde a su necesidad de fraternidad, de consulta mutua, de intercambio, de desarrollo humano y de creación cultural [...] (ello representa) una alternativa positiva al consumo de cultura comercial y de entretenimientos... en los que los ciudadanos debatan y decidan actividades auto organizadas, servicios cooperativos, trabajos de interés común que se realizarán por y para sí mismos (Gorz, 1991: 243-244)

Un ejemplo son los movimientos *auténticamente ecologistas*, como afirma Jameson. Los movimientos de este tipo, de manera semejante a los que se erigen en contra de la mundialización económica y cultural, demuestran la capacidad renovada de gestión social, en busca de un nuevo equilibrio, que hace pensar en una tendencia hacia la *ecología social* (Jones, 1985). Esta nueva forma de solidaridad, como afirma Gorz,

toma su recompensa en ella misma, tanto por el resultado como por las capacidades que me han hecho adquirir... La expansión de la esfera de la autonomía supone siempre que los individuos escogieron repatriarse a la esfera doméstica o microsocia de la cooperación voluntaria (1991: 91).

CONSTRUYE T: UN PROGRAMA QUE OFRECE RE ENRAIZAMIENTO

Basado en la evidencia científica arrojada por estudios de evaluación y meta análisis de intervenciones preventivas y sobre el fortalecimiento de la protección entre jóvenes, además de la experiencia de las iniciadoras¹ acerca de intervenciones de este tipo, Construye T se desarrolla como un programa nacional desde 2008 y actualmente cubre más de 1 600 escuelas federales y estatales de nivel bachillerato, con una población de más de un millón de jóvenes, en todo el país. Es coordinado por la Subsecretaría de Enseñanza Media Superior de la SEP y recibe el apoyo de PNUD, UNICEF Y UNESCO; han sido convocadas 34 organizaciones de la sociedad civil (OSC) para brindar acompañamiento a cada escuela, a través de facilitadores capacitados.

¹ Cecilia Loría, T. Lanzagorta y C. Millé (2008).

Su objetivo de:

Favorecer la creación de un clima de inclusión, equidad, participación democrática y desarrollo de competencias individuales y sociales, que contribuya a que los y las jóvenes de educación media superior permanezcan en la escuela, cuenten con elementos para enfrentar las diversas situaciones de riesgo y construyan su proyecto de vida (Millé, 2010),

implica el trabajo en toda la escuela, en cada grupo escolar y a través de proyectos de los mismos estudiantes, en seis dimensiones: participación juvenil, conocimiento de sí mismo, cultura de paz, ambiente escolar y familia, vida saludable y construcción del proyecto de vida.

Las escuelas fundamentan su *Plan de acción Construye T* del ciclo escolar en un diagnóstico situacional que les permite establecer las dimensiones prioritarias. Este diagnóstico incluye elementos cuantitativos, como una encuesta en una muestra representativa de estudiantes; así como cualitativos, a través de grupos de discusión con jóvenes, en los que expresan sus necesidades y expectativas. En esa información se basan también los proyectos de grupo escolar y los impulsados por las y los estudiantes. El Comité Construye T, que funciona en cada escuela, integra los esfuerzos de maestros, de familiares y del facilitador de la OSC con los de estudiantes, votados por la población estudiantil.

Como se puede observar, este programa nacional se dirige a ámbitos relevantes para propiciar el re enraizamiento, la construcción de sentido, el fortalecimiento de los marcos de adscripción (especialmente a la escuela, pero también a la familia y la comunidad), la formación de redes de apoyo y la integración en grupos de pares, como detallaremos a continuación.

Respeto a la diversidad: respuesta ante las antinomias

De acuerdo con las prioridades que el proceso de diagnóstico les señala, los docentes forman sus proyectos de trabajo con el grupo, recibiendo el apoyo de los facilitadores de las OSC y de los materiales y actividades planteadas por el programa. Los proyectos tienden a

fortalecer los principios de inclusión y equidad, contemplándolos desde todas las vertientes: género, etnia, condición de salud, nivel educativo o socioeconómico y otras. De esta manera, se desarrollan competencias en las y los estudiantes para reconocer sus derechos y los de los demás, aceptar y respetar las diferencias, propiciando una cultura de paz, en la que sea posible la negociación pacífica de los inevitables conflictos.

Redes de apoyo social, contribución a la integración y la pertenencia

Estas redes se constituyen por la interrelación directa y virtual entre los comités y sus miembros, así como entre los jóvenes de la misma escuela y de otras de las diferentes localidades que participan en el programa. Así, existen diversos tipos de redes que se promueven a través de Construye T; unas son formadas por grupos de jóvenes que generan actividades según sus intereses y capacidades, en consonancia con los principios y objetivos del programa. Los jóvenes se ejercitan en la organización y gestión, al detectar y colaborar en la solución de problemáticas de sus localidades. Otras redes provienen de la vinculación con servicios, especialistas e instalaciones que brindan espacios o servicios para la capacitación, recreación o expresión artística; o también atención para quienes lo requieran.

Todas estas redes amplían el sentido de pertenencia y facilitan el acceso a oportunidades en lo educativo, cultural, recreativo, sanitario, laboral y político. Propician la asistencia y ayuda mutua dentro de las comunidades educativas y el desarrollo de capacidades para colaborar en el enfrentamiento de los problemas compartidos, y también de los específicos de algunos de sus miembros. Responden, además, a la necesidad de sentir solidaridad y pertenencia, integración, influencia y conexión emocional.

Comunidad educativa como marco de adscripción

El mismo concepto de comunidad educativa supone la integración de todos sus miembros —estudiantes, docentes, directivos, administrativos, con la colaboración de familiares de estudiantes y el acompañamiento del facilitador de la OSC— en el proceso de

decisiones y la gestión. Para esta participación múltiple trabaja el Comité Construye T en cada escuela, apoyando las actividades que proponen los mismos estudiantes y que se integran al proceso de cambio que se pretende lograr en la escuela. Como resultado, en estudios cualitativos de proceso se ha percibido un mayor reconocimiento del ambiente escolar como un espacio participativo al que tiene sentido concurrir (IPEE-UNESCO, 2010).

Respuestas ante los nuevos procesos sociales

En cuanto a la *diferenciación*, Construye T propone medidas para dar respuesta a la diversidad de aspiraciones que se presentan entre el estudiantado, promoviendo la expresión de expectativas y encontrando vías para encauzarlas hacia la gestión de proyectos. En lo relativo a *variabilidad*, se ofrecen elementos a las y los jóvenes para analizar el contexto en que se desenvuelven, de manera de que no solo puedan hacer frente al cambio permanente que se evidencia, sino también retomarlo y aprovecharlo. Por último, en lo que respecta al *exceso cultural*, el programa permite el reconocimiento del valor de elementos culturales de la localidad, lo que a la vez refuerza la percepción de pertenencia.

Definición de identidad individual

Una de las seis dimensiones de trabajo del programa es la del *conocimiento de sí mismo*, que propicia la reflexión sobre el mundo interior y fortalece las capacidades de expresión y creatividad que contribuyen a la definición identitaria.

Adicionalmente, el fortalecimiento de los rasgos personales y sociales de la identidad alimenta la *percepción de sentido*, lo que también se afianza a través de la participación juvenil. Así, las actividades generadas por los mismos jóvenes les permiten reconocer su capacidad de incidencia en la escuela y la comunidad; asimismo, les dan la posibilidad de fortalecer sus competencias y generar otras en las que fincar su identidad.

RE ENRAIZAMIENTO Y DEPENDENCIAS

En cuanto a las dependencias, como manifestaciones del proceso de re enraizamiento, se espera que pierdan su atracción como proveedoras de sentido y pertenencia, al ofrecerse otras vías, otras raíces, que puedan resultar más satisfactorias. Por otra parte, el uso de drogas ilícitas, en un enfoque de este tipo, se desmitifica y pasa a ser dimensionado como uno de los patrones actuales de comportamiento social que puede modificarse al desarrollar esas vías alternativas para la definición de identidad y la interrelación. Pierde, así, el consumo de drogas esa aura especial que se le ha conferido socialmente, que lo convierte en una amenaza externa e imbatible, lo que lleva a alejar la posibilidad de detectar o fortalecer los medios con los que puede ver reducida su importancia.

RESULTADOS

Este abordaje, que impacta no solo en lo individual sino también en lo social, como hemos visto, cubre una gran diversidad de elementos que hemos observado como propiciadores de dependencias, proporcionando herramientas para que el re enraizamiento signifique la obtención de mayores y mejores niveles de calidad de vida y bienestar individual y social.

Desde el inicio del programa en el ciclo 2008-2009, se dio especial relevancia a la capacitación, contando en todo el país con más de 4000 docentes y 200 facilitadores formados a través de diplomados *Construye T en tu escuela*. La *Encuesta nacional sobre exclusión, tolerancia y violencia en educación media superior 2008* estableció la línea base en una muestra de escuelas, pero aún no se han llevado a cabo estudios que permitan apreciar modificaciones en los indicadores propuestos. Sin embargo, el estudio cualitativo de evaluación de proceso, elaborado por el IPE-UNESCO (2010), demuestra cambios positivos, percibidos por los diferentes actores, especialmente notables en cuanto al ambiente escolar, la participación juvenil y la relación entre estudiantes y docentes.

Como cierre, quisiéramos señalar que en una perspectiva semejante a la planteada en este texto y en la intervención que acaba de comentarse se coloca A. Gorz cuando afirma:

La sociedad no existe más que donde los individuos asumen la autonomía a la cual los ha condenado la desintegración de los vínculos tradicionales y la quiebra de las interpretaciones transmitidas, y donde ellos se dan a la tarea de inventar, partiendo de ellos mismos, valores, objetivos, relaciones sociales, que puedan convertirse en gérmenes de una sociedad próxima... Los retos, hoy, no son de proteger y defender sino de reconquistar y de extender una esfera en la cual prevalezca la autorregulación de nuestras formas de cooperación social y la autodeterminación de los contenidos de nuestra vida (1991: 220).

Estas ideas pueden sonar utópicas, pero pueden también representar una de las salidas para el estancamiento, dado que, en palabras de E. Morin:

No estamos al fin de la historia de las realizaciones del pensamiento, más bien estamos en la prehistoria del pensamiento humano. Estamos en un periodo inicial en el que hay que repensar las perspectivas de un conocimiento y de una política dignos de la humanidad en la era planetaria, para que la humanidad pueda nacer como tal. Y debemos trabajar en el azar y la incertidumbre (1994: 441).

Nos unimos, para concluir, a las palabras de I. Prigogine:

No podemos tener la esperanza de predecir el futuro, pero podemos influir en él. En la medida que las predicciones deterministas no son posibles, es probable que las visiones del futuro, y hasta las utopías desempeñen un papel importante en esta construcción. Hay personas que le temen a las utopías; yo le temo más a la falta de utopías (1994: 412).

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, J. C., y P. Sztompka (1987). *Rethinking Progress*. Boston: Unwin Hyman.

BATESON, G. *et al.* (1992). *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairós.

- BAUMAN, Zigmunt (1996). “Modernidad y ambivalencia”. En *Las consecuencias perversas de la modernidad*, compilado por J. Beriaín. Barcelona: Anthropos.
- BECK, Ulrich (1996). “Teoría de la sociedad de riesgo”. En *Las consecuencias perversas de la modernidad*, compilado por J. Beriaín. Barcelona: Anthropos.
- BERGER, Peter, y Thomas Luckmann (1994). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CARVALHO, J. J. (1995). “Las dos caras de la tradición: lo clásico y lo popular en la modernidad latinoamericana”. En *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*. México: Conaculta.
- Encuesta nacional exclusión, tolerancia y violencia en educación media superior 2008*. México, SEMS-SEP/INSP.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999). *La globalización imaginada*. México: Paidós.
- GARCÍA MILLÉ, Ma. de Guadalupe (1995). “Consumo de bienes culturales”. Tesis de licenciatura. México: ITAM.
- GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press.
- GIDDENS, Anthony (1996). “Teoría de la sociedad del riesgo”. En *Las consecuencias perversas de la modernidad*, compilado por J. Beriaín. Barcelona: Anthropos.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1992). “La identidad social o el retorno del sujeto”. *Versión*, 2 (abril): 183-205.
- GORZ, André (1991). *Métamorphose du travail*. París: Seuil.
- GORZ, André (2000). *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (1989). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos.

- HABERMAS, Jürgen (1993). “Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica”. En *Jürgen Habermas, moralidad, ética y política*, compilado por Herrera. México: Alianza Editorial.
- HABERMAS, Jürgen (1995). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Buenos Aires: Paidós.
- INFANTE, Claudia *et al.* (2000). “Paradigmas en la relación entre calidad de vida y salud”: En *Calidad de vida, salud y ambiente*, compilado por Magali Daltabuit *et al.* México: UNAM/INI.
- INSTITUTO INTERNACIONAL DE PLANEAMIENTO DE LA EDUCACIÓN (IPEE-UNESCO) (2010). “Evaluación del Programa Construye T. Estudios de caso”. México: Documento interno, SEMS-SEP T.
- JAMESON, Frederic (1995). *The Seeds of Time*. Nueva York: Columbia University Press.
- JONES, Maxwell (1985). “Social Learning”. En *The Therapeutic Community Today*. Roma: CIS.
- LASCH, Christopher (1987). *The culture of Narcissism*. Nueva York: W. Norton.
- LASCH, Christopher (1991). *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*. Nueva York: W. Norton.
- LEFEBVRE, Henri (1974). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- LEFF, E. (2000). “Notas breves sobre calidad de vida y racionalidad”. En *Calidad de vida, salud y ambiente*, compilado por Magal Daltabuit *et al.* México: UNAM/INI.
- LEFORT, Claude (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: MIT Press.
- LIPOVETSKY, Gilles (1994). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- LUHMANN, Niklas (1996). “El concepto de riesgo”. En *Las consecuencias perversas de la modernidad*, compilado por J. Beriain. Barcelona: Anthropos.

- LUHMANN, Niklas (1997). *Observaciones de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- LUHMANN, Niklas (2001). *The reality of Mass Media*. Stanford: Stanford University Press.
- MAFFESOLI, Michel (1993). *Au creux des apparences*. París: Seuil.
- MELUCCI, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- (MILLÉ DE) García Liñán, Carmen (1987). “Dependencias, un producto de nuestro tiempo”. *Página Uno* (27 de septiembre): 24.
- (MILLÉ DE) García Liñán, Carmen (1990). *Estimulantes. Serie Qué son las drogas*. México: Pax México, Arbol Editorial.
- MILLÉ, Carmen (1993). *La necesidad de comunicarse*. México: Edamex.
- MILLÉ, Carmen (comp.) (2010). *Construye T. Presentación y Manual de Operación de Comités Escolares Construye T*. México: SEP-SEMS / PNUD.
- MORIN, Edgar (1994). “La noción de sujeto” y “Epistemología de la complejidad”. En *Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad*, 67-85. Buenos Aires: Paidós.
- MORIN, Edgar (1996). *El espíritu del tiempo*. Madrid: Taurus.
- PRIGOGINE, I. (1994). “El devenir de la ciencia” y “De los relojes a las nubes”. En *Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- REICH, W. (1980). *La psicología de masas del fascismo*. Barcelona: Bru-guera.
- TABOR, M. (1989). *Chaos and Intergrability in Non-linear Dynamics*. Nueva York: Wiley.
- TOURAINE, Alain (1987). *Le retour de l'acteur*. París: Fayard.
- TOURAINE, Alain (1998). *¿Podremos vivir juntos?* México: Fondo de Cultura Económica.
- WAGNER, Peter (1997). *Sociología de la modernidad*. Barcelona: Herder.

Capítulo 6

Individualismo en la modernidad: estrategias de sentido intersubjetivas de la ecosofía

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ
El Colegio Mexiquense, A.C.

La expresión “individualismo” comprende los elementos más heterogéneos imaginables. Las indicaciones siguientes permitirán ver más claro qué es lo que nosotros queremos decir al emplear esa palabra. En otro sentido de la palabra, se ha llamado “individualista” al luteranismo porque no conoce la reglamentación ascética de la vida

(WEBER, 2004: 168n).

En los sistemas de ideas y de los valores, se pueden ver los diferentes tipos de sociedades como representando tantas elecciones diferentes, entre todas las elecciones posibles. Empero una vista semejante no es suficiente para establecer la comparación, como para formalizarla en lo mínimo que sea posible. Es necesario para ello dar cuenta, en cada sociedad o cultura, de la importancia relativa de los niveles de experiencia y de pensamiento que ella reconoce, es decir, poner en juego de manera más sistemática los valores, lo cual no es algo muy común hasta ahora. En efecto, nuestro sistema de valores determina todo nuestro paisaje mental

(DUMONT, 1985: 18).

LA PRODUCCIÓN DEL INDIVIDUALISMO
Y LA INCERTIDUMBRE COMO VERDADES DEL MUNDO

A manera de postulado

La presente reflexión busca visibilizar el hilo conductor que rige los principios fundadores de la modernidad occidental (racionalismo, progreso, técnica) y su avatar, el Estado moderno; a saber, primero, la invención y después la sacralización del individuo, el cual, aquí se postula, que encuentra sus huellas primigenias en el helenismo ateniense pre-cristiano, y en su advenimiento político con las creaciones de los Estados nacionales republicanos modernos en Occidente (siglos IV-VI a.C. / Renacimiento / Estado benefactor / Nacionalismo metodológico).¹ Dicho individualismo enaltece la autonomía reflexiva del ser humano por encima de los *sentimientos* de pertenencia de grupo. Se pretende que el individuo sea amo y señor de su entorno, controlador y dominador del mismo, independientemente de su grupo de pertenencia, buscando en este mundo “la salvación terrestre” a partir de una concepción de bienestar llamada progreso, que no sería más que la pretensión de una mejoría de la vida en un futuro promisorio a partir del sometimiento a una serie de leyes para alcanzarla (generalmente el bienestar se fundamenta sobre el derecho a la propiedad privada, simbólica y/ o material). Técnica y racionalidad secular (es decir: separación de emociones y pensamientos, y diferenciación de esferas civiles) son las herramientas para llegar a dicho objetivo. Dicha percepción del mundo tal cual un sistema de creencias se ha vuelto incuestionable, organizando nuestras sociedades política, económica y socialmente.²

¹ Para nuestro caso, evidentemente, México y América Latina forman parte de esa región llamada Occidente. Aunque con sus características propias, es obvio que con el proceso de Conquista, y luego la influencia liberal moderna de Europa, los estados republicanos modernos latinoamericanos comparten con los estados europeos y norteamericanos el núcleo duro de los principios que fundaron la modernidad y por ende los Estados modernos de la actualidad. Lo cual nos invita a hablar de manera prospectiva y estructural de un “espíritu del Tiempo” característico de Occidente (*Zeitgeist*).

² Un sistema de creencias es un conjunto de códigos interconectados que organizan simbólicamente nuestro imaginario y validan y legitiman los sentidos de la acción que se generan en la interacción continua. Dicho sistema consta de al menos tres esferas

Se ha vuelto una “Verdad” innegable, una cultura en sí: un espíritu del tiempo (Morin, 1984). ¿Quién afirmaría que el individuo es una ficción, es una invención occidental, es una virtualidad hecha realidad...? ¿Quién negaría en la actualidad ser hijo del progreso? A pesar de las sendas críticas y cuestionamientos al llamado progresismo a lo largo de las últimas décadas por parte de pensadores y hacedores de políticas, lo cierto es que el Estado moderno y los que se sienten “propietarios de la sociedad” (políticos de toda calaña, comunicadores en medios de información, moralistas de toda cepa, todos incluidos...) pretenden seguir organizando el mundo a partir de los fundamentos de este discurso; es decir, el del constante y continuo bienestar individual prometido para cada ser humano. Falta constatar si este discurso es la lógica en el cotidiano de las personas en el mundo en general.

De esta manera, la hipótesis que aquí se plantea es que con dicha Verdad-creencia al individualismo/progreso, paradójicamente los principios de la modernidad se logran reproducir y consolidar a partir de la generación de incertidumbres en el mundo por la vía de lo que la escuela marxista en su momento los llamaría, los aparatos ideológicos del Estado. En otras palabras, son a través de los discursos de bienestar, los de las políticas emancipatorias de toda índole (socialismos, comunismos, liberalismos, monarquismos...) y discursos salvíficos de toda alcurnia, que se constituyen como verdades los principios y valores emanados de la modernidad. Y dicha promesa de salvación terrestre solo se mantiene, paradójicamente, si existen desigualdades, pobrezas, marginaciones. ¿Para qué existe el Estado, el proyecto de sociedad moderno, proyecto del mundo secular, si no es para traer la justicia del mundo del más allá, el paraíso prometido al mundo presente, al mundo de aquí, al de todos los días? Si cada individuo se ocupa de buscar su salvación, su bienestar, poco espacio habrá para constatar aquellos valores compartidos que generan puntos en común para la comunicación entre los seres humanos y la convivencia dialógica; quedándonos en esta obnubilación con la legitimidad irrefutable de los valores

simbólica que son interdependientes, retroalimentándose una a otra y conformando una imagen de sociedad incuestionable, y las formas de organización que le acompañan. Para una reflexión más detallada al respecto véase Gutiérrez-Martínez, 2010.

modernos (igualdad, libertad, bienestar-propiedad privada) y la existencia “real” del individualismo.

En efecto, la incertidumbre es la base para la reproducción como verdades de dichos valores de la modernidad. Como las teodiceas antiguas de las que los principios fundadores de la modernidad se querían distanciar, las modernas también se fundamentan, aunque de manera secular, básicamente en que la justicia (*dike*) de Dios (*Teos*), y en este caso la justicia de este mundo se encuentra en otro lado, está en un más allá, en un futuro quizás no muy lejano. Es la justicia de la igualdad, del bienestar (propiedad privada) y de la libertad que se conquistarán a lo largo de las generaciones. La imperfección del mundo de hoy encontrará su justicia en la perfección del mundo del mañana. La incertidumbre del mundo actual encontrará su certeza y verdad en el mundo del futuro. Y con ella la creencia en el individuo y el progreso se mantienen. Casi todas las propuestas nacionales estatales de políticas públicas de desarrollo, incluso las más incluyentes y plurales, se basan de manera discursiva e ideológica en la posible mejoría del mundo para todos en un mañana cercano. Esto es para algunos una verdad irrefutable. He ahí donde se funda y se justifica la incertidumbre del mundo: en una teodicea (se justifica la imperfección de este mundo, con la justicia de dios en el más allá) consolidando el proyecto de la modernidad y su avatar: el individuo.³

Una de las implicaciones mayores de dicha “Verdad” moderna se ve reflejada en las estrategias de sentido de las personas, que son la individuación de sus acciones, la secularización de sus comportamientos. Uno de los tantos ejemplos que pueden documentar esta reflexión es el conocido saqueo del mundo y de la naturaleza, al tiempo que se constatan cotidianamente un profundo apego y una revalorización/folklorización al entorno, a la naturaleza, al terruño, etc. (ecologismos políticos). Justamente postulamos que con el sistema de creencias de la modernidad a través de su divino social: el individuo (Durkheim), con la ejecución de políticas y discursos moralistas de los Estado modernos hemos llegado por un lado a

³ Para una reflexión sobre la teodicea véase Weber, 2004, y Gutiérrez-Martínez, 2006.

la defensa del medio ambiente (ecologismos políticos), es decir, al cuestionamiento del desarrollismo liberal sin siquiera cuestionar los fundamentos mismos de la modernidad: el individuo y la incertidumbre. Estos ecologismos políticos, sociales, culturales, partidarios, civiles, que suponen defender el medio ambiente, no hacen más que seguir perpetuando la idea-verdad de que el ser humano es ante todo un individuo y que la vida está llena de riesgos e incertidumbres.⁴ No obstante, si en la superficie, en los formismos (Simmel) se visibiliza el individuo y la incertidumbre, en lo profundo encontramos la comunalización y las verdades del mundo por trágicas, dramáticas o benevolentes que éstas sean.⁵ Y bajo esas formas de acción, esas estrategias de sentido individuales e inciertas, encontramos formas (sentidos de la acción y sentimientos de pertenencia) que reflejan la importancia del otro, del sentirse parte de otros, de fundirse en y con los otros... de valorar nuestras pasiones, emociones que gobiernan nuestro cotidiano e imaginario social. Así, frente a los ecologismos políticos encontramos la ecosofía: la dinámica del estar-juntos.

Lo anterior refleja, por tanto, la tensión cotidiana que existe en el mundo moderno entre la verdad-ficción del individuo y la comunalización de los seres humanos. Estas “críticas de la modernidad” ya han sido meditadas y analizadas por varios pensadores (Heidegger, Escuela de Frankfurt, Foucault, Touraine, Maffesoli, etc.) donde se plantea que la modernidad tendría como objetivo implícito o explí-

⁴ Los debates ecologistas y del medio ambiente sobre proteccionismo y conservadurismo que resultan en reservas ecológicas o espacios eco sistémicos son emblemáticos al respecto. El aumento sustantivo de las ideas y nociones sobre peligro y riesgos ambientales, no se diga siquiera en el ámbito de la seguridad social (terrorismo, narcos, burbujas financieras), son vivos ejemplos. Para una reflexión más acabada sobre el medio ambiente véase Calixto, García y Gutiérrez-Martínez, 2011.

⁵ Se define *comunalización*; a diferencia de los conocidos comunitarismos característicos de la estancada discusión multicultural entre liberalismo y comunitarismo; como la conciencia de que se es parte de un grupo, de una adhesión que es el fundamento de nuestros sentidos de las acciones, donde todas nuestras estrategias están, de manera emocional o racional, calculada o sin conciencia, impregnadas de dicha dinámica. Esto no significa, como afirma el comunitarismo multicultural, que el grupo determina las acciones de los individuos, sino que nuestras acciones traducen la conciencia implícita o explícita de los sentimientos de pertenencia. Para una reflexión más amplia véase Gutiérrez-Martínez, 2010.

cito la lucha contra la tradición, los fanatismos colectivos y por ende la búsqueda del sometimiento gregario a la razón individual.

Dicha tensión genera asimismo estrategias de sentido que, de manera consciente o no, revalorizan la comunidad de saberes que circulan en la interacción de los grupos humanos y personas, apelando al llamado de los saberes locales, colectivos, al saber de la casa (ecosofía). Como efecto de *bumerang*, ese apego “pre moderno” a la tierra, a la comunalización de los saberes, vuelve con fuerza después de su supuesto destierro de las lógicas modernas. El tema del medio ambiente y de la sabiduría de la tierra, no es más que un espacio delimitado para re- flexionar sobre una dinámica cada vez más recurrente y visible en la cotidianidad social. Es una manera simplemente para comprender la seducción que provocan diferentes interacciones que cambian el paisaje social en el turismo, en el cuidado del cuerpo, en los adornos y vestimentas, en la publicidad y medios de comunicación, en la cinematografía, en los comportamientos juveniles, en la forma de alimentarnos, etc. Todas ellas, acciones al parecer sin importancia, pero de suma presencia en nuestras vidas diarias, y que contrarrestan la saturación social que se genera con una incesante lógica de incertidumbre moderna. Frente a la incertidumbre inventada, ficcional, establecida, las personas y grupos se convocan alrededor de la única certidumbre y verdad constatada: la interacción día con día entre los seres humanos, que nos genera sentido de la vida y de la acción.

En suma, las incertidumbres generadas a partir de la invención del individuo, pilar de los principios de la modernidad, tienen implicaciones en las lógicas de los grupos y seres humanos, resultando en un saqueo del mundo al tiempo que se da un enaltecimiento protectionista/ folklorista del planeta (ecología), sesgando y revalorizando a la vez estrategias de sentido contrastantes a partir de una sabiduría de la tierra (ecosofía) que no es más que la comunidad de saberes que convergen día con día desde tiempos remotos; antes que la modernidad fuera considera así, y que por efecto de *bumerang* regresa con una fuerza inminente en la actualidad (posmodernidad). Reflexión nada innovadora y por de más banal pero que resume sintéticamente las preocupaciones y ocupaciones de pensadores de todas las vertientes alrededor de las llamadas modernidad/posmodernidad.

Contrato social, individuo e incertidumbre: historia de una ecosofía anunciada

“La auto-producción del hombre produce el peligro de su auto-destrucción”; así fue como, de manera radical y contundente, Heidegger en su seminario de *Zähringen* reflexionó sobre su mundo y su producción misma, que advenía con fuerza y que inevitablemente terminaría por perecer.⁶ Ese mundo es el que conocemos por la modernidad, y que se ha caracterizado por: *a*) la mitificación del progreso en todas sus vertientes —desde el industrialismo a ultranza hasta el llamado desarrollo sustentable y de responsabilidad social—, *b*) la sacralización del individuo o el divino social como lo llamaría Émile Durkheim, así como, *c*) la glorificación del racionalismo secular por encima de la *razón emocional*. En pocas palabras, la modernidad se caracteriza por la incesante auto-producción del hombre, en tanto ente individual por encima de lo colectivo. Y ello parece en palabras de Heidegger destinado a la auto-destrucción. Desde una perspectiva de largo aliento, esta racionalidad de la modernidad, es decir, el sentido de la acción sobre el mundo, se ha cimentado en la producción de la certidumbre de la existencia individual como entidad inalienable; y ello, a partir de proyectar una salvación individual en un futuro prometido, es decir, promesas del futuro que se erigen sobre las certidumbres del individuo presente, que son aquellas de la transformación, producción y dominio del mundo que nos rodea. En suma, la racionalidad de la modernidad es proyectiva, el sentido del mundo es lineal, fijo y directivo, con un solo objetivo portado por el Prometeo que todos debemos ser. A esta racionalidad también se le ha definido sociológicamente como la soteriología del mundo. Promesa del paraíso (terrestre o celestial) en un más allá; en otro lugar o en otro tiempo (futuro). El Estado moderno con sus discursos y políticas no es más que un peón de dicha lógica.

⁶ Recordemos así mismo que Heidegger abre el volumen de los *Frühschriften* de Marx y lee la frase siguiente de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “*Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst*” (Ser radical es tomar el asunto de raíz. Pero, la raíz para el hombre es el hombre mismo). <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf>, última visita: 28 de agosto de 2012.

Sea que nos refiramos a los marcos institucionales del Estado como el educativo, el social, el político, el económico, es el material lo que ha prevalecido hasta ahora, en los últimos dos milenios, aunque cada vez de manera más endeble; es la salvación terrestre a través de la adquisición de un supuesto bienestar individual, el paraíso terrestre dirían otros, cimentado sobre aquello que está a la distancia, en lo lejano, en un futuro próximo. Esto es el progreso: una promesa fundamental de sentido a la vida social. En síntesis; se crea la verdad de un individuo (autónomo del grupo) con su certidumbre de promesa de bienestar en el futuro. Dicha lógica: verdad-individuo-certidumbre-bienestar-futuro ha encontrado su reproducción moderna más acabada con la cristalización política del *Contrato social* republicano, en su versión estatal, monárquica, democrática.

La formación educativa republicana no es avara al respecto, pues nos muestra de qué manera este enaltecimiento hacia el individuo en las aulas está engarzado con la organización racional del dichoso *Contrato social*. En efecto, el contrato social, rousseauiano véase hobbesiano, pilar de los fundamentos republicanos, significa y supone que la sociedad está formada por individuos autónomos, que se suman a través de un acuerdo-contrato, en donde se advierte la renuncia en el espacio de la *polis*, es decir, de lo público, a ciertas adhesiones colectivas con tal de mantener tan preciados y ficticios valores modernos: igualdad, bienestar (propiedad privada) y libertad individuales. Se plantea como tal que dicho contrato debe defenderse, promoverse, acatarse a toda costa. Son tres valores incuestionables, los cuales se suponen todos compartimos y aceptamos; y por lo tanto son irrefutables; son, como dirían, universales, y están por encima de cualquier cosa. El tema central es que estos valores son de carácter individual, donde la suma de cada uno lo hace colectivo, y donde se da por sentado que todos estamos de acuerdo. No existe una lógica de reacomodo valórico a partir de la interacción colectiva. El contrato social es la defensa implícita del individuo libre, igualitario, poseedor de bienes cualquiera sea su cosificación o simbolización (materiales o inmateriales). No es la comunidad de humanos, sino la comunidad de individuos. Son todos esos valores, que desde una lógica del poder (estatal, eclesiástico, institucional...), supone ser

por lo que debemos votar, consumir, pelear, vivir. Son éstos los que representan el techo máximo al que se puede llegar en el anhelo y objetivos humanos, y del que supone no se pueden superar, pues son suficientes por sí mismos; son teleológicos, es decir, se justifican en sí mismos. De hecho, estos valores son intocables y están por encima de la misma decisión colectivamente acordada, puesto que supone representar el máximo acuerdo posible entre los seres humanos. En otras palabras, es como si la consigna implícita fuera del tipo “se puede decidir colectivamente lo que se desee, siempre y cuando no se toquen los valores de la libertad, igualdad, bienestar. De lo contrario el uso de la fuerza legítima se verá obligado a hacérselos obedecer”. No es nueva dicha consigna si recordamos a Foucault, y su reflexión sobre el liberalismo político, quien arguye que:

el nuevo arte de gobernar va entonces a presentarse como gestor de la libertad, no en el sentido del imperativo “sé libre”, con la contradicción inmediata que este imperativo puede traer consigo. No es el “sé libre” lo que formula el liberalismo. El liberalismo propone simplemente esto: “Yo voy a producirte eso con lo que se es libre. Yo voy a obrar de tal manera que tú seas libre de ser libre” (Foucault, 2001).

El estado de derecho está basado en ello, se fundamenta en la defensa de dichos valores y en el sometimiento individual a ellos. Y quizás todos podrían estar de acuerdo en este asunto, pero el meollo de esto es que el sustrato de dichos valores se contiene en la promoción de la lógica individual, y por ende en el sometimiento al contrato social supuestamente acordado por todos, por el hecho de basarse en una definición de la sociedad y el estado de la naturaleza del hombre innegable. No obstante, en la modernidad, este Contrato social, del cual el poder político institucional (cualquier forma que tenga) se encargará de hacer obedecer, no es más que la promesa de libertad, produciendo cada vez más libertades, estableciendo su lógica social en tales definiciones de libertad (tautología). En este contrato social no importa lo que cada quien piense sobre la libertad o cómo la defina, menos aún que se cuestione su validez. Se trata de valores que suponen enaltecer y salvaguardar la especie humana, son irrefutables, y con ello se transfiguran en verdades incuestionables que

terminan por ser creencias ineluctables. El segundo punto con esta reflexión es que al definir de una vez por todas lo que es libertad, al definir los valores que deben ser los más altos de nuestra especie, y no cuestionarlos, solo nos queda acatarlos, y con ello no hay cabida para dialogar sobre un punto en común político entre la diversidad y política existentes. El miedo y/o aislamiento hacia lo colectivo es el mismo que el temor a la lógica de lo gregario y las asociaciones en regímenes dictatoriales.⁷

Se trata de aquella lógica que supone, para bien o para mal, que *el hombre es el lobo del hombre* (*Homo homini lupus*). Conocida locución latina de Tito Macio Plauto popularizada en el siglo XVII por Thomas Hobbes en su conocido *Leviatán*, donde se plantea que el egoísmo es básico en el comportamiento humano, aunque los códigos sociales busquen enmendar tal comportamiento favoreciendo la interacción. Así, antes que nada somos competidores entre nosotros con las reglas establecidas en dichos valores. Lo civil, lo público (*la res-publica*) se define por dichos valores, y ser civilizado significa defender dichos valores en tanto individuo. La manera de alcanzarlo es renunciando a lo que llaman lo subjetivo del grupo, lo irracional de la comunidad, al fanatismo de las masas. Se trata de renunciar o al menos distanciarse en este espacio público de los sentimientos de pertenencia y acatar la certeza de la racionalidad individual. Majestuoso tecnicismo que dista mucha de corroborar la interacción diaria. Lo actual y lo cotidiano: lo propio del ser humano.

La educación republicana justamente busca conducirnos hacia el aprendizaje de esta individualidad. Del latín *educare*, significa *acarrearnos*, dicho sea de paso, hacia valores compartidos, que no son más que los valores del Estado moderno. En otras palabras se trata de educarnos, civilizarnos, *sacar-nos* de nuestra barbarie, de nuestra naturaleza gregaria, y llevarnos a la civilidad, a la civilidad del republicanismo, que no es más que intentar, si bien no borrar, al menos gestionar, de nuestro imaginario, aquella animalidad (*manada*) y conducirnos por ende a la supuesta verdadera humanidad:

⁷ Recordemos que en innumerables reflexiones sobre los estados dictatoriales se ha planteado el peligro de las masas, al punto de prohibir cualquier forma de reunión que superase los tres individuos. No es casualidad que el derecho de reunión sea y haya sido uno de los baluartes de lucha en las demandas de derechos civiles.

el individuo libre. El libro de *Emilio o de la educación* de Jean Jacques Rousseau (1762) es emblemático al respecto. ¿Qué serían los estados nacionales, el estado de derecho, sin dicha instauración educativa? En suma, es el paso del mundo práctico de la vida, al mundo monovalente de la práctica. Y justamente vemos cómo este proceso civilizatorio ha llevado al saqueo del mundo, a la fragmentación de la especie humana (genocidios, discriminación, racismo...). Este individualismo del mundo conlleva a la *racionalización* del entorno, a la *ración*, a la fragmentación del mundo. Cada quien con su tajada. Pensamiento quizás decimonónico, pero no por tanto actual. Como estrella que ha explotado, la luminosidad de la modernidad, por no decir iluminismo, aún la vemos en nuestro presente, y faltarán varios “años luz” antes de que desvanezca, al tiempo que no ha dejado de convivir con los mismos valores que había pretendido evacuar de lo social. Hoy dichos valores “pre-modernos” vuelven con fuerza, encontrándonos en la actualidad con *a*) la lógica moderna institucional (política de Estado por ejemplo), donde los ecologismos políticos no son más que una muestra, y *b*) la dinámica “pre moderna” instituyente de la socialidad, donde la ecosofía no es más que una forma de expresión social asociada al sentimiento de pertenencia con el entorno y/o medio ambiente. Esto es lo que define la posmodernidad: valores arcaicos —del griego *arche*: primero y fundamental— con técnicas modernas.

Se trata justamente de entender que la proyección de la modernidad valoriza que la natura tiene que terminar por ser un objeto manipulable, nominable y por tanto dominable por el sujeto, que no es más que decir que la sustancia misma del *ser* humano, es el mundo, es la naturaleza misma. Todos tenemos derechos a una ración de propiedad real o virtual. De este modo el individuo sería la especie privilegiada en el planeta, el que se puede apropiarse de él, y que a través de su Razón prepara el escenario para el desarrollo tecnológico, el cual determinará el destino de nuestro entorno con la ayuda de lo institucional.

Así, más que centrarnos, véase obnubilarlos por las incertidumbres modernas inventadas y los tecnicismos del ecologismo político andante que nos llevaría supuestamente a superar los riesgos del mundo, concentrémonos en los fundamentos de este racionalismo

instrumental devastador, de sus cimientos que hacen que a pesar de que exista una conciencia por el planeta, una sensibilidad ecológica, éstas no resulten más que en la instauración de pseudo ecologías sociales y naturales, y donde el planeta sigue en su devastadora implosión, empezando por la misma especie humana.⁸ Este cimiento no es más que la negación del animal a través de la invención del individuo. Bien decía Heráclito de Éfeso que “el hombre es el animal que niega su animalidad”, seguido de las aseveraciones evidentemente de un tal Nietzsche y Bakunin.

Desde la modernidad, y a través de sus aparatos de organización, el animal racional quiso dejar de serlo, para solo pretender ser racional. Sin duda se trata de una invención filosófica, cristalizada con el inconfundible cartesianismo (*ego cogito ergo sum*) “Yo pienso, yo existo”, que ha terminado por convertirse en creencias de todos los augurios; y que no se remite únicamente al encierro de uno mismo en la fortaleza espiritual, sino también a la construcción metafórica del monoteísmo, donde cada quien se vuelve uno *solo* frente a lo trascendente.⁹ En este mundo de racionalidad empedernida solo la sagrada escritura, lo sagrado de la cultura escrita, es la ley indicada para decirnos desde dónde partir, sea que se trate de los judaísmos de vieja memoria, hasta los post-pentecostales, cristianismos reformados y evangelismos actuales, pasando por los decretos de ley y consignas estatales constitucionales. El Contrato social en el Estado moderno no es más que esa ley sagrada transfigurada en un monoteísmo andante o esa leyenda fundacional de un politeísmo presente. Y no se necesita ser “religioso” para entender que, como ciudadanos políticos, se nos concibe como individuos autónomos, que somos nuestra propia ley, a través de la cual podemos asociarnos con otros individuos autónomos para elaborar racionalmente el *Contrato social*. La relación individuo-Dios se vislumbra sea de manera profana o religiosa; sea con el Estado, la Institución, la República, la Corona,

⁸ Vale mencionar que la especie humana tiene por lo menos diez mil años de existencia frente a los millones de años, por ejemplo, de los dinosaurios, o los cincuenta mil del Neandertal. Y en lugar de que desapareciera el planeta, fueron esas especies que ahí habitaban las que desaparecieron. En ese sentido, el llamado al cuidado del planeta no es más que el llamado al cuidado de nuestra especie social.

⁹ Para una definición de creencia como entidad incuestionable y productora de certeza véase Gutiérrez-Martínez, 2010.

la Verdad, cuantas sean las mayúsculas que nuestros deseos apelen. Basta con ser creyente para que todo esto obtenga sentido. En suma, el connotado *Contrato social*, fundador de nuestras democracias, es también fuente y brote de nuestro saqueo global; enaltecimiento a la individualización y tensión con la comunalización.

Y con ello encontramos toda la ideología de la identidad indivisible y única: aquella de la identidad sexual y sexuada (binomio hombre-mujer), política (ciudadano), partidaria (derecha-izquierda), profesional (estudio o trabajo), que será justamente el soporte de un imaginario moderno del individuo. Individuo que vive en la incertidumbre por la imperfección de su presente. En pocas palabras, la modernidad nos obliga a pensar desde un narcisismo freudiano (yo me enamoro de mí mismo), privilegiando así lo egocéntrico de nuestra racionalidad. Así construiremos el mundo a nuestra imagen, cual el Dios de la capilla Sixtina lo hace con la punta del dedo para con el ser humano común. En esta cristalización individualista, el miembro del grupo desaparece para volverse un asociado más en la misma sociedad ficticiamente individualizada. El individualismo, se insiste al respecto, se despega de la acción en común, donde olvida que es solo una parte de un sistema mayor y complejo de la vida en el mundo. Al obnubilarse con uno mismo, se pierde la capacidad de atención al entorno social y natural, si es que acaso se puede hablar de una separación entre lo social y lo natural.

El individualismo es ya en sí un vocablo progenitor-proyector para la endogamia reflexiva, pues con solo mencionarlo algo de crítico (a favor y en contra) sobre el mundo nos supone decir. Y justamente, ahí se encuentra la astucia; pues cuando se debate el individualismo y se mencionan las vicisitudes perversas que genera, lo que perdemos de vista al empecinarnos por criticarlo o enaltecerlo en este “políticamente correcto academicismo” es lo propio y característico del pensamiento del *oikos*, de la ecosofía: es decir la interacción en el grupo, la tribu, la mafia, la comunidad, cualesquiera que sean las formas de nombrarlo, la sabiduría de ese estar-juntos. Aquello que nos define en común los valores por los cuales convivir. Se nos olvida que el individuo es una ficción.

Con ello, seguimos siendo dependientes de lo que otros definirían como estado de naturaleza humana, lo que otros impondrían

como códigos acordados y luego formalizados; se hacen leyes del individuo para acatar, y todo por que se piensa que el estado de naturaleza anterior a la organización social es la “guerra de todos contra todos” (Hobbes), donde “la vida es solitaria, pobre, brutal y breve” (dramática). Y así, cuando el hombre se da cuenta de que no puede seguir viviendo en un estado de guerra civil continua, surge la ley de la naturaleza, que limita al hombre a no realizar ningún acto que atente contra su vida o la de los otros. Por ello se supone que cada hombre renuncia o transfiere su derecho a un poder absoluto que le garantice el estado de paz. En este estado de naturaleza se supone que todos los hombres son libres, y sin embargo viven en el perpetuo peligro de que acontezca una *guerra de todos contra todos* (*Bellum omnium contra omnes*). Desde el momento en que la sumisión por contrato de un pueblo al dominio de un soberano abre una posibilidad de paz, se genera el principio de autoridad (en tanto que sea garante de la paz) que constituye el fundamento del derecho, de nuestros derechos modernos. Justamente, las estrategias de sentido desde la ecosofía hablan de que los otros no son el lobo para el hombre, que no existe un peligro inminente en la interacción constante entre seres humanos; de que el ser humano no busca destruirse por que sí. La ecosofía plantea que el ser humano se regenera en continua homeostasis, equilibrio a través del intercambio; y que justamente lo que interrumpe dicha autorregulación es la apropiación monopólica de las instituciones. Entre más abierta esté la posibilidad de participación en sociedad, mayor es la capacidad de mantener esa auto-regulación dialógica. Justamente, los Otros no son los lobos para uno, sino aquellos que, a través del intercambio, por su consideración, su existencia, su presencia, validan las de uno. Es este intercambio en la diversidad el que hace nuestros modos de vestir, de hablar, los que nos definen como particulares y personas (en griego, *persona* es máscara). ¿Qué sería un Robinson Crusoe sin el Viernes que le da autoconsciencia? Y de eso trata simple y sencillamente la fórmula del individualismo *vs.* ecosofía; la del pensamiento ego centrado *vs.* percepción geocentrada; conocimiento lógico *vs.* saberes emocionales.

Curiosa paradoja que nos muestra que la construcción del individualismo trae consigo la construcción de una incertidumbre

moderna. Aquella incertidumbre de que nada es para siempre, de que el bienestar está en peligro, de que la libertad es acosada por el estado de naturaleza de todos contra todos. Y es justamente dicha incertidumbre la que reviste y sostiene la *Verdad* ficcional del individuo, que es aquella simplemente de Ser un ser humano fuera de sí y de los otros: de su grupo y comunidad de arraigo; de su enraizamiento dinámico (Maffesoli). Así, el ser humano es verdadero, pero no es una certidumbre. Por el contrario, el individuo es certidumbre en su invención, pero no verdadero en su condición. Y ahí se fundamenta toda la incertidumbre de una invención que no es verdadera, sino ficticia; ideológica. Sin incertidumbre no hay Verdad que se sostenga, y la más revolucionaria incertidumbre construida del mundo occidental moderno ha sido la del individuo. La Verdad e incertidumbre del individuo son construcciones sociales que se mantienen mutuamente; una no existe sin la otra. Son construcciones que han cimentado el discurso occidental de la modernidad. No surgen después, sino que son cimiento mismo de la modernidad, cuyo protagonista es el individuo, que no es más que aquel ser humano que pretende vivir autónomo de los otros, y que basta con cumplir con una promesa republicana: el contrato social, para existir con los demás.

La unidad del mundo sintetizada en la noción del individuo ha tenido sus efectos, al punto que el individualismo es una forma dóxica de actuar en “él”, donde no se necesitan iglesias visibles para su emancipación o consolidación, pues forma ya parte de un sistema de creencias incuestionable. Se trata de una forma de Verdad establecida. Dicha verdad es la creadora de las incertidumbres. Los valores están segregados en la ideología moderna, como lo es la del individualismo, contrariamente y en choque con la representación de las ideologías holistas del mundo de vida, que son por ejemplo las de la ecosofía a la que hacemos referencia (sabiduría de la casa) (Dumont, 1985: 305).

Ahora bien, dicha lógica: verdad-individuo-certidumbre-bienestar-futuro parece ya estar mostrando signos de su propio declive, cual estrella iluminada. Muchas han sido las reflexiones en las últimas décadas que han analizado lo que se entiende por el Mito del progreso y su capacidad destructora, así como el totalitarismo de sus

principios que hoy se viven y perciben con el saqueo y devastación del mundo natural, y particularmente el social. Todos los días encontramos ahí, en lo cotidiano, las manifestaciones de grupos, organizaciones llamadas no gubernamentales, movilizaciones políticas, etc., para recordarnos que el imaginario occidental del progreso ha llegado a su saturación. Y con ello vemos apegos frenéticos a la naturaleza, enaltecimiento a los derechos de los animales, programas mundiales del patrimonio de la biodiversidad, el connotado desarrollo sustentable, las prácticas ecológicas, desde el ámbito del turismo, hasta las políticas mundiales de Estados, sin olvidar los sempiternos programas por televisión de paga que exacerbaban el mundo salvaje de la naturaleza, las proezas de lo natural, y la cultura del comer “bio” que nos muestran esa inseparable relación animal-ser humano: aquella relación objeto de desdén de un racionalismo secular que quiso separar, negar y demonizar. Manifestaciones todas ellas que están ahí para mostrarnos lo que la posmodernidad tiene de espíritu en gestación y trae consigo en todos los sentidos (político, social, cultural). La revalorización de lo colectivo, la conjunción emoción/ razón, la vivencia del presente, la inexistencia de una sola verdad. Algunos llamarían esto un efecto posmoderno de implosión, saturación, compensación de lo social, o simplemente ecosofía. Sea como lo llamemos, cada mutación necesita de una transmutación del lenguaje y de las percepciones. Dicha transmutación muestra ahora la aceptación del mundo como es, con su imperfección... o mejor dicho, sin la perfección esperada del racionalismo a ultranza; el del mundo mecánico, ordenado, sistematizado, dominado... percibido desde la modernidad. Más que justicia futura en un mundo perfecto, se busca el goce presente de un mundo imperfecto, o mejor dicho, *diverso*. La transformación del mundo ya no es el de su control, sino el de su aceptación y comprensión. El de aceptar y disfrutar los *humus* de nuestra propia animalidad: enaltecer el gusto por los gustos (olores, sonidos, sabores, tactilidades, percepciones...), todos ellos que no son más que el común de los sentidos, por no decir los sentidos comunes que compartimos con las especies, incluidas las animales y naturales.

Ya no es el progreso del mundo sin pliegues y liso (mundo perfecto) el que reina en nuestro imaginario, sino los progresismos con

sus pliegues y defectos. Todo ello no es más que lo que algunos, desde diferentes ámbitos —particularmente el político— han mal comprendido y nombrado como sensibilidad ecológica. En otras palabras, el agente y la estructura (noción sociológica de vieja cuña) nunca habían estado más distanciados, pero tan complementarios.¹⁰

No se trata de solo apreciar la estética de la naturaleza y vestirla de otro sacralismo de bondad (preservación *v.s.* conservación). De apelar al aislacionismo y esquizofrenia de la división natura-cultura tan vanagloriada con las reservas ecológicas y los entornos intocables, puros y vírgenes de nuestro planeta. Se trata de entender que en la salvajería de nuestra animalidad existe la banal homeostasis de la vida. Que al negar nuestra animalidad, al negar nuestra naturaleza, encontramos la bestialidad de nuestros actos. Aquella que genera etnocidios, biocidios, asesinos seriales, inseguridad del Otro y todas las formas de destrucción que hacen de la heterotonía, la homogeneidad reinante.

Se trata, desde un punto de vista weberiano, del hecho de que el individualismo de la modernidad reinante de los siglos XIX y XX ha estado acompañado de esta desmagización del mundo occidental, es decir, de esta búsqueda de eliminación de la magia de la racionalidad humana; llamada reiteradamente universal, y por ende supuestamente legítima y con ella organizar nuestros modos de vida y convivencia.

La desmagización del mundo significa por tanto, la intensificación del individualismo, de la salida del ser humano hacia el mundo, de su autonomía. Ciertamente, aunque originalmente Weber usa el término en el sentido religioso (*Enzauberung der Welt*) de la eliminación de la magia para alcanzar la salvación, en un proceso creciente de racionalización que culmina con el ascetismo intramundano, pronto extenderá su significado al proceso de racionalización occidental en general, donde diversos ámbitos culturales son despojados de sus orientaciones normativas últimas para relativizarse en el politeísmo de valores o en la secularización de la técnica y la ciencia, característica de la modernidad. El proceso de la creciente racionalización

¹⁰ Antecedentes de esta reflexión se encuentran en Moscovici, 1994.

occidental culmina así, como lo hiciera notar Kart Löwith, en un “desencantamiento del mundo mediante la ciencia”, donde ya no hay valores últimos que den un sentido teleológico o de orientación normativa al proceso creciente de racionalización y secularización (Weber, 2004: 326).¹¹

Es aquí precisamente donde encontramos elementos de reflexión importantes para la comprensión de esta transfiguración de religiosidad secular que va de un Dios único y que termina por divinizar al individuo, siendo la tierra su utensilio principal. Se trata de una transfiguración de religiosidad, pues no hablamos de un sustrato nuevo de hace doscientos años, sino de un modo de pensamiento con sus valores ya establecidos desde hace al menos dos mil años con el advenimiento del monoteísmo reinante, pero donde una particular racionalidad (verbigracia: el cartesianismo) lleva a que esta lógica de la vida, este modo de pensamiento, se intensifique, legitime y prepondere al menos hasta hace poco.

Así nos encontramos con un individualismo exacerbado, donde el problema que éste plantea sobre sus orígenes “es el de saber de qué manera, a partir del tipo general de las sociedades holistas, un nuevo tipo ha podido desarrollarse contradiciendo fundamentalmente la concepción común” (Dumont, 1985: 303)¹² ya establecida de la sabiduría de la casa. Lo que se quiere plantear es que el individualismo finalmente corresponde a un modo de accionar diferente de lo que se pudiera denominar en una sociedad comunal, en el sentido de que se trata de una forma donde el individuo busca la salida de sí mismo de este mundo, considerando incluso las diferencias en el contenido de las representaciones. En otras palabras, el individualismo es una característica de Occidente en cuanto su exacerbación, pero no significa que no exista, aunque de manera intrínseca, en las demás sociedades que no llegaron al punto de desmagizar su convivencia o deslegitimar otras formas de organización existentes.

¹¹ Para una reflexión sobre la desmagización del mundo en Max Weber, véase Gutiérrez-Martínez, 2006.

¹² Recordemos que holismo designa una ideología que valoriza la totalidad social y desdeña o subordina al individuo humano; lo opuesto sería el individualismo. Por extensión, una sociología es holista si parte de la sociedad global y no del individuo supuesto dotado independientemente.

De hecho, es claro que esta salida del mundo se encuentra de una u otra manera en el tipo sociológico de las nuevas castas en la India e incluso en el mismo cristianismo alrededor del cual comienza nuestra era (Dumont, 1985: 39). La particularidad como veremos es que esta característica del individualismo ha sido exacerbada en mayor medida por Occidente desde el cristianismo helénico.

RELATOS DE UN INDIVIDUALISMO OCCIDENTAL

Del helenismo cristiano como origen de la soteriología individualista

En efecto, no podemos solamente resignarnos a pensar en torno al individualismo como una ideología del mundo moderno, sino como un sistema de creencias que tiene sus raíces en los cambios referidos a las divinidades y a las técnicas de acercamiento y ofrendas establecidas, ya que de otro modo no se encontrarían las bases de su consolidación y su legitimación a lo largo de estos siglos, sobre todo porque dichas ideas y categorías de pensamiento, particularmente las del individualismo, no se aplican de manera tan fácil a todas las sociedades. Hay algo del “individualismo moderno presente desde los primeros cristianos y en el mundo que les rodea, aunque no sea exactamente el individualismo que nos es familiar y conocido” (Dumont, 1985: 36). Se trata en efecto de un tipo de individualismo que conforme se ha ido confrontando a los diversos avatares históricos ha terminado por agudizarse, encontrando lo que en la actualidad define dicho carácter cultural. De ahí que se plantee que la religión, particularmente la monoteísta, haya sido el fermento cardinal primero en la generalización de la fórmula del individualismo, y en seguida en su evolución. Lo anterior precisamente hace referencia al hecho de que con el individualismo y la monoteización de las religiosidades, transformadas en una sola religión, el entorno termina por ya no definirse como un mundo lleno al que se debía entender por su complejidad, sino que el mundo ya encuentra otra forma de conceptualización, como es la del vacío (del árabe *al-cif* que daría posteriormente el vocablo *cifra* en latín) el cual cada individuo debe y puede controlar, debe y puede superar, con tal de llegar al paraíso

prometido o, para decirlo en términos metafóricos, poder salir de “la Caverna primitiva” donde todos se llegaron a encontrar alguna vez. En esta lógica racional, el mundo es cuantificable, es contable porque supone ser vacío. Así encontramos un lazo endeble pero sólido entre las religiones sobrenaturales (monoteístas), el individualismo, el racionalismo cuantificador y la materialización del mundo. Los dioses ya no son extraídos del mundo concreto y natural, sino que se vuelven un solo Dios, un solo concepto, pasando a ser un Dios sobrenatural, artificial, material, y sin imagen. La vida ya no está aquí, en el presente, sino en el mundo del más allá, en la proyección de uno mismo, de sí mismo hacia el futuro, en el otro allá. No es en este mundo presente, en el aquí y en el ahora donde se encuentra el mundo por el cual vivir, sino en las próximas generaciones, o en el paraíso de la *Ciudad de Dios* cara a San Agustín. Llegamos a un mundo donde se oponen (lucha por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico) creencias aldeanas, llamadas naturales y/o agrícolas, mágicas, y creencias urbanas materiales, sobrenaturales, institucionales, donde el proceso de secularización ha tenido como avatar la separación, la jerarquización de dichas oposiciones sobre la definición del mundo. Lo anterior no hace más que reafirmar la ya conocida fórmula de Nicolás de Cusa sobre la *Concidentia Oppositorum* para la comprensión de nuestro mundo. Esto significa la siempre ida-y-venida de los opuestos en una simbiosis siempre existente en la realidad presente de lo social. El monoteísmo tuvo entre tantos resultados la división, la separación de las dos esferas del mundo aquí enunciadas, designando el individualismo como punta de lanza de la emancipación y promoción de las creencias modernas.

Individualismo e institución estatal

Lo importante en este asunto radica precisamente en la consideración del aspecto relacional que se establece entre la construcción del mundo a partir de la razón y la individuación de éste y la aplicación de dicha razón a las instituciones reales. Lo anterior sin duda genera la justificación de dicha concreción a partir de un tipo de moralidad, o bien produce una cierta condenación de dichas instituciones a

partir de las fuerzas contrarias llamadas de la naturaleza, o incluso aún, produce la legitimación de temperar o corregir dicha concreción institucional con la ayuda de la razón (Dumont, 1985: 49). Aquí encontramos, tiempo después, como ya se ha mencionado, la importancia de San Agustín para el avance del individualismo en el mundo occidental en los ámbitos políticos, particularmente cuando termina por afirmar que el Estado es una colección de hombres unidos por el acuerdo sobre los valores y la utilidad común (Dumont, 1985: 58-59). Ésta ha sido la consigna, la lógica y el fundamento sobre los cuales se ha llevado a cabo el progreso del individualismo, a partir del siglo XIII a través de la emancipación de una categoría que es lo político y que significa el nacimiento de una institución que se llama el Estado en siglos posteriores.

En otras palabras, con el establecimiento del Estado se consolida la conformación de la lógica dominante del individualismo sobre el holismo pre-moderno antes imperante, que no es más que el sentido de comunalización de los grupos humanos, que definirá nuestra posmodernidad actual. El proyecto surgido del cristianismo primitivo, retomado por el platonismo helénico, restablecido por San Agustín y concretado con la invención del Estado, termina por consolidar la institucionalización de la *doxa* individualista en el mundo occidental. Así, a partir del estudio de los textos antiguos se observa, por ejemplo, el proyecto de dicha institucionalización, que se ve emparentada con la búsqueda de la “Verdad última”, de esa verdad que, como veremos más adelante, en el mito de la caverna se pretendió dilucidar, y que se ve claramente asociada al abandono de la vida social, comunal, para buscar dicha Verdad última de la individualidad, de la vida en el más allá, de la autonomía del propio ser, y que se traduce en la actualidad en la consagración de su progreso y su destino prometidos. En lo sucesivo es conocido el advenimiento, tiempo después, del Estado-nación cuya institucionalización se consolidó a partir de la imposición de una etnia sobre las otras, de la aglomeración de la diversidad de etnias en una sola. De ahí la noción de ciudadano. Hemos dicho: sin verdad e incertidumbre no se puede sostener la construcción moderna del individuo. Y en ello vemos implicaciones para el mundo del desarrollo y la organización de la vida social en el planeta.

¿El primer discurso moderno de Verdad: el mito de la caverna?

El Mito de la Caverna, auspiciado primero por Platón y analizado después por Heidegger, pasando por los agnósticos, sin duda nos da cuenta de unos de los primeros discursos de *Verdad* que se instauraron en la modernidad occidental hacia finales del siglo iv antes de la era llamada cristiana. Mito que representa las semillas fundadoras de la invención del individuo como verdad de nuestro mundo. Dicho mito no solo representa la cuestión de un discurso único, indeleble, inalienable. Alrededor del tema de la “Verdad” y lo que es, se construye como real, y prescribe en un segundo tiempo la reflexión de los cimientos de lo que sería la *incertidumbre*, característica fundacional del proyecto y principios del discurso de la llamada modernidad occidental.¹³

Vale dar cuenta de qué manera el lazo entre Verdad e incertidumbre y saqueo del mundo es muy estrecho, lo que no solo nos permitirá entender los ecologismos políticos nacientes, los apegos circundantes al terruño, sino de igual modo lo que funda lo social, las verdades de todos los días, las certidumbres cotidianas se ven reflejadas a contra flujo en la intersubjetividad presente de lo social: misma que deja ver a partir de estas convergencias concatenadas la sabiduría de la casa, es decir, la ecosofía del mundo. El mito de la caverna simboliza precisamente, en tanto mito originario de la modernidad, las vicisitudes, en contrapartida, hoy presentes de la ecosofía del mundo. Aspecto premonitorio de dicha alegoría que valdría la pena elucubrar.

El relato

El mito habla de un espacio cavernoso en el cual se encuentra un grupo de hombres, prisioneros desde su nacimiento por cadenas que les sujetan el cuello y las piernas, de manera que únicamente pueden mirar hacia la pared del fondo de la caverna, sin poder nunca girar la cabeza. Justo detrás de ellos se encuentra un muro con un pasillo

¹³ Lo anterior sin duda hace referencia a los cimientos y fundamentos de la modernidad como *Espíritu del tiempo*, que se pueden “rastrear” alrededor de los siglos IV y VI a.c.

y, seguidamente y por orden de cercanía respecto de los hombres, una hoguera y la entrada de la cueva que da al exterior. Por el pasillo del muro circulan hombres portando todo tipo de objetos cuyas sombras, gracias a la iluminación de la hoguera, se proyectan en la pared que los prisioneros pueden ver. Estos hombres encadenados consideran como verdad las sombras de los objetos. Debido a las circunstancias de su prisión, se hallan condenados a tomar únicamente por ciertas todas y cada una de las sombras proyectadas, ya que no pueden conocer nada de lo que acontece a sus espaldas. Continúa la narración contando lo que ocurriría si uno de estos hombres fuese liberado y obligado a volverse hacia la luz de la hoguera, contemplando, de este modo, una nueva realidad. Una realidad más profunda y completa, ya que ésta es causa y fundamento de la primera que está compuesta solo de apariencias sensibles. Una vez que ha asumido el hombre esta nueva situación, es obligado a encaminarse hacia afuera de la caverna a través de una áspera y escarpada subida, y aprecia una nueva realidad exterior (hombres, árboles, lagos, astros, etc., identificados con el mundo inteligible), fundamento de las anteriores realidades, para que a continuación sea obligado a ver directamente “el Sol y lo que le es propio”, metáfora que encarna la “idea del bien”. Al hacer entrar al prisionero al interior de la caverna, termina por “liberar” a sus antiguos compañeros de cadenas, lo que haría que éstos se rieran de él. El motivo de la burla sería afirmar que sus ojos se han estropeado al verse ahora cegado por el paso de la claridad del Sol a la oscuridad de la cueva. Cuando este prisionero intenta desatar y hacer subir a sus antiguos compañeros hacia la luz, Platón nos dice que éstos son capaces de matarlo y que efectivamente lo harán cuando tengan la oportunidad, con lo que se entrevé una alusión al esfuerzo de Sócrates por ayudar a los hombres a llegar a la verdad y su fracaso al ser condenado a muerte.

El Mito de la caverna, también llamada Alegoría de la caverna, da cuenta de manera metafórica de la situación en la que se encuentra el ser humano respecto de la razón dominante sobre las pasiones e imaginarios (conocimiento).¹⁴ Teoría de cómo con la racionalidad

¹⁴ Platón, *La República*. El mito de la caverna está en el libro VII del diálogo sobre la esencia de la *polij*: “Politeia”, párrafos numerados entre el 514.a y el 517.a.7.

instrumental podemos captar la existencia de los dos mundos: el mundo sensible (conocido a través de los sentidos) y el mundo inteligible (solo alcanzable mediante el uso exclusivo de la razón). La ascensión al exterior de la cueva figura el ascenso al mundo inteligible, al mundo iluminado, al mundo en el que se encuentra la idea del Bien representada por el Sol, y la del mal, que corresponde a las sombras y a los hombres que las producen. Ambos mundos son reales, pero el inteligible posee más entidad, por ser el fundamento de todo lo sensible. Pertenecen a este mundo las esencias o ideas y, de entre ellas, la idea del Bien, que supone ser fundamento de todas las demás ideas y por ende de lo sensible también. Razón, bien y verdad se unen en una sola metáfora. Y el colectivo, las masas, representan ceguera, estupidez y falsedad.

El acostumbramiento de los ojos metaforiza el acostumbramiento del alma a cada uno de los dominios en que el ente se le presenta al hombre. Este acostumbramiento concierne al hombre en su esencia, opera en lo más profundo de su ser. Y esta adaptación del ser del hombre a los diferentes ámbitos del ente que le son asignados constituye la esencia de lo que Platón llama la Paideia. Ésta es un encaminamiento del hombre hacia una transformación radical de todo su ser. Es esencialmente un pasaje, una transición. Es la transición del miembro de un grupo a la individualidad del ser. Hacia su liberación, su libertad.

Lo que Platón plantea con la idea de Paideia es que la liberación del hombre, que es equivalente a su propia constitución como tal, no se reduce a la simple liberación respecto de sus cadenas, sino que requiere de todo un proceso de “formación”, de direccionamiento, de su alma, es decir una educación, un proceso civilizatorio. Pero también implica un direccionamiento del alma hacia la condición misma de visibilidad de las Ideas, que es representado por el Sol. La visibilidad es el rasgo común a todas las Ideas, y esa visibilidad, como rasgo común, las remite a la luminosidad del Sol.

Esto es un doble sentido: en cuanto que permite el acto de ver, la visión, y en cuanto que hace a las Ideas visibles, permite su evidencia. Las ideas tienen por rasgo común el ser visibles, y el ojo humano tiene supuestamente por característica principal la posibilidad de ver lo que se evidencia en la visibilidad. El intermediario es la lumino-

sidad del Sol, es decir la razón. La razón es la deidad secular que se representa aquí con el Sol. El acto de ver, la subjetividad que mira y la visibilidad de las ideas se articulan en la luz del Sol, que es la Idea Suprema. Esta presentación, o aparición, de las cosas, está asociada con un desvelamiento de ellas mismas, es decir de su esencia, y en esto es donde tiene implicancia la dimensión de la Verdad. Lo que importa de lo que pensó Platón, y que es lo que realmente marcó la filosofía occidental, haciendo de ella una metafísica, es lo no dicho por Platón. Y lo no dicho, como veremos, es algo referido a la noción de Verdad.

Platón habla de las ideas. Pero hablando de las ideas, lo que hace es desarrollar, sin decirlo, una nueva noción de verdad. Y así es como se produce el olvido de la diferencia originaria entre el ser y el ente, que es donde intervenía la antigua noción de Verdad. En otros términos, la situación en que el hombre está fuera de la caverna, ¿es allí donde las cosas se le presentan “como realmente verdaderas”? (párrafo 516.a). En el comienzo del libro VI de la misma *Politeia*, Platón habla de esta situación como aquella en la que el hombre “mira hacia lo que hay de más verdadero” y señala el máximo desvelamiento.

En consecuencia, la *Paideia*, la Formación, que consiste en este direccionamiento del alma hacia las cosas que se le presentan, se funda en la naturaleza de esta presentación. El ser de la *Paideia* se funda en el ser del des-ocultamiento, el ser de la Verdad. Todo el direccionamiento del alma, su formación, depende del develarse cada vez más verdadero de las cosas. Heidegger señala que el modo del presentarse las cosas está caracterizado por la visibilidad, y que esto no es solo cuestión de metáfora. El direccionamiento del alma hacia las Ideas es un dirigirse hacia lo visible, y en tanto tal, constituye, para Platón, la esencia de la percepción y aún más, de la Razón misma. El acceso a lo verdadero, a lo des-ocultado, se realiza como visión. Pero esto implica que la visibilidad de las Ideas depende de la luz que las ilumina. La cual es representada, miles de años más tarde, por el Estado y sus instituciones educativas.

Para todas las cosas y para su misma cosificación, la Idea suprema es el origen, la causa. Esta Idea suprema, la Idea del Bien, es el Sol, la luminosidad misma. La Idea del Bien es la que hace posible la visibilidad de las Ideas. El carácter “supremo” de esta Idea es señalado

por Platón con el término de “el Bien”, de ahí que el Sol, que es señalado como la causa de todas las Ideas, en tanto es la que las hace visibles, se haya pensado como la Idea Suprema, la Idea del Bien, el antecedente platónico de Dios, y de la Razón como diosa secular.

De todo ello, lo que nos interesa por ahora no es tanto la cuestión de cómo se cargó de valores o de moral a esa Idea Suprema, sino esta cuestión lógica de cómo una Idea en particular (en este caso, aquella que es *to agathon*) adquiere la función especial de hacer aptas a las Ideas y luego Verdad. La esencia de la Verdad deja de ser el des-ocultamiento en sí y se desplaza hacia la esencia de la Idea. Pasar de un estado a otro, planteado como un acceder a algo “mas verdadero”, pasa a ser equivalente a una visión más precisa, más exacta; pasa a ser algo dependiente de un aporte de luz que permita una mayor exactitud a la observación. Así se constituye el fundamento teológico de la metafísica; así entra Dios a la filosofía: como el ente supremo que causa, que hace posibles, a los demás entes.

Esta doctrina de Platón sobre la verdad es la misma que impera hoy; no es algo pasado sino presente, es lo que se nos impone bajo la noción de la Verdad como adecuación a la cosa. Para la metafísica, es decir, la filosofía después de Platón, el ser es considerado como un ente más, el ente supremo que funda, hace existir, a los demás entes, al modo del Sol que hace visibles a las demás Ideas. La introducción de Dios en la filosofía consiste en la entificación del ser y el olvido de esa diferencia esencial entre ser y ente. El fundamento teológico de la metafísica resulta de este olvido y del agregado de una valoración moral al ente superior.

Hacer de un ente el ente supremo es lo mismo que decir que ese ente es el nombre del conjunto de todos los entes (el catálogo de todas las cosas). Con Descartes, la ciencia moderna y fundamentalmente a partir de la dominación del modo de producción capitalista, viene a completarse una operación respecto al saber. En Lacan y Heidegger, la Verdad no se trata de una adecuación a la cosa, sino del advenimiento, el desvelamiento, de algo hasta entonces latente, sin que este desocultamiento de lo latente elimine la dimensión misma de la latencia. El des-ocultamiento no es el resultado de la introducción de la luz, sino que implica la emergencia del ser. Implica un acto creador. Es en ese sentido que la relación entre el ser y el ente

que plantea Heidegger hace eco a lo que descubre el psicoanálisis (Heidegger, 1967).

Así, cuando el *individuo* regresa para sacar a los demás esclavos de la caverna, filosóficamente se está planteando el albor del individualismo racional y secular, así como el inicio de la duda como forma de aprendizaje. Del mismo modo, es el advenimiento de la separación racional del bien y del mal antes confinada a las religiones monoteístas. Finalmente, es la propuesta de la moral sobre la ética, pues se imbrica ahí la necesidad de mostrar a los otros lo que se considera la Verdad suprema. Se instaure así la lógica de lo dramático en que la felicidad parece cimentarse en la aprehensión de la certidumbre, la certidumbre de la luz solar, de la luz del mundo, aquella fuera de la caverna y del común. Es el inicio de la iluminación de las ideas sobre la oscuridad de las emociones y el imaginario. La luz y la Verdad deberían, desde esta filosofía, inspirar el mundo de la vida.

De esa forma, *verdad e incertidumbre* se conjugan en una misma tradición de pensamiento. Es la duda constante entre el sentido moral de salvar a los otros, el de regresar, el de desatar a los esclavos de su ignorancia, el problema de tomar una decisión por sí solo, el de saber qué es el bien; es lo que crea la incertidumbre. Paradójicamente la certidumbre se crea cuando se afirma que la Verdad existe. Al existir la Verdad, única e indeleble, todo lo que no le pertenezca genera duda e incertidumbre. Aquí inicia la descripción de un mundo vacío que se supone es posible denominar y dominar, pues la sola verdad es la garantía. Cuando es imposible dominar, por la vastedad y complejidad de la pluralidad del mundo, entonces surge la incertidumbre de la vida. La Verdad se ha transformado en Certidumbre del mundo. Cuando el mundo se nos plantea como lleno, repleto de muchas verdades, la duda no surge, no existe, pues el mundo está cimentado en la posibilidad de diferentes verdades; solo surge por tanto el asombro y la necesidad de comprensión. Es en este transfer que se va a poder entender, comprender la manera en la que el mundo es saqueado, y por efecto de bumerang, se busca la lógica ecosófica. Y sobre estas promesas se ha construido en las ciencias sociales las diferenciaciones entre las nociones de *miembro*, *persona*, *individuo*, *sujeto*, *actor*, *agente*, las cuales serían analizadas con lupa para categorizar las diferentes estrategias de sentido que se ofrecen al

observador social, que no son más que lo que Simmel llamase los *formismos de sentido*, donde esquemáticamente encontramos a aquellos creyentes de la Verdad y la certidumbre, y a aquellos solo de las diferentes verdades. En el primer caso solo existe la posibilidad de certidumbre como Verdad, y por tanto el mundo se constituye de dudas constantes. Por el otro lado tenemos la vida construida por los imponderables, donde la incertidumbre no es pensada como forma de vida, solo existen posibilidades.

En todo ello se encuentra el discurso del *riesgo cero* en las sociedades modernas, el discurso secularizante del mundo. Así parece que sin *incertidumbre* la modernidad como proyecto de sociedad deja de existir, y ello incluye los estados-nación, las instituciones republicanas, las cuales dejan de justificarse, y el individualismo deja de ser el baluarte del sentido de la acción, el mundo se agota sin certidumbres que generen dudas. Todo ello tiene implicaciones en el mundo y el entorno en el que vivimos. En los saberes localizados de la vida, en suma, en la ecosofía del mundo.

La modernidad siempre se ha construido así, desde esta soteriología del mundo contraria a una ecosofía que es la intersubjetividad.

La intersubjetividad es aquella que nos marca que sin el apego de nuestras emociones, sentimientos, sensaciones, en suma, sin las socialidades del mundo de vida en su amplia vastedad, no se genera sociedad. Y dicha socialidad marca solo una y simple Verdad: la interacción entre los seres humanos. Sin interacción no hay sociedad, no se conforman las emociones, no existimos como humanos. Esta aseveración no es más que la discusión básica desde el Mito de la caverna.

Individualismo y verdad

En efecto, en los últimos doscientos años este sistema de creencias e ideología de larga data tomó forma bajo una sola entidad que hasta el momento había mantenido de una u otra manera su legitimidad.

El Estado-nación es precisamente el tipo de sociedad global correspondiente al reino del individualismo como valor. No sola-

mente viéndose acompañada históricamente, sino que se genera una interdependencia entre los dos, de manera que se pueda decir que la nación es la sociedad global compuesta de personas que se consideran como individuos. Se trata de una serie de lazos de este tipo lo que nos autoriza a designar con la palabra individualismo la configuración ideológica moderna (Dumont, 1985: 22).

Vale señalar que no se trata de una reflexión nueva o particular, pero sí vale recalcar que resalta un enfoque que da cuenta de la idea del individualismo como forma de pensamiento conformándose a lo largo del tiempo en forma de núcleo duro común de un sistema de creencias que aquí denominamos racionalismo-secular. De hecho, el mismo Durkheim ya había visto en el individualismo un valor social, pero éste no se construyó de manera indeleble en su vocabulario, por lo que no se ha suficientemente acentuado la distancia que este valor penetra en los modernos y los demás, fue solo así que pudo en su momento, en el pasaje de las formas elementales que Descombes acentuó, imaginar para los modernos una “efervescencia” comunitaria a la manera de las tribus australianas (Dumont, 1985: 29-30).

Es esta efervescencia de la que Durkheim da cuenta en su conocidas *Formas elementales de la vida religiosa*, que caracterizarán los sentimientos de comunalización de las sociedades llamadas modernas. Con ello no se quiere decir que el individualismo significa la pérdida de los comunitarismos o de los sentimientos de pertenencia, sino la fragmentación de la acción colectiva. De hecho recordemos que el totalitarismo expresa de manera dramática algo que se encuentra siempre de nuevo en el mundo contemporáneo, a saber, que el individualismo es por una parte todopoderoso y por la otra perpetua e irremediamente hostigado por su contrario (Dumont, 1985: 30).

En otras palabras, el individualismo no significa la pérdida del sentido familiar, sino la proyección del ser humano hacia un mundo exterior donde la familia, la trascendencia y el sentido de la acción están relacionados con las posibilidades del individuo de *proyectarse* en su propio destino. La comunidad de destino se vuelve el destino individual de cada persona. Y viéndolo desde este punto, se trata de una dirección que nos es familiar, a nosotros como

modernos, pues es conocida la distancia que se genera entre la naturaleza y el hombre, una tendencia a consolidar, bajo el ejido de un orden querido por Dios, un mundo de hombres considerados esencialmente como individuos y que no tienen más que una relación indirecta con el orden establecido (Dumont, 1985: 60). Insistamos de manera concreta: lo que ha significado en términos sociológicos la emancipación del individuo ha sido la trascendencia de la actitud personal, la trascendencia de la actitud de los individuos-fuera-del-mundo que de forma agregativa se conforman en una comunidad que encuentra en la tierra su agregación, pero su proyección del alma está en el más allá, particularmente en el lugar de predilección que la tradición soteriológica ha legado, que ha sido la del paraíso en el mundo del más allá. He aquí donde se encuentra la fórmula que el cristianismo ha legado al mundo entero (Dumont, 1985: 45). De este modo parece que el cristianismo primitivo se ve más apegado a lo que el protestantismo, y particularmente el calvinismo, plantean, que la misma constitución de la Iglesia católica. De ahí que en términos genealógicos se encuentren tantas divergencias entre el cristianismo reformado y la misma iglesia católica. Así también, del modo en que se encuentren más similitudes y puntos de negociación entre el mismo protestantismo y el capitalismo moderno occidental, lo podemos designar como capitalismo individualista.

Es así que no se puede solamente hablar de “individuo” como un valor en el seno de un sistema de creencias, sino también como un objeto materializable en la lógica de la salida de este mundo (Dumont, 1985: 37). En otras palabras, con individualismo se designa en términos reflexivos, sociológicamente hablando, y en oposición al holismo, un proceso mental inserto en una ideología que valoriza al individuo, es decir, que el sentimiento de pertenencia del individuo fuera del grupo cobra un sentido mayor a partir de la acción primordial del individuo en sí, y por lo tanto se desdeña la totalidad social, el sentido simbólico de esta totalidad. De ahí la importancia en términos metafóricos que se hace entre el individuo-en-el-mundo y el individuo-fuera-del-mundo (Dumont, 1985: 304).

La creencia mayor en el individualismo

Ahora bien, lo importante de dar cuenta es conocer la manera en la cual los valores y sustratos del racionalismo-secular han podido sobrevivir y continuar transmitiéndose a lo largo de la historia. De qué manera el individualismo no solo se ha expandido a la historia de las culturas, sino cómo ha sobrevivido de manera legítima hasta convertirse en una *doxa*. Se trata de una conquista dóxica, pero de mayor envergadura. Weber planteó con respecto al capitalismo que una vez encarrilado no se necesitaba ser calvinista para entender su expansión en Occidente, pero en dicho argumento no planteó de manera detallada de qué manera el tren continuó con una velocidad constante, es decir, no habló mucho de cómo se continuó con la transmisión de las creencias del individualismo propio del racionalismo-secular.

A propósito de este tema, el mismo Dumont nos confirma sobre el hecho de que las ideas y valores individualistas de la cultura dominante, a medida que se expanden a través del mundo, sufren localmente modificaciones o dan nacimiento a formas nuevas. Ahora bien, y es el punto no tomado en cuenta, estas formas modificadas o nuevas pueden pasar de regreso en la cultura dominante y figurar ahí como elementos modernos de pleno derecho. La aculturación a la modernidad de cada cultura particular puede de la misma suerte dejar un alcance duradero en el patrimonio de la modernidad universal (Dumont, 1985: 31).

Es precisamente a través de esta reabsorción de elementos heterogéneos, provenientes de otros sistemas de creencias, que el valor del individualismo ha podido pasar y atravesar todas las formas posibles de diversidad cultural. De ahí proviene uno de sus más seductores elementos de adhesión. Pues el individualismo parece adaptarse a toda forma colectiva de expresión, reciclándola e incluyéndola en el sistema dominante. Se trata por tanto de esa posibilidad de absorber los elementos extranjeros por parte del sistema preponderante, lo que se representa a partir de una intensificación de este proceso de homogenización en una poderosa creciente de la ideología que termina por convertirse en creencia, y en la representación de lo que algunos gustan en llamar Realidad. Para algunos autores, esta ló-

gica es la misma que se traduce en los procesos de los totalitarismos, es decir, en un proceso de combinación involuntaria, inconsciente, muy tensa, entre el individualismo y el holismo (Dumont, 1985: 31). Y lo anterior es de suma importancia, pues marca claramente que las ideologías se tejen en la interacción de las culturas, combinando diferentes sistemas de creencias, que si bien pueden ser establecidos como opuestos, esta misma oposición otorga los elementos necesarios para su legitimación. Y así sucedió con el mundo ideológico contemporáneo que se tejió en la interacción cultural que tuvo lugar desde finales del siglo XVIII, que se desarrolló de las acciones en reacciones del individualismo y su contrario (Dumont, 1985: 32). Se observa aquí la instauración del sistema racionalista-secular (los últimos doscientos años) surgido de los valores y los principios legados por la llamada época de la Ilustración (Dumont, 1985: 32).

El sistema racionalista-secular y la herencia de la Ilustración

Para entender la manera como se dio el proceso de la Ilustración y su linde con el cristianismo a partir del elemento del individualismo hay que tener presente que cristianizar la justicia en los primeros periodos del cristianismo primitivo, es decir, darle un formato normativo de punición cristiano, significó no solamente obligar a la razón a inclinarse frente a la Fe, sino también hacerle reconocer un parentesco con la Fe, lo cual llevaría a esta razón portada por los hombres a reconocer que tanto la Fe como la razón son instancias de un poder superior (Dumont, 1985: 56). Lo anterior designa como fundante en el pensamiento racional la experiencia con el Dios único que se realizó con el cristianismo. Para entender lo anterior hemos de recordar, tal y como el pensamiento racional lo ha hecho notar en su tradición, que en la conformación del mundo moderno ha habido un paso, una transfiguración del establecimiento de la relación de los hombres con un Dios, a la relación privilegiada de los hombres con las cosas, sin olvidar el paso que hubo de la relación Dios-hombre a las relaciones únicamente entre los hombres (Dumont, 1985: 51). Si analizamos bien estos preludios observamos que en el plano de la historia universal estamos lidiando con el suceso en que, con la invocación de un solo Dios, la era moderna se vio en la necesidad

de esforzarse para reducir el abismo inicialmente otorgado entre razón y experiencia.

En otras palabras, la influencia que tuvo San Agustín en su connotada *Ciudad de Dios* estuvo basada en la lucha milenaria, siempre naciente, entre la razón y la experiencia con Dios, lo que modificará a la postre la relación entre el ideal y lo real. La materialización de Dios con el proceso de conceptualización llevó a que esta experiencia se fuera abstrayendo poco a poco al proceso de transfiguración de las divinidades, de donde la Ilustración es el producto a través de la divinización de la relación de los hombres y su razón sagrada. Si el hombre ha podido conceptualizar un solo y único Dios todo poderoso, ¿por qué no conceptualizar así su propio paraíso en la tierra? He ahí el paso enorme que se da en la experiencia de la individualidad conceptual con un solo Dios y el proceso del individualismo exacerbado llevado a cabo en el Occidente de la llamada Ilustración. Es esto lo que San Agustín inaugura para la Ilustración: el paso de una experiencia individual trascendental a una individual procedimental (Dumont, 1985: 57). Así, el mito de antaño es ya Ilustración y la Ilustración recae en mitología de la modernidad. Es su momento fundacional.

Para decirlo de manera más sociológica, la transfiguración que ocurre entre cristianismo y racionalismo-secular se puede observar en este proceso de individuación de la sociedad donde todo ser humano sale de sí mismo para abandonar la caverna que le diera existencia. Y ello significa que solo se reconoce como principio aquello que se puede reducir a la Unidad. Esto son los principios mismos de la Ilustración a partir de los cuales todavía fundamentamos nuestros saberes y haceres. Así, la Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer solo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas. En ese punto no hay distinción entre sus versiones racionalista y empirista (Horkheimer y Adorno, 1998: 62).

Y es precisamente esta experiencia de la unificación la que encuentra sus huellas desde el cristianismo hasta llegar al cientificismo andante.

La racionalidad monoteísta de desmagización presente desde los primeros profetas no es más que los albores de la llamada lógica

formal, la cual no ha sido más que la punta del alba de la gran escuela de la unificación. Esta escuela, fundada desde los primeros tiempos del cristianismo, ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo [...]. El número se convirtió en el canon de la Ilustración. Y las mismas equiparaciones dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancías [...]. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y sus cualidades (Horkheimer y Adorno, 1998: 63).

Y es evidente que la mayoría de las políticas de desarrollo, incluso aquellas que apelan al connotado desarrollo sustentable, van en esa dirección, es decir, la reducción de las grandezas abstractas, como lo es el progreso, el menosprecio de lo que se considera apariencia y no puede ser cuantificable, y la destrucción de la multiplicidad de dioses: en suma, la desmagización del mundo.

No se trata, como se ha querido dar cuenta de una convergencia hacia la interacción de una diversidad de racionalidades, sino la transfiguración de una imposición de una racionalidad que era la de las iglesias históricas de salvación, a la imposición de la racionalidad racionalista-secular, donde en el “cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar” (Horkheimer y Adorno, 1998: 63). Hecho que se desvaneció con la imposición de otras maneras de representar, fijar, explicar la realidad. Una diferencia se puede aludir: mientras que el mito busca la conformación de una representación de la sociedad para regular la individualidad de los miembros del grupo, el cientificismo o la racionalidad secular buscan encontrar la Realidad y explicarla para regular la interpretación individual de cada persona. Así, el paso fue la disolución del mito en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que

puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas (Horkheimer y Adorno, 1998: 64).

He ahí la gran revolución del pensamiento que se cristaliza con el advenimiento de la Ilustración, pero que encuentra sus raíces en el individualismo del cristianismo primitivo. Y, como bien sucede en toda transfiguración, todo el material que ha recibido el racionalismo secular lo recibe de los mitos y de la magia para después destruirlo y crear los suyos. De esa manera, “la Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo” (Horkheimer y Adorno, 1998: 67). El Mundo es en realidad magia, mito y religión transfigurados, pues la individualidad no agota la esencia de los dioses, como se pudiera pensar en una religión monoteísta o bien con la misma era de la secularización. Incluso en la misma individualidad se guarda el maná, es decir, la religiosidad propia de cada ser humano. Es precisamente en este maná en donde se encarna la naturaleza como poder universal. En esta negación misma de la religiosidad contenida en cada ser humano, y su necesaria expresión en el espacio de los hombres, es que la Ilustración, el pensamiento racionalista secular, se difumina, pues ello lleva en sí a la negación de la diversidad per se. Precisamente lo que se llama la *crisis de la modernidad* no es más que la autodestrucción de los remanentes de lo que legó la Ilustración y su racionalidad específica.

La Ilustración [...] se autodestruye porque el dominio sobre la naturaleza sigue, como la Ilustración misma, una lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante reduciendo su propia naturaleza interior, y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio[...]. El dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres (Horkheimer y Adorno, 1998: 30).

Y este dominio se ve justificado por otro de los elementos importantes en la historia de la transfiguración del individualismo cristiano en la modernidad racionalista-secular, y es precisamente la universalidad que se establece con la noción de la igualdad. Individualidad e igual-

dad van de la mano en esta promesa soteriológica de la existencia, sea que se hable del mundo cristiano o del mundo secular de hoy.

Igualdad e individualismo

La igualdad entre los seres humanos ha sido el acento que se le dio a la consolidación de la individualidad, pues Dios no quiso que la criatura dotada de razón hecha a su imagen tuviera el control sobre otras criaturas salvo aquellas dotadas de razón, ya no se trataba del hombre por arriba del hombre, sino el hombre por encima de las bestias. De esta manera los primeros hombres-justicia fueron aquellos pastores de manadas y no reyes de los hombres (Dumont, 1985: 57).

De esta manera, si lo anterior lo extrapolamos a los medios y modos de organizar socialmente y económicamente las sociedades, el asunto es simple en el sentido de que la aplicación del principio del individualismo hace que el liberalismo se vea obligado a introducir medidas de salvavidas social, desembocando finalmente en un liberalismo a ultranza.

Ciertamente, racionalismo (secular), individualismo y religiosidad están juntos en este imperio de la cosmovisión moderna del mundo frente a las demás, al punto de ver como lo dice Polanyi que “la modernidad, bajo la forma del liberalismo económico, se sitúa en las antípodas de todo el resto” de los sistemas de creencias que se establecieron previamente o existentes en otros pueblos (Dumont, 1985: 15). En este sentido, estamos de acuerdo en que no solo “la ideología moderna es individualista, el individualismo está definido sociológicamente desde el punto de vista de los valores globales” (Dumont, 1985: 21), así como sus creencias y formas de accionar, de interpretar el mundo, también. Más aún, no solo la ideología moderna, sino todo su sistema de creencias y formas de organizar el mundo, que no es más que el último bastión de un *soteriologismo* antiguo de más de dos mil quinientos años de advenimiento. Lo que es importante de recalcar es que para muchos pensadores será a partir del siglo XVII que se llevará a cabo la emancipación de la categoría económica, política que representará al individualismo moderno, y que se transfigurará por su parte de lo que significara

la religión y la política, en lo que significó la Iglesia y el Estado. De ahí surge el progreso del individualismo (Dumont, 1985: 27). En todo ello, es perceptible cómo este individualismo se traslapará con el tiempo en el conocido racionalismo económico característico del capitalismo moderno occidental del cuál Max Weber aunó de manera sempiterna. “El racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de ‘conducta práctica racional’ [...] de la relación de la religión ‘con cuestiones sociales’” (Weber, 2004: 14). Y esta referencia es sin duda la referencia a la salvación que indica claramente que se trata aquí del nivel supremo de codificación. Precisamente lo que desdeñamos en los análisis sociológicos modernos es el nivel de consideración que se desplaza de las alturas de la salvación a la bajeza de las cosas de este mundo (Dumont, 1985: 64) donde el paraíso de Dios termina siendo el paraíso del consumo y del desarrollo del progreso.

El individualismo es precisamente la marca del cristianismo que se estableció en Occidente. Pero fue solamente hasta los siglos XVI y XVII que se pudo emancipar con un ascetismo particular. Ha sido el individualismo el que realmente se ha podido establecer en las sociedades occidentales; es eso lo que permite que el capitalismo moderno avance. Eso es lo que explica que no importe que se trate del catolicismo o del protestantismo o de cualquier otro tipo de religiosidad para indagar los orígenes del modelo de desarrollo capitalista, pues la importancia radica en este individualismo que encuentra sus raíces en el cristianismo primitivo. Catolicismo o cristianismo reformados, los dos encuentran en sus raíces el individualismo aquí enunciado.

Démonos cuenta de qué manera el individualismo es maleable (como el capitalismo occidental moderno), he ahí la paradoja: el cristianismo se acercó al politeísmo característico de todas las épocas, se moldeó y después se reapropió de ciertas características, lo que le ha permitido expandirse como casi ninguna otra religión occidental. El éxito del cristianismo primero, después del capitalismo occidental moderno, no ha sido más que la característica propia del politeísmo versada en el individualismo. La diferencia entre el politeísmo y el cristianismo primitivo seguido de los cristianismos

reformados (protestantismos) es que si bien los dos son individualizados en su contacto directo con cada dios, en uno se trata de un solo Dios mientras que en el otro se trata de un trato directo con varios dioses. Ésa es la diferencia de este individualismo, y que el individualismo conocido evita, es decir, evita la interculturalidad, el diálogo, el parentesco.

LA MUTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA ECOSOFÍA

De este modo, desde el siglo XVII, la modernidad ha desarrollado la idea de que el hombre es amo y señor de la naturaleza. No obstante, las formas cotidianas que ahora se visibilizan, que ahora son verdades, portan otra mirada al campo llamado ecológico, y sobre los cambios que induce en nuestro entorno. Desde el encantamiento a los gustos paganos de la cultura bio, así como el recrudescimiento del apego a los diversos valores legados al terruño, al territorio y otras formas espaciales terrenales.

Existe, por tanto, una saturación en el discurso de la modernidad, una matriz en este nuevo lazo que se teje con la naturaleza: desde los viajes iniciáticos de todo tipo, tanto religiosos como turísticos y tribales, hasta los nomadismos sexuales, profesionales, ideológicos, donde se acentúa la analogía que establece el individuo con la naturaleza que le rodea. Esta nueva relación va más allá del simple desarrollo, durable o no, es decir, tiene que ver con lo que llamamos ecosofía del mundo. Es una especie de sabiduría que no sabe nombrarse como tal, y que no obstante está ahí. No se ha teorizado, pero se vive de manera cotidiana con el vestido, en la comida, en las maneras de habitar el mundo...

Es en el seno mismo de la vida cotidiana que se ve esta sensibilidad que da cuenta de la presencia de las cosas y su relación con el mundo. Se trata de una voluntad de asociarse con la naturaleza que no se confunde con promesas políticas de espacios más verdes en el futuro. Se trata de la búsqueda de autenticidad a través de múltiples formas de “ensalvajamiento”, y de reconocer lo que puede encontrarse ahí, en la aceptación de lo que se termina. Se acepta que se está ahí por

un tiempo determinado. Es decir, estar mejor en el mundo teniendo conciencia del fin de este mundo y de su propio fin, de ahí el dicho popular “aprovecha hasta donde puedas”. Los cataclismos que se informan cada vez de manera más recurrente nos incitan a regresar a la naturaleza y encontrar ahí el sentido a las acciones. Como diría Antonin Artaud, es el teatro y su doble. Y es precisamente hacia esta naturaleza tranquilizadora y enriquecedora que nos dirigimos. Desde la fotografía, hasta las emisiones por cable, hasta los viajes de todo tipo, apelando a la belleza y a la estética. Y de esta manera, a la vez, entramos en contacto con otras culturas, otras tradiciones. La consideración y revalorización de la biodiversidad que la UNESCO no ha dejado de premiar o de ver como patrimonios intangibles de la humanidad.

Todo ello no es más que el resultado de la modernidad saturada, aquella de ayer, de la época de la Ilustración, desconectada de la tierra, que por mucho tiempo se ha maltratado, pero sobre la cual un nuevo mundo vuelve a girar. Se trata ahí de una verdadera mutación antropológica que está en curso de instalarse. El desprecio del mundo y la devastación de la Pacha mama no es más que el resultado de la modernidad que consistía en la movilización de la energía individual y colectiva hacia un paraíso celestial, o terrestre (*Cité de Dieu*). De ahí que ahora se cuide la Tierra, y se haga de ella el fundamento de todo ser social y en conjunto, como lo muestra la sensibilidad ecológica de hoy, muy prostituida por nuestros “partidos verdes”.

Contra el racionalismo clásico hay que hacer el llamado a la razón sensible (Maffesoli). Contra el famoso Contrato social, vayamos al pacto emocional. Contra los catastrofismos de las elites sociales, vayamos al himno y especificidad de la posmodernidad que es esta intersubjetividad del mundo. Son las verdades de la ecosofía del mundo de hoy. Por ello se dice que el espíritu de nuestros tiempos es la interiorización-alumbramiento del sentido. De ahí la necesidad de hablar de un nuevo “discurso de método” posmoderno: que va desde la feminización del mundo hasta los presentismos y corporeísmos de toda índole. Lo que está en juego en la sensibilidad ecológica y en la búsqueda de las verdades, de las autenticidades de cada quien, a través de múltiples ensalvajamientos, es reconocer que puede haber calma en la aceptación de lo finito. Se trata de una actitud homeopá-

tica no superando estas características de la naturaleza humana que son la muerte, el dolor, la violencia, pero integrándola y con ello haciéndola más dulce. Ya de antiguos tiempos eros y thánatos están estructuralmente ligados. La vida no existe porque la muerte está ahí. Y es eso justamente la presencia de la naturaleza salvaje. Pues hay una constatación de un regreso a las raíces, una reapropiación del terruño, del territorio, ya no para explotarlo sino para habitarlo o más bien habitar a través de ese terruño que hace de nosotros lo que somos, y que se ve con las múltiples ferias regionales, productos tradicionales, de la tierra, naturales, orgánicos...

El individuo racional no tiene necesidad de raíces, pues es el hombre universal de los siglos del Iluminismo, del Sol, de la caverna. Que no se pega a una tierra, a sus costumbres, a un enraizamiento cualquiera que éste sea, es algo típicamente no-racional, pero que tiene ahí sus razones. Ya Pascal lo ha dicho cuando alude a que el corazón tiene sus razones que desconoce. Es esto lo que algunos llaman el enraizamiento dinámico, que no es más que decir que nuestra fuerza se obtiene a partir de la raíces (Maffesoli).

De esta manera, la modernidad que se cristaliza con el cartesianismo en el siglo XVII, después con la filosofía de la Ilustración en el XVIII, se termina por formalizar en los grandes sistemas de emancipación del siglo XX (comunismos, socialismos, liberalismos...) todo ello a partir de un pivote individual, con lo que se va a elaborar el contrato social, después el Estado-nación, encerrándose en sus fronteras. Y sus grandes instituciones como la familia y la manera de cuidar a los locos, los maleantes, los viejos, los niños, los enfermos. Esto es la modernidad. Su gran siglo decimonónico hasta los años sesentas, con todo y la idea del hombre racional, con todo y su famoso contrato social. Y todo se contractualiza, incluso el afecto, el deseo de emparejarse con los matrimonios, etc. Y esta racionalidad es llevada de igual modo a la noción de progreso, que no está desprovista de sus efectos perversos. Ahí encontramos evidentemente el mito del progreso, que ha terminado en los Gulags rusos, los campos nazis y la devastación y saqueo del mundo, sin contar en todos los momentos con efectos perversos, pero el que compete del racionalismo es aquel que plantea que el mundo es un objeto de explotación. Pero parece que de manera tendencial en las

mentes de las personas una inversión se está efectuando, que es la que unos llaman posmodernidad, y que tiene que ver con poner el acento sobre las raíces, ya no alrededor de la historia a la que supone uno dirigirse, a la de la idea de una sociedad perfecta, sino a aquella idea de que se vive en el territorio con los otros, con “su gente”. Por tanto, no solo se acentúa el cerebro, sino el cuerpo, lo sensible y sus diversas modulaciones. He aquí las características de la ecosofía del mundo: el regreso al cuerpo, al lugar, al territorio, a la comunidad en la cual el cuerpo se puede ligar, se puede *comunalizar*. El regreso a valores llamados pre-modernos en espiral, no en circular. Con la Internet se tiene así una sinergia de lo arcaico y su desarrollo tecnológico. Y ello no hace más que recordarnos los abismos que hay entre esta sociedad oficial y la oficiosa, entre la sociedad de los políticos y la sociedad de lo cotidiano, quienes no se resguardan en valores superados como el del trabajo o la institución, sino en los afectos que se viven día a día.

Vemos en esta ecosofía la importancia al sentido, a lo sensible, ya no sobre el progresismo, sino al territorio; se trata de la implicación a un lugar, sean estos valores conscientes o no, y todo ello se refleja en esta ecosofía del mundo que no es más que una conciencia ecológica básica. Se trata de estar atentos a la sabiduría de la casa (ecosofía). Y no tiene que ver con el ahorro del agua, el ahorro del mundo, sino de un amor a la tierra en la que se vive, que se habita, que se VIVE-con, aunque sea algo no razonado, no programado, como los partidos con pretensiones a lo ecológico. Se trata entonces de una sensibilidad presente en cada uno de nosotros, de manera natural, que tarde o temprano termina por reaccionar ante este racionalismo exacerbado, este apogeo del saqueo. Y ello independientemente de todos los famosos impuestos a las carboneras, a los efectos contaminantes, desde los autos hasta las fábricas. La ecosofía va más allá.

Quizás es decir que se aprende con la pedagogía de las catástrofes, a través de la devastación que no tiene modo de evitarse. Ya no estamos mirando al cielo, sino a la tierra. Se acepta que vivimos aquí y este lugar es nuestro infierno y nuestro paraíso: nuestra imperfección. Se trata de una sensibilidad de vivir en un lugar con el otro, el cercano, lo proxémico. Solo se puede pensar el entorno social conociendo el entorno natural. No contorneamos lo doméstico,

el adomus, que es la casa que se encuentra en la fauna, en la flora, en lo que es nuestro territorio. Se trata de un entre-dos. Se trata del orden sin Estado, donde ajustamos unos con otros sin la instancia institucional que cae desde arriba. Es la intersubjetividad del barrio, de la vecindad, de los arreglos informales. Son las certidumbres efímeras, intersticiales de todos los días. Tal y como sucede con las diferentes formas de intersubjetividad que existen día con día, desde los grandes acontecimientos deportivos, musicales, etc., hasta Internet, Messenger, Chat, Twitter, Facebook, etc. Se trata de formas nuevas de solidaridad, generosidad, que no pasan por la lentitud de la institución, como las rentas de deptos. entre varios (*roomies*), formas de hospitalidad, regresos a la región, y los llamados pueblos mágicos. Estamos acostumbrados a que las cosas nos lleguen desde arriba, desde el Estado, y olvidamos que día con día tenemos formas de “providencia” que vienen de abajo y a través de la intersubjetividad.

Bien lo decía Marx: la política es la forma profana de la religión, puesto que la idea que se quiere tener en el cielo, ahora se ha transportado a la tierra. Cristiano o marxiano son las mismas estructuras que dominan, que vienen de arriba. Donde Yo, el clérigo, el político, siempre tienen algo mejor que decir que el yo en lo local puede saber. Por ello se supone la necesidad de estar “educados”, para alcanzar esa sociedad perfecta, algo que de por sí no existe. De ahí lo interesante de la horizontalidad de las leyes fraternas, sea las de las mafias, de los barrios o de la sociedad civil. Son los pactos de humanos, y no la verticalidad del contrato de Dios, del Estado-Benefactor, aunque por abajo del agua todo eso se desborde.

Con ello no será inusual que nos comunalicemos mundialmente, tengamos nuestros nacionalismos regionales, pero siempre con reafirmaciones muy localistas alrededor del terruño, del territorio donde se juega la tierra y la cultura común que conllevan. Por eso se regresa a ciertos regionalismos, comunitarismos. Ya no se puede pensar el social únicamente con la abstracción de los datos, de las cifras, donde ese lazo se difumina. Sin duda el mito progresista ha colaborado al desencantamiento del mundo, pero eso nos hace comprender cómo esta progresividad se ve reinvertida por la tecnología, que se vuelca en la relación afectiva, sea a través de la computadora,

el iPhone, el android. Recordemos que más de la mitad del tráfico en Internet es “comunitaria”. De ahí la posibilidad de ver cómo los objetos tecnológicos favorecen una noosfera que es el símbolo de una nueva socialidad donde el individuo es indivisible y ya no está encerrado en la fortaleza de su mente, sino en un espíritu colectivo, una esfera generalizada, uniendo unos y otros al cosmos de lo social. De ahí que ciertos autores hablen de “orden simbólico”: una manera más sostenida y rigurosa de decir la duración de la comunicación. Como diría Christophe Bourseiller: “la postmodernidad se encuentra dominada por la instauración de lo plural: lugar de las micro culturas, a las contra sociedades, a los grupúsculos, al vanguardismo”.

BIBLIOGRAFÍA

- CALIXTO FLORES, Raúl, Mayra García Ruiz y Daniel Gutiérrez Martínez (2011). *Educación e investigación ambientales y sustentabilidad, entornos cercanos para desarrollos por venir*. México: Universidad Pedagógica Nacional / El Colegio Mexiquense / Secretaría de Educación Pública.
- DUMONT, Louis (1985). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. París: Seuil.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Naissance de la Biopolitique*. París: PUF.
- GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ, Daniel (2006). “Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural”. *Estudios Sociológicos* núm. 72, vol. XXIV (septiembre-diciembre): 701-732.
- GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ, Daniel (2010). *Religiosidades y creencias contemporáneas. Avatares de lo simbólico en el mundo actual*. Toluca: El Colegio Mexiquense.
- HEIDEGGER, Martin (1967). “La doctrine de Platon sur la vérité”. En *Questions I et II*. París: Gallimard.
- HORKHEIMER, Max, y Theodor Adorno (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Trotta.
- MORIN, Edgar (1984). *L'Esprit du temps*. París: Le Livre de Poche.

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

MOSCOVICI, Serge (1994). *La société contre nature*. París: Seuil.

WEBER, Max (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.
México: Fondo de Cultura Económica.

SEGUNDA PARTE

Las estrategias de sentido para actuar frente
a la incertidumbre

*I. La lealtad individual como estrategia
de sentido*

Capítulo 7

Surfeando en las aguas de Ciberia / Ansiedades e incertidumbres de la nueva tecno-cultura

PAULO SERGIO MENDOZA GURROLA
Doctorante, Facultad e Filosofía y Letras, UNAM

ALGUNOS PRELIMINARES Y SUPUESTOS TEÓRICOS

Con el fin de ubicar de mejor manera y en su propio peso este trabajo, cabe hacer una pertinente advertencia: estas reflexiones revisten un carácter inminentemente germinal y prematuro. No obstante, aun con todas las limitaciones que por principio implica lo anticipado, y teniendo en consideración el estado de la cuestión, es poco probable que existan análisis y reflexiones —por más minuciosas y pormenorizadas que sean— que puedan ir más allá de un estado incipiente; todos los esfuerzos analíticos y reflexivos son los propios de una situación cultural que se halla en un claro estado de inacabamiento y cuyos derroteros están aún por definirse (Bauman, 2009).

En el punto de partida de este trabajo hay dos principios formulados dentro del ámbito de la filosofía y la crítica de la cultura y de la antropología filosófica. De manera adyacente, la conjugación de estos principios resulta sumamente útil para poner de manifiesto

la noción general de “cultura” que subyace a estas reflexiones y así evitar un prolongado ejercicio escolástico de definición y delimitación de términos y conceptos. Uno de los principios que a continuación se enuncian se debe a la síntesis de Sante Babolin, y el otro, a la herencia neokantiana que se aglutina en el pensamiento de Ernst Cassirer: 1) la génesis de la cultura tiene lugar en la respuesta del hombre a los estímulos que recibe (Babolin, 2005: 33), y 2) el ser humano, para vivir (humanamente) su propia vida, necesita expresarla (Cassirer, 1997: 270). La interconexión de estos dos principios revela la interrelación alternativamente tensa y distensa de un elemento natural —a lo que apuntan “los estímulos” del primer principio enunciado y “la propia vida” del segundo— y de un elemento artificial —a lo que apuntan “la respuesta” del primer principio y “la expresión” del segundo—, interrelación que define todo elemento cultural.¹

Por una parte, la cultura en su totalidad emerge de ese movimiento originario por el que el espíritu humano no solo reacciona, sino que responde a los estímulos de su entorno o, mejor dicho, reacciona respondiendo a ellos. De esta manera, todo contenido cultural lleva inevitablemente impresa una expresión del propio ser humano, es decir, un elemento subjetivo y artificial —en cuanto no-dado—; la cultura, pues, nace no como mero contenido aislado ni como el mero fruto de un proceso biológico, aunque se base en él, sino como una creación espiritual y una auténtica producción de sentido (Cassirer, 1998: 60; Babolin, 2005). Por otra parte, la producción cultural ni abandona jamás su base material y natural —entendida como lo que comprende todo lo dado, inclusive si éste es afectado evolutivamente—, que va desde lo físico hasta lo psíquico, pasando

¹ Ciertamente, ante los alcances que la intervención humana ha logrado con la ciencia y la tecnología, cabría hacer la pregunta de si queda todavía algo *natural*, en el sentido de *completamente independiente* de la acción humana. No obstante, como se verá a continuación, esta distinción que se ha hecho entre lo *natural* y lo *artificial* es no solo muy útil para explicar el significado de ‘cultura’, sino que también tiene una referencia ontológica que prevalece —en un sentido ciertamente más sutil de lo que a primera vista pareciera— con todo y los alcances de la acción humana. Por lo pronto, piénsese simplemente si pensar el mundo —incluso después del intervencionismo tecno-científico que ha echado a andar el hombre— como una totalidad *puramente* artificial no trae más absurdos y contrasentidos que pensarlo con una parte natural.

por lo biológico, ni tiene siquiera la capacidad de prescindir de ella. “Las culturas son, pues, la plasmación de asociaciones de humanos y no-humanos que se relacionan e interactúan de formas determinadas para dar lugar a realizaciones culturales características” (Medina, 2003: 41). Asumir con radicalidad esta perspectiva bidireccional, consiguientemente, llevaría no solo a descubrir lo natural de la cultura, sino a la vez lo cultural de la naturaleza (Babolin, 2005).

DEL COLAPSO DE LA MODERNIDAD A LAS INCERTIDUMBRES DE LA NUEVA TECNO-CULTURA

En gran medida, el actual proceso cultural se levanta sobre los escombros del proyecto moderno. El sujeto moderno, que iba a la zaga de su autoconciencia, de su autosuficiencia, de su autarquía, de su autodeterminación y, en definitiva, de su propia constitución como sujeto autónomo, ha caído en una crisis profunda² y ha dejado su lugar a un nuevo individuo, quien como característica más notoria se auto-percibe como un subsistema dentro de una red de redes. La frustración del proyecto moderno, en definitiva, dio origen a una nueva situación para la que quizás no se encuentren

² Amengual (1998: 36-41) presenta el origen de esta crisis del sujeto en el prolongado proceso histórico-cultural que partió de una caracterización claramente antropocéntrica, que pasó por una serie de cinco revoluciones o movimientos des-centradores —también llamados “ofensas”— y que llegó, finalmente, a un proyecto de afirmación del hombre como centro *por reacción* al progresivo descentramiento que anteriormente se había dado. Amengual se basa en la famosa declaración mediante la que Freud acusaba a la revolución astronómica copernicana de ser la primera gran humillación que el ser humano sufriría a lo largo de la Edad Moderna; está claro que si la tierra deja de ser el centro, el hombre deja de serlo con ella. Freud mismo encontraba en la teoría evolucionista de Darwin la segunda gran humillación —al quedar el hombre emparentado con otros seres en la misma escala zoológica—, y en su propia teoría del inconsciente, la tercera y última: el ser humano dejaba de ser soberano incluso de su propia interioridad (véase también Gómez Caffarena, 1984: 26). Según Amengual, estas ofensas astronómica, biológica y psicológica permitirían el paso a dos más, que pondrían en una situación profundamente crítica al sujeto moderno: la sociológica —efectuada por Marx— y la lingüística o semiológica llevada a cabo por Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Lacan y Derrida.

Para una interpretación más diferenciada y comprensiva tanto del proceso moderno como de la crisis del sujeto que le sobrevino véanse los amplios análisis presentados por Gómez Caffarena, 2007: 156-184 y por Touraine, 2003: 27-162.

mejores términos para efecto de una caracterización que “tránsito”, “inacabamiento”, “aceleración”, “inestabilidad”, “fugacidad”, “transformación”, “indefinición”, “vértigo”, “incertidumbre”, “movilidad”, “efímero”, “cambio”, etcétera. En todo caso, la cultura contemporánea designa un estado de cosas que se encuentra en una situación denotada por estos y otros términos aledaños: se trata de una situación en permanente estado de cambio.

Esta percepción —que en pocos casos alcanza a ser una concepción o cosmovisión *in stricto sensu*— ha sido impulsada en gran medida tanto por una descomunal avalancha de innovaciones tecnológicas y científicas como por los nuevos medios de telecomunicación. Por un lado, el desarrollo científico hacia el que se dirigía con todas sus fuerzas el proyecto moderno no se detuvo, sino que, por el contrario, encontró un nuevo cauce. En la segunda mitad del siglo XX, la relación que se estableció entre la ciencia y la tecnología originaría un nuevo paradigma: la tecno-ciencia (Echeverría, 2003; Olivé, 2007: 22, 51-53, 60-71; Medina, 2003: 36-39). La tecnología dejó de concebirse como la consecuencia posterior al esfuerzo que realizarían algunos profesionistas con notables aptitudes técnicas —mayoritariamente ingenieros— por efectuar una aplicación práctica de los contenidos formales y conceptuales que una selecta comunidad de científicos habría logrado formular mediante una actividad presuntamente más pura. Las tradicionales disociaciones entre ciencia y tecnología³ terminaron por disolverse; la tecnología

³ Para Manuel Medina, el origen de la serie de disociaciones entre ciencia y técnica que caracterizaron el desarrollo científico occidental hasta ya muy entrada la segunda mitad del siglo XX se remonta hasta el siglo IV anterior a nuestra era, con las divisiones y jerarquizaciones de los distintos procederes y capacidades del ser humano que quedaron registradas en las filosofías platónica y aristotélica. En estos sistemas filosóficos la distinción entre ciencia (*ἐπιστήμη*) y técnica (*τεχνή*) siempre permaneció fundamental y predominante. Ella dio lugar a la conocidísima relación de superioridad-subordinación que se transmitiría casi de modo invariable a través del pensamiento filosófico tradicional por las siguientes veinticuatro centurias. Aunque la filosofía moderna de la ciencia en el siglo XX, sobre todo la de corte analítico, comenzó a valorar más positivamente la tecnología —sobre todo después del éxito del proyecto Manhattan—, llegando a eliminar casi todo matiz de tecnofobia en sus análisis, continuó transmitiendo las antiguas separaciones entre ciencia y tecnología, aunque con algunas adaptaciones: mientras la ciencia era concebida como un conjunto de sistemas teórico-conceptuales basados en enunciados nomológicos o leyes y axiomas científicos, la tecnología se identificaba con normas prác-

se relacionó tan íntima e intrincadamente con la ciencia misma —de modo casualmente semejante al de la antigua tradición prometéica de la concepción integrada de ciencia y tecnología en la cultura (Medina, 2003: 24-31)— que ésta se volvió impensable e imposible sin aquélla. Una inusitada avalancha de innovaciones tecno-científicas, que se presentaba sin tope alguno aparente, vino a levantarse como el irrefutable argumento a favor de la legitimidad de este nuevo paradigma, provocando que el desdén por lo aplicado y lo instrumental desapareciera casi en su totalidad de las mentes que conforman las nuevas comunidades tecno-científicas.

Por otro lado, desde el último tercio del siglo XX, varios de los más grandes logros del desarrollo tecno-científico se han concentrado de manera especial en los medios de telecomunicación e información. Desde aquellos masivos, como la radio o la televisión, hasta los destinados para el uso particular, como los teléfonos celulares, ocupaban inicialmente un lugar especial, privilegiado y apartado —y a veces hasta enigmático— en las nuevas sociedades. Pero ahora ya no más. Los medios de telecomunicación han penetrado todas las áreas de la sociedad contemporánea, inclusive los espacios más íntimos, al grado de que ésta no se entiende sin estos medios. El hecho de que vivimos en la era de las comunicaciones es tan evidente que se podría decir que nuestra realidad ha evolucionado en una *mediosfera*, y tal evolución ha sido posible por el compulsivo empleo de la tecnología y, más particularmente, de la Internet. Este último

ticas que indicaban cómo aplicar estos sistemas para la consecución de algún fin. No fue sino hasta la década de 1960 que, como consecuencia de varios *giros reinterpretativos* de la relación entre ciencia y tecnología —cabe destacar los de tipo *sociológico*, registrado ya en el II Congreso Internacional de Historia de la Ciencia en Londres en 1931 y reformulado de modo construccionista en la *Science Studies Unit* de la Universidad de Edimburgo y en el *Strong Programme* de D. Bloor, del impacto de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn (1962), los de tipo *valorativo*, ocasionados por la guerra de Vietnam y por diversas crisis ecológicas, y los de tipo *antropológico*, nacidos con los llamados estudios culturales de la ciencia—, se dieron, entre otras cosas, los comienzos de los nuevos desarrollos de la sociología del conocimiento científico y de las perspectivas *Science, Technology and Society (STS)*, *Science, Technology and Public Policy (STPP)*, y *Science, Engineering and Public Policy (SEPP)*. Estos nuevos desarrollos, así como otros procesos de demarcación e institucionalización de nuevas disciplinas y programas académicos y de desarrollo, han proporcionado una visión integrada de la ciencia y la tecnología y, consecuentemente, la consolidación de la tecnociencia (Medina, 2003: 12-24).

paso evolutivo ha producido una nueva tecno-cultura (Medina, 2003: 11), que hereda por una parte las consecuencias de los conflictos, fracasos y frustraciones de las expectativas del proyecto moderno en el que nace primigeniamente, pero, por otra parte, viene a presentar nuevas tensiones e incertidumbres (Bauman, 2009).

LEYENDO A NAIEF YEHYA

Ciberia, nuevos mitos y nuevas realidades

Lo divino y lo demoníaco han sufrido un continuo desplazamiento a lo largo de la historia. En los tiempos antiguos se ubicaba a las divinidades en espacios geográficos sin problema alguno: en la cima de los montes, en el fondo de los mares, en medio de bosques o de jardines paradisíacos, sobre las nubes, en el fondo de los abismos, etcétera. Los mapas y la cartografía de las civilizaciones más sofisticadas fueron desterrando poco a poco de estos lugares a la divinidad, la cual vino a ocupar un ámbito en el que se creía permanecería eternamente: el reino de lo espiritual. No obstante, en los tiempos modernos este reino comenzó a compactarse y encogerse drásticamente, al menos en las mentes de aquella incipiente comunidad científica, debido a un inusitado interés por explorar hasta los últimos rincones del planeta. En el pasado siglo, la ciencia motivó a que esta exploración se extendiera al espacio cósmico exterior y, simultáneamente, a ese universo micro-cósmico del átomo que albergaba las raíces más hondas de la materia y la realidad física, todavía secretas. Como consecuencia, los enigmas de ese mundo espiritual, en todo caso, se redujeron e identificaron con aquéllos de la conciencia, de la razón y de la realidad mental y psíquica del ser humano. La divinidad, pues, nuevamente se vio amenazada por el exilio y el destierro (Yehya, 2008: 12 y s).

Un nuevo espacio, esta vez aparentemente no físico, y con muchas analogías con el mundo espiritual y de la mente humana, vino a consagrar y darle un estatuto casi incuestionable al paradigma tecno-científico: el ciberespacio. Este nombre, tomado de la novela de ciencia ficción *Neuromancer* —traducida al español con el título

Neutromante— ha venido a designar ese nuevo reino, llamado por algunos ‘Ciberia’, que dio origen a una especie de universo paralelo, sostenido por computadoras y líneas de comunicación que se extienden por todo el mundo. Este nuevo territorio, infestado de datos e información, ha llegado a ser concebido por todo el mundo como una realidad virtual, que no está formada por átomos sino por bits y bytes, por unos y ceros, a veces imaginados como imperceptibles estructuras fluorescentes que se hallan más allá de las computadoras e invaden el espacio físico —como en la célebre trilogía fílmica *Matrix*—; una realidad en la que aparentemente no hay normas ni leyes que no sean sino las del lenguaje matemático y de la programación. El nuevo reino de Ciberia, fundado en 1969 bajo la forma de un vínculo entre dos institutos de investigación, uno de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) y el otro en Stanford, se abrió por primera vez al público en 1980, ofreciendo la ilusión de convertirse en el entorno más democrático y democratizador conocido por la humanidad, incomparable con cualquier ágora o arcópagos que previamente haya existido. Este nuevo espacio tenía en ese entonces el nombre de Arpanet —en honor al patrocinio de la entonces ARPA (Advanced Research Projects Agency), del Departamento de Defensa estadounidense— e inmediatamente comenzó a ser utilizado para todo tipo de actividades. Así, un puñado de ingenieros y *hackers* crearon un nuevo imperio que trajo consigo también nuevos sueños, promesas y utopías, muchas veces alimentados por el cine de ciencia ficción (Yehya, 2008: 13-15 y 21).

Muy pronto se creyó que la omnipresencia, la trascendencia y la omnisciencia, entre otras cosas, no solo iban a ser posibles para todo ser humano, sino que serían alcanzadas de modo fácil y accesible. No iba a hacer falta más que, por ejemplo, equiparse con lentes, guantes, trajes y otros dispositivos con electrodos, o bien implantes conectados directamente a nuestro sistema nervioso o al cerebro, que traducirían nuestros movimientos o reacciones en información para acceder completamente a esa realidad y poder así estar en cualquier sitio o encontrarnos con cualquier otra persona en dondequiera que sea. Se creía también que, escapando hacia ese mundo digital, nos liberaríamos de las limitaciones del mundo físico, del dolor y del sufrimiento, superando y trascendiendo todos los padecimien-

tos, incluso la muerte, mediante un sencillo *download* de nuestra mente a algún chip. Por fin se veía alcanzable, para terminar con los ejemplos, ese sueño nacido en la modernidad de conocerlo todo: los fascinantes logros que Google, Wikipedia y otros potentísimos buscadores de información iban reportando prometían una suma entera y exhaustiva del conocimiento humano, y además abierta para todos (Yehya, 2008: 15 y ss), que superaría con mucho a aquellos arcaicos proyectos de los enciclopedistas modernos.

La nueva *world wide web* creció exponencial y vertiginosamente al ritmo de miles de nuevas páginas mensuales sobre los más diversos y variados intereses y de miles de usuarios que se multiplicaron una y otra vez en torno a foros, a espacios de discusión, a medios de comunicación y mensajería directa e inmediata y a sitios de encuentro con personas que, solo geográficamente, se hallaban muy distantes. Y aunque la mayoría de las promesas del ideario que acompañaba a esta nueva red de redes —salvo algunos simuladores de vuelo y unos cuantos ejercicios de aplicación bélica— ha quedado confinada, al menos por ahora, a los guiones de las películas de ciencia ficción (Yehya, 2008: 15), los cuales “han perdido gran parte de su encanto romántico” (Martín Gordillo-López Cerezo, 2003: 45), una gran fascinación se desató entre las nuevas generaciones, al grado de haber quedado éstas deslumbradas y cegadas ante las nuevas amenazas que ha venido presentando la Internet. No parece percibirse, por ejemplo, que ese nuevo territorio en el que cualquiera podía competir “de tú a tú” con las más poderosas corporaciones o en el que cualquiera podía opinar y contribuir a la solución de cualquier problema ha terminado por reflejar, a su modo, las mismas dinámicas económicas y sociales frívolas e injustas del viejo mundo material (Yehya, 2008: 21 y s).

Los impactos de la nueva Ciberia

Muchas personas tienen la fortuna —o el infortunio, no se sabe a ciencia cierta— de desempeñar trabajos que casi en su totalidad se desarrollan en estudios, aulas u oficinas, y, por tanto, el uso de las tecnologías informáticas se ha vuelto para ellas inevitable. Pero este uso que estas personas hacen, como el de una incontable legión

de estudiantes, empleados de oficina, secretarías, administradores, funcionarios y un largo etcétera, está muy lejos de ser el que pudiera realizar un especialista. Éste es otro de los atractivos de la nueva Ciberia: no hace falta ser un ingeniero en sistemas computacionales o un programador para convertirse en un hábil cibernauta o, inclusive, un versátil diseñador de atractivas páginas y sitios web. Pero el precio de esta prestación es demasiado alto.

Como muchos otros miles de usuarios, tengo una cuenta de correo electrónico, y siempre que estoy frente a una computadora —como en los momentos en que estuve preparando esta presentación— activo una sencilla aplicación que emite un característico sonido cada vez que llega un nuevo mensaje. Cuando esto sucede, sin perder el tiempo, casi como el perro del célebre experimento de Pavlov, accedo inmediatamente a mi buzón de entrada para ver qué es lo que ha llegado. El caso es que la mayor parte de esta correspondencia digital cae en la categoría que conocemos como *spam*: ofertas de artículos que no necesito, invitaciones a eventos a los que no asistiré, notificaciones de premios que he ganado sin haber participado en un solo concurso o sorteo, promoción de páginas eróticas o sitios para establecer relaciones emocionales o amorosas; medicamentos, sustancias, estimulantes y vasodilatadores que prometen aumentar la longitud o el diámetro de cierto apéndice, etcétera (Yehya, 2008: 23).

Así, en medio de este bombardeo de información inútil, una multitud de personas navega o, mejor dicho, surfea por el océano de la Internet, saltando casi azarosamente de ventana en ventana con un pequeño movimiento de la mano, de modo semejante al surfeador que se enfrenta a emociones y peligros pasando de una ola a otra con sutiles movimientos corporales (Yehya, 2008: 20). Esta práctica tiene lugar en todos los lugares en los que se encuentre una computadora con conexión a Internet, y de modo particular en nuestras oficinas, donde el empleado rara vez desarrolla su trabajo en un estado de concentración que pueda durar más de diez minutos. Las oficinas modernas se han vuelto, en este sentido, verdaderos recintos en los que miles de trabajadores pasan sus jornadas en medio de múltiples interrupciones, rebotando de ventana en ventana, de aplicación en aplicación, de unos medios de comunicación personales o corpo-

rativos a otros, para, al final, salir hacia sus casas con la frustrante sensación de haber perdido el tiempo irremediabilmente (Yehya, 2008: 23 y s).

Entre la marejada de interrupciones, indudablemente, sobresalen aquellas que generan o que se basan en cierto tipo de adicción. Ciertamente, la adicción a Internet o ciber-adicción debe entenderse como una especie de dependencia que puede llegar a ser obsesiva y hasta patológica, pero casi todos los casos de adicción se presentan más bien por lo que se haya presente en Internet. Es cierto que muchas personas eran ya adictas al juego o a la pornografía, e Internet no ha hecho sino volver más accesible para ellas el objeto de sus adicciones. Así tenemos, por ejemplo, en el caso del juego y las apuestas, que en 2005 se registró una suma de dinero apostada en casinos digitales que superaba por mucho a todo lo que se había recaudado en toda la historia previa de los casinos y casas de apuestas. Pero no solo los vicios tradicionales son los que registran un gran poder adictivo: también es común el empleo excesivo de juegos de video, simuladores y aplicaciones bastante complejos y que a veces tienen relevancia social o estratégica —como los famosos *SimCity* y *The Sims*, el *Age of Empires* o las aplicaciones de *Facebook* como *Farmville*, *YoVille*, *Café World*, *Happy Aquarium*, etcétera—; la descarga inmoderada de música, imágenes, fotografías y películas; la consulta de noticias de última hora como el estado del clima, los resultados del mundial de fútbol o la situación de las acciones y los valores en el mercado cambiario; la participación desmesurada en foros virtuales o de chateo; y hasta la compulsiva preocupación de estar al tanto del blackberry, del iPod, de la palm, de la agenda electrónica, del teléfono celular y de cualquier otro asistente digital de uso personal (Yehya, 2008: 29 y s).

Cibería, ese territorio ilimitado que prometía quedarse siempre en la más absoluta anarquía, terminó finalmente siendo dominada por las grandes corporaciones. Los casos de Google, Yahoo! y Wikipedia, por mencionar a los más gigantescos, son más o menos conocidos (Yehya, 2008: 31-46). Google, por ejemplo, haya venido a constituir una de las más altas proezas tecnológicas que haya tenido lugar en el ciberespacio, según lo ha confirmado el jurado que otorgó a este buscador el Premio Príncipe de Asturias de Comuni-

cación y Humanidades en 2008.⁴ Este gigante planetario ha hecho gala de su popularidad introduciendo en el argot estudiantil el verbo ‘googlear’, que se entiende sin más como ‘buscar en la red’. Pero su popularidad es solo una manifestación de su gran éxito: con la pretensión de lograr una página sumamente sencilla, Google se ha constituido en el buscador más eficiente de su tipo, pero a la vez, en un mapa fiel y detallado del mundo con su servicio Google Earth (Yehya, 2008: 31 y s), en un índice académico o biblioteca con su explorador de libros, en un rápido y eficaz traductor de idiomas, en un proveedor de correo electrónico, en una eficaz mensajería instantánea, en una guía para la compra o venta de artículos, en un gran abastecedor de fotografías, imágenes y de videos gracias a la adquisición de YouTube, en un procurador de noticias de último momento y en una veintena más de servicios.

Esta empresa, fundada en 1998 por Sergey Brin y Larry Page —entonces estudiantes de Stanford— pronto acumuló para sus jóvenes dueños —de 36 y 37 años de edad, respectivamente— cantidades exorbitantes de dinero, que les valieron para aparecer en el lugar 24 de la lista Forbes de 2010.⁵ Pero gran parte de este poderoso castillo se halla cimentada sobre una ilusión: con una tecnología que podría analizar, en principio, la información contenida una pila de hojas de ¡112 kilómetros de altura en medio segundo!, y ofrecer respuesta a ¡más de 200 millones de consultas al día!, este poderosísimo motor de búsqueda no hace sino ordenar los resultados por su popularidad y no por su importancia o veracidad, que es, en principio, lo que haría valer la información (Yehya, 2008: 32).

En todo caso, Google y otros grandes motores de búsqueda han contribuido a que se efectúe un cambio en la actitud básica de la gente ante la información: lo que antes era considerado como oficio propio y exclusivo de unos cuantos investigadores con aires detectivescos, ahora se ha tornado en una capacidad común y generalizada: cualquiera puede buscar por cuenta propia la información que sea, inclusive aquella catalogada como ‘prohibida’. Esta estimulación

⁴ <<http://www.fpa.es/premios/2008/google/jury/>> [consulta: 15 noviembre 2010]

⁵ <http://www.forbes.com/lists/2010/10/billionaires-2010_The-Worlds-Billionaires_Rank.html> [consulta: 15 noviembre 2010]

de la curiosidad ha venido a sacudir aquella actitud pasiva que se manifestaba en el simple apretar el botón y esperar el milagro televisivo. Y, de no ser por los millones de búsquedas que incluyen las palabras ‘sexo’ o ‘modelos famosas’ o por las miles de tareas y trabajos escolares que se entregan bajados del Rincón del vago sin un solo indicio de haber discriminado, analizado, asumido o siquiera leído la información que se entrega, esa misma estimulación de la curiosidad podría haber propiciado esa necesaria revolución en la cultura, en la educación y en el conocimiento que, al menos por ahora, está confinada al mundo de los sueños y los anhelos. Por lo pronto, lo más que ha logrado esta estimulación de la curiosidad es mostrar la vacuidad que caracteriza a nuestra cultura (Yehya, 2008: 33 y s).

Narcisismo, pornografía y colonización del espacio íntimo

Los actuales medios de comunicación, desde las más populares revistas y periódicos —que mantienen con vida a la casi agonizante industria editorial de medios impresos— hasta los más sofisticados dispositivos digitales con tecnología infocom —es decir, de comunicación e información—, tienen la gran virtud de ser una especie de ventanas transparentes que nos permiten echar un vistazo a nuestra cultura contemporánea. Y una de las características de esta cultura que los medios saben mostrar muy bien es su latente narcisismo. Gran parte del éxito y demanda que han registrado los *reality shows*, las características telenovelas y series que se transmiten —o retransmiten— en México, las notas en exclusiva sobre la vida de tal o cual personaje famoso o los millones de expresiones y comentarios que pueblan la blogósfera de Internet tienen en la base la narcisista convicción de que la propia vida íntima y privada resulta de interés para los demás. Ciertamente, esta convicción está también en la base del arte y la literatura (Yehya, 2008: 47), al menos en parte, pero definitivamente lo está en la de la pornografía.

Si hay algo circulando constantemente y con rapidez en los medios informativos y de comunicación es sexo y pornografía. Ésta —siguiendo algunos señalamientos de Baudrillard— es cualquier relación transparente, muchas veces cargada de violencia y agre-

sividad, entre el espectador y un espectáculo o show, es decir, una representación actuada y casi siempre disimulada, que es capaz de estimular compulsivamente el interés y la curiosidad (Baudrillard, 1997: 34; Yehya, 2008: 66). No es necesaria la exposición explícita y manifiesta de genitales y cuerpos desnudos para que una imagen sea pornográfica, y esto puede entenderse perfectamente echando un vistazo a las primeras planas violentamente sensacionalistas de tres o cuatro periódicos que están expuestos en la mayoría de los puestos voceadores que están presentes en la ciudad de México. La pornografía es, en este sentido, una aplicación de la tecnología para provocar en el público el deseo de satisfacer una morbosa curiosidad, y tal aplicación tiene cuantiosos resultados en la propaganda y la publicidad. Por eso es que tiene lugar la aparente paradoja de que el desprestigio de los periódicos y revistas que emplean esta técnica publicitaria se eleve tanto como su demanda misma.

La estratosférica cantidad de material pornográfico que deambula en los medios muestra también, por otra parte, un inusitado y peculiar culto al cuerpo. La presencia de imágenes y videos que muestran cuerpos desnudos, muchas veces de dimensiones y en posiciones grotescas, ha logrado rebasar las fronteras de ese rincón escondido debajo del colchón o en el último cajón del closet; ahora millones y millones de imágenes y videos pornográficos están presentes en artefactos digitales de uso personal como los blackberries, los iPod o los teléfonos celulares. Ahora bien, esta obsesión por unos cuantos milímetros cuadrados de placer —si es que consideramos el tamaño de las pantallas más grandes de estos aparatos— permanece todavía circunscrita al espacio privado. En raras ocasiones las imágenes de tal o cual belleza famosa que alguien tiene en su celular, por ejemplo, son motivos de orgullo en el ámbito público; más bien son objetos de vergüenza, pues develan las preferencias, gustos, deseos y fantasías sexuales, cosas que uno, normalmente, prefiere guardar solo para sí. Pero este espacio privado ha sido transgredido y ha comenzado a ser colonizado ya por los medios de comunicación, creando para el público en general diversos accesos a la intimidad de este espacio.

UNA NUEVA IMAGEN DEL SER HUMANO

Las nuevas tecnologías de la comunicación constituyen una señal: ellas son signos de que lo que inició como una revolución puramente científica y tecnológica ha venido a desembocar en una de las revoluciones más importantes y profundas que ha sufrido la humanidad. Los impactos de esta revolución se resienten a nivel internacional en los ámbitos sociales, culturales, económicos, medioambientales, políticos, educativos, religiosos y en todos aquellos que envuelven la vida de los seres humanos; pero es de notar que uno de sus impactos más certeros se produce precisamente en la noción que el ser humano tiene de sí mismo. Muy probablemente la imagen de ser humano que más recientemente ha sido mostrada por los medios de comunicación, sobre todo por el cine, es la imagen de un ser humano modificado por la tecnología. Desde las primitivas imágenes de los andróides y terminators que cautivaban a los espectadores de hace algunas décadas hasta las sutiles y sofisticadas imágenes de humanos que han incorporado con plena normalidad prótesis, implantes, chips y otros artefactos tecnológicos, han descrito esa cuesta evolutiva por la que el ser humano ha subido los últimos años.

La tecnología, más que haberse limitado a desempeñar un papel meramente instrumental, se ha asimilado al ser mismo de la persona humana, produciendo silenciosamente un ser más o menos diferente que varios estudiosos han denominado ‘cyborg’. Este ser parecería —a simple vista— de lo más raro y excéntrico, digno exclusivamente de los filmes futuristas y de ciencia ficción, pero en realidad es de lo más común que hay en nuestras sociedades. Casi con toda seguridad todos y cada uno de nosotros somos estos cyborgs: el cyborg es ese ser que ha absorbido en su cuerpo o en su mente la tecnología o ese ser en donde la tecnología ha logrado inocularse.

Un cyborg es una criatura híbrida, compuesta de organismo y de máquina. Pero se trata de máquinas y de organismos especiales, apropiados para este final de milenio. Los cyborgs son entes híbridos posteriores a la segunda guerra mundial, compuestos, en primer término, de humanos o de otras criaturas orgánicas tras el disfraz —no escogido— de la “alta tecnología”, en tanto que sistemas de

información controlados ergonómicamente y capaces de trabajar, desear y reproducirse. El segundo ingrediente esencial en los cyborgs es el de las máquinas, asimismo aparatos diseñados ergonómicamente como textos y como sistemas autónomos de comunicación (Haraway, 1995: 62).

Casi toda la humanidad contemporánea ha sido modificada intrínsecamente por la tecnología. No es necesario traer a colación los casos drásticos —y todavía contados— de implantes y prótesis robóticas; basta con considerar los casos de las vacunas, por ejemplo, que no son sino reconfiguraciones de nuestros sistemas inmunológicos gracias a una aplicación tecnológica, o los casos de quienes usamos lentes, que son, especialmente para nosotros, un prodigio de la aventura tecnológica aplicada a la óptica.

A MODO DE INCONCLUSIÓN: ENTRE LA INCERTIDUMBRE Y LA INDEFINICIÓN

El modo como la tecno-cultura ha venido fraguándose ha forjado insospechados matices en la apertura de las nuevas sociedades contemporáneas, matices que remiten “a una sociedad que se sabe incompleta con toda franqueza y, por tanto, ansía ocuparse de las propias posibilidades, todavía no intuitas ni mucho menos exploradas; pero señala[n] también una sociedad impotente como nunca para decidir su curso con un mínimo grado de certeza, y para mantener el rumbo escogido una vez tomada la decisión” (Bauman, 2009: 15). En la nueva tecno-cultura la tecnología se halla fuera de control de manera evidente y absoluta; los alcances reales o posibles de sus consecuencias son ignorados, y esto genera una inédita incertidumbre. Cualquier pronóstico de lo que el futuro depara a las sociedades queda disuelto frente a los programas tecno-científicos que logran formularse. La tecnología ha puesto al hombre y a la cultura actual en un estado de plena conciencia de su inacabamiento, un estado plenamente consciente de que se encuentra a la sombra de múltiples expectativas y que aún está por definirse.

Con todo, el ser humano, al no tener posibilidad alguna de desvincularse de su cultura, continúa realizando, de modo casi irre-

mediable, las actividades propias de un ser cultural aún en este estado de incertidumbre e indefinición. La dependencia que el ser humano tiene de su cultura es radicalmente vital; la cultura le permite realizar lo que de modo metafórico puede llamarse una ‘segunda respiración’. En este sentido, el hombre no deja de tener una vida cultural que se despliega en una serie de actividades enraizadas en el saber, el poder, el querer e, inclusive, el ser; todas estas actividades son en lo sumo básicas y fundamentales para la vida individual y social del hombre, y, en último término, apuntan en su conjunto a “la creación el sentido de la vida y del mundo” (González, 2003: 113), creación que, por lo demás, se finca sobre certezas y definiciones —al menos provisionales—; ahora bien, el sentido de la vida y del mundo no se ciñe solo al presente, a lo actual, a lo ya realizado de facto; el sentido de la vida y del mundo es trans-histórico: sus pretensiones van desde el pasado más remoto que le es posible acceder a la memoria hasta el futuro más posible que le está permitido alcanzar a la esperanza.⁶ Así, siguiendo este cause argumentativo, el estado presente de incertidumbre e indefinición que afecta al ser humano y a la cultural actuales impone una urgente triple tarea: revalorar el mundo pasado para redimensionar el mundo presente a fin de lograr una redefinición de los mundos posibles:

Es ahora, precisamente en el vórtice del huracán, que desde y en la cultura necesitamos volver a definir lo posible, ensanchar el espacio presente, reconstruirnos la esperanza, recuperar progresivamente la memoria. Sí —ya lo vimos—, no hay en la cultura nada que escape al conflicto y a la negociación de las interpretaciones, pero por todo esto necesitamos favorecer la discusión, estimular la creación y la imaginación, hacernos responsables del cuidado y la generación de nuestra propia información y nuestro saber. Tenemos que darnos a la tarea de diseñar y ejercitar nuevas formas de organizarnos el placer, el

⁶ Quizás nadie como Ernst Bloch ha pensado y reflexionado de modo riguroso y sistemático en torno a la esperanza como condición básica de la existencia humana. En su monumental obra *El principio esperanza* prima la consideración ontológico-antropológica del hombre como *ser utópico*, es decir, como realidad todavía no concluida y que busca permanentemente irse transformando. Sin lugar a dudas, la lectura detenida y serena de esta obra, una de las más hermosas, terribles y penetrantes del siglo XX, se ha vuelto urgente e imprescindible para el hombre del naciente siglo XXI.

sueño, el juego y la discusión. Aprender a suscitarnos con diferencias y a escucharnos. No nos queda de otra.

Con la nariz, la cabeza y el corazón metidos en el fondo del estercolero que hemos ayudado (a veces con vehemencia) a formar, jamás podremos hacer de la mierda putrefacta, abono fertilizador.

Nos viene haciendo falta —nos urge— un acto profundamente amoroso de refundación del sentido [...], del proyecto de pacto social que nos permita crecer y creer. Un aplauso al corazón.

Ver lo que no se puede ver, exigir estrictamente lo imposible, imaginar tan solo lo in-imaginable. Y sin la cultura, con todo y las escuálidas vacas,⁷ nomás no se va a poder (González, 2003: 122s).

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, Gabriel (1998). *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*, Esprit 32. Madrid: Caparrós.
- BABOLIN, Sante (2005). *Producción de sentido. Filosofía de la cultura. Textos de Filosofía*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional-San Pablo.
- BAUDRILLARD, Jean (1997). *De la seducción*. México: Rei.
- BAUMAN, Zygmunt (2009). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México: Tusquets.
- BLOCH, Ernst (2007). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- BUENO, Carmen, y María Josefa Santos (coords.) (2003). *Nuevas tecnologías y cultura. Tecnología, Ciencia, Naturaleza y Sociedad 12*. Barcelona: Anthropos / Universidad Iberoamericana.
- CASSIRER, Ernst (1997). *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, Ernst (1998). “El lenguaje”. En *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

⁷ González hace alusión al diagnóstico de la cultura actual que se hace mediante la expresión coloquial periodo de ‘vacas flacas’ (s. e. periodo de escasez).

- ECHEVERRÍA, Javier (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GÓMEZ CAFFARENA, José (1984). *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristiandad.
- GÓMEZ CAFFARENA, José (2007). *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión. Estructuras y Procesos*. Madrid: Trotta.
- GONZÁLEZ, Jorge A. (2003). *Cultura(s) y ciber-cultur@...s: incursiones no lineales entre complejidad y comunicación*. México: Universidad Iberoamericana.
- HARAWAY, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- MARTÍN GORDILLO, Mariano, y José Antonio López Cerezo (2003). “Acercando la ciencia a la sociedad: la perspectiva CTS y su implantación educativa”. En *Ciencia, tecnología / naturaleza, cultura en el siglo XXI*, coordinado por Manuel Medina y Teresa Kwiatkowska, 45-76. Tecnología, Ciencia, Naturaleza y Sociedad; 10. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- MEDINA, Manuel (2003). “Ciencia-tecnología-cultura del siglo XX al XXI”. En *Ciencia, tecnología / naturaleza, cultura en el siglo XXI*, coordinado por Manuel Medina y Teresa Kwiatkowska, 11-44. Tecnología, Ciencia, Naturaleza y Sociedad; 10. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- OLIVÉ, León (2007). *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología. Ciencia, Tecnología, Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TOURAINE, Alain (2003). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- YEHYA, Naief (2008). *Nuevos entornos, nueva carne: reconfiguración y personalización tecnológica de la cultura*. Cátedra Eusebio Francisco Kino sj. México: Sistema Universitario Jesuita: Fideicomiso Fernando Bustos Barrera.

Capítulo 8

Las estrategias de sentido en la sociedad de las apariencias

PEDRO JIMÉNEZ VIVAS
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

INTRODUCCIÓN: LA METAMORFOSIS DE LO SOCIAL

Nos ubicamos en un momento histórico en donde las estrategias de sentido resultan insuficientes para dar cuenta de esto que llamamos realidad, por lo que ésta escapa como un jabón que resbala de nuestras manos y que al caer se inserta en un mundo de apariencias.

Las apariencias han dislocado entonces la realidad, y ésta a su vez ha terminado por fragmentar el sentido. Dicho rompimiento se puede ver en la manera como observamos al mundo, es decir, en imágenes, las cuales dotan a nuestro entorno de un interminable camino lleno de apariencias, y por lo tanto, un sin fin de sentidos difícil de ser congeniados.

De esta manera, y con el ánimo de ubicar las circunstancias actuales que atañen la idea de sentido en la sociedad occidental, describo el cambio que la sociedad ha experimentado hasta el punto actual de poder considerar el advenimiento de un nuevo tipo de sociedad: la sociedad visual, condicionada bajo los efectos de la imagen y por tanto con una concepción de sentido colapsada a causa de su multiplicidad.

Hablamos de un mundo constituido por imágenes que revelan un conflicto que impide el entendimiento de la realidad, tal y como sostiene Baudrillard.¹ Así, señalar este conflicto es en parte revelar un tipo de subjetividad la cual tiene una explicación que coloca a la historia en el escenario de la discusión, y por la cual podemos ver una serie de transformaciones que nos acercan a la comprensión de esta nueva antropología, esta nueva sociología del ser humano tal y como hoy la conocemos y que desde mi perspectiva deviene en un nuevo tipo de sociedad; que como diría Michel Foucault, se trata de la invención más reciente en términos de esto que hemos nombrado como “hombre”; y que en cuanto encuentre una nueva forma, desaparecerá.²

Desde el punto de vista de las apariencias, existe una relación directa entre la imagen y el sentido; de esta forma, entender la imagen a través del tiempo es entender cómo el sentido se ha manifestado dentro de las apariencias a lo largo de los diferentes momentos históricos. Se trata así de cuatro momentos que componen el argumento de este trabajo.

LA IMAGEN EN EL ÍDOLO Y EL SENTIDO EN LO DIVINO

El primer momento que hay que considerar es el que involucra a las sociedades medievales; son éstas las que tienen en el cristianismo la estructura que constituye el orden de la sociedad y por tanto quien las dota de sentido. Dios es el punto central y, así, el motivo de culto;

¹ “El objeto fotografiado es lo que, paradójicamente, revela la no-objetividad del mundo, este algo que no será resuelto por el análisis o por la semejanza. Mediante su técnica, nos lleva más allá de la semejanza, al fondo de la ilusión de la realidad” (Baudrillard, 1998: 142).

² “Por extraño que parezca, el hombre —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates— es indudablemente solo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una ‘antropología’, entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva” (Foucault, 2005: 9).

de esta forma hablamos de un régimen histórico al que Regis Debray denomina logosfera. Se trata de un periodo en donde Dios se vuelve el máximo referente; de esta forma, la imagen divina es la encargada de articular este tipo de sociedades, articulación que confiere sentido a la vida en sociedad.

La imagen se instala así en la atmósfera de lo divino y lo sagrado, es a través de ésta como se tiene acceso al Dios, al ídolo, al soberano; por tanto, y siguiendo el argumento de Debray, la copia es por excelencia el medio de las apariencias; por tanto, es ella, con ayuda de estas apariencias, la que termina volviéndose más poderosa que el original.

Con lo anterior podemos decir que la imagen divina ya había desvirtuado hasta cierto punto la idea de realidad; no obstante, es la imagen de Dios la que dota de sentido a la sociedad medieval, sentido que se habrá de transformar en el momento en que la imagen sea precedida por un nuevo tipo de mirada, la mirada artística, una mirada peligrosamente estética.

LA IMAGEN EN EL ARTE Y EL SENTIDO EN LA NATURALEZA

Entramos ahora a un nuevo régimen de la mirada, una forma diferente de ver la realidad y, así, una distinta manera de entender la idea de sentido. El sentido dentro del mundo visual queda ahora contenido en el pensamiento estético, el mismo que se construye por medio del arte. Son ahora las técnicas de fabricación las que dan el desarrollo a la imagen, la dotan de nuevas formas de estilo, lo que significa un nuevo matiz iconográfico, algo que multiplica las posibilidades de la re-presentación.

A este nuevo régimen se le conoce como grafosfera; aquí las imágenes dejan de mirar al ídolo para ahora situarse en la naturaleza, por lo que se incrementan las variables que influyen sobre la producción de la imagen, con lo que lentamente el arte se irá dotando de importantes elementos difícil de ser eludidos. Tan solo pensemos que el arte logra cambiar la concepción de estética en todo el mundo, con lo cual consigue transformar la propia imagen de las personas; un ejemplo de ello es el vestido, y decir vestido es decir moda; tenien-

do en las mujeres a sus principales seguidoras, damas de alcurnia, aristócratas por excelencia y en donde la economía siempre será el elemento aliado.³

Es a finales de la Edad Media el primer momento de auge de la moda, caracterizada a través del interés de los reyes que corre a partir del siglo XV.⁴ Posteriormente esta idea de la moda va ir penetrando en diferentes estratos de la sociedad hasta casi cubrir su totalidad. La estética será así el nuevo elemento que de sentido a la sociedad, y aunado al proceso de producción que despierta la Revolución Industrial, va ser la combinación que venga a fragmentar la idea de sentido.

LA IMAGEN EN LA PRODUCCIÓN Y EL SENTIDO EN EL CONSUMO

Con lo anterior podemos hablar de la racionalidad del arte, lo que irá posibilitando una nueva forma de apreciar la realidad, algo que va dar pie a la construcción de un nuevo *homo-aestheticus*. Se trata de los inicios de nueva antropología, que va dotar a la sociedad de un sentido más inmediato, colocando su importancia en la apariencia, la misma que se sostiene de manera fundamental por medio de una máquina, algo que se hace aún más evidente cuando Benjamin nos propone el ejemplo entre la mano y el ojo, en donde éste último ejemplifica el desmedido poder que la técnica va adquiriendo.⁵

³ “[A] partir de la Revolución Francesa, se inicia una nueva aceleración del cambio de la moda [...]. La moda se muestra cada vez más en su carácter de principio configurador universal de la sociedad, cuya evolución en el tiempo gobierna tiránicamente, para lo cual encuentra en la economía moderna un aliado con reservas verdaderamente inagotables” (Koning, 1968: 145).

⁴ “Desde la Antigüedad lo superfluo del arreglo personal y en particular la coquetería femenina han sido objeto de múltiples quejas, pero a partir de los siglos XV y XVI las denuncias recaerán tanto en los atavíos de la mujeres como de los propios hombres, sobre la falta de constancia de los grupos en general. La mutabilidad de la moda se ha impuesto a la conciencia de los cronistas como un hecho evidente, la inestabilidad, la extravagancia de las apariencias, se han convertido en objeto de polémica, de asombro, de fascinación, a la vez que en los blancos reiterativos para la condena moral” (Lipovetsky 2002: 32-33).

⁵ “En el proceso de la reproducción plástica, la mano se descarga por primera vez de las incumbencias artísticas más importantes que en adelante van a concernir únicamente al ojo que mira por el objetivo. El ojo es más rápido captando que la mano dibujando;

La estética por conducto del arte va ser quien termine por controlar la mirada, es ella la que establecerá qué es y qué no es lindo. De esta forma, y debido a su importancia en las apariencias, lo estético llegará a promover aspectos banales sin importar las consideraciones o consecuencias, y es precisamente esa banalidad la que terminará por adorarse, tal y como lo señala Baudrillard al referirse al caso de Marcel Duchamp,⁶ quien es uno de los grandes representantes que muestran lo superficial, paradójico e irónico que puede ser el arte, ya que mientras éste se vuelve un acumulador de indicadores que hasta cierto punto obligan al espectador a ver aquello que se debe ver, colocándolo así en un fetichismo, el arte va perdiendo su libertad de exposición tal y como sostiene Debray. Por otro lado, es este sentido superficial, dominado por una estética industrial, el que se va a ir confundiendo más con la publicidad, algo que le permite ganar más adeptos, por tanto, personas maravilladas por el modelo de producción industrial.

Volviendo a Debray, es Marcel Duchamp el que inaugura la mediología⁷ dejando ver así una profunda e incierta división entre el medio y el mensaje. Digamos que en la mediología el medio vale más que el mensaje, o en otras palabras, las apariencias se imponen a los contenidos:

por eso se ha apresurado tantísimo el proceso de la reproducción plástica que ya puede ir a paso con la palabra hablada” (Benjamin, 1989: 19).

⁶ “En un principio me atrajo Warhol, Duchamp vino después. Me parecía que con ellos se producía una especie de fractura antropológica en la historia del arte, un fin del principio artístico. Una vez más, no se trata de una extinción del arte, sino una saturación estética. Con Duchamp la banalidad se hace arte y a partir de ese momento el arte, en lugar de inventar otra escena, una escena de la ilusión, una escena sólida, se contenta con apropiarse de la realidad. El problema (y ésta es la razón del malentendido con los profesionales del arte y de la historia del arte) no está en buscar una alternativa específica en el campo del arte. El tema del arte es una problemática local. Lo que yo reprocharía a los guardianes del arte contemporáneo es que encarnan un medio autorreferencial, muy narcisista, y disfrutan de un espectáculo invariable” (Baudrillard, 1998: 159-159).

⁷ “Duchamp es, en los hechos y con su trabajo, el que ha inaugurado la mediología en el arte, con sus riesgos y sus peligros, al abrir el catálogo ‘indicaciones’. Al ganar su apuesta, Duchamp ha catapultado la mediación hasta la cabina de mando. ¿Quiere usted una obra de arte? Coja este urinario, llévelo al museo y mire bien dentro: es un espejo. Así descubrirá que un museo es una acumulación de indicadores, ‘atención: esto se debe ver’” (Debray, 1994: 123).

La mercancía es el lugar de transcripción de todos los objetos posibles, a través de ella, comunican los objetos; la forma mercancía es el primer gran *medium* del mundo moderno. Pero el mensaje que entregan con ella es radicalmente simplificado, y siempre el mismo: su valor de cambio. Así pues, en el fondo, el mensaje ya no existe, sino solo el *medium* que se impone en su circulación pura. A eso le llamamos éxtasis: el mercado es una forma extática de la circulación de los bienes, así como la prostitución y la pornografía son formas extáticas de la circulación del sexo (Baudrillard, 1997: 18).

La mediología, entonces, es un rasgo de la fragmentación del sentido y de la pérdida de referentes, la cual es orbitada por el *fast-thinker*, según lo entiende Bourdieu,⁸ por lo que mediólogos como Duchamp se caracterizan por pensamientos que se cruzan con lo reducido, lo banal, lo superficial.⁹

Así, los ciudadanos desaparecen para entonces ser sustituidos por los consumidores, envueltos ellos en una seducción infinita, materia con lo que se erige un narcisismo como el agente rector de los espacios sociales, y de un nuevo tipo de relaciones: relaciones de seducción:

Se ha definido la sociedad postindustrial como una sociedad de servicios, pero de manera todavía más directa, es el autoservicio lo que pulveriza radicalmente la antigua presión disciplinaria y no mediante las fuerzas de la Revolución sino por las olas radiantes de la seducción. Lejos de circunscribirse a las relaciones interpersonales, la seducción se ha convertido en el proceso general que tiende a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres. La vida de las sociedades contemporáneas está dirigida desde ahora por una nueva estrategia que desbanca la primacía de las relaciones de producción en beneficio de una apoteosis de las relaciones de seducción (Debray, 1994: 17).

⁸ *Vid* Bourdieu, 1997: 25.

⁹ “El mediólogo es, pues, ese imbécil que, cuando se le señala la luna, mira al dedo. En lugar de seguir la dirección de las flechas, a ciegas, trepa brazo arriba para ver el cuerpo o los cuerpos que señalan. Nuestra época está viendo cómo la museografía se extiende a medida que la estética se reduce y los espacios de exposición ganan en manifestación a medida que las obras materiales se ausentan de ellos” (Debray, 1994: 123, 124).

Entramos así ante un momento en donde lo virtual es catapultado por un desarrollo tecnológico, por lo que es a partir de éste como se percibe la imagen, y con lo cual se estrena el régimen visual actual: la videosfera.¹⁰ Y es que después de la irrupción ocurrida a efectos de la Revolución Cultural de 1968, el objeto de culto de la imagen, a diferencia del Dios y la naturaleza para la logosfera y la grafosfera respectivamente, está dado ahora por medio de lo nuevo, lo novedoso seduce y se vuelve así la nueva obsesión de nuestra sociedad, lo cual se refleja en el comportamiento de las personas, una conducta que se vuelca en el consumo, debido a que es el mercado el ambiente en donde se mueve esta nueva modalidad de la imagen.

LA IMAGEN EN LA REPRODUCCIÓN Y EL SENTIDO EN LA SEDUCCIÓN

A partir de 1968 y a pesar de la importancia de esta coyuntura, la supremacía del mercado se incrementará, con lo cual el sentido crítico de la sociedad paulatinamente se habrá de disolver, lo que beneficiará la fragmentación.¹¹ La estructura social a partir de la segunda mitad del siglo XX experimenta una nueva desorientación debido al nivel de industrialización alcanzado.

Ilusión de la imagen, ilusión de lo real, es como si todo lo que viéramos ahora estuviera plagado de una atmósfera de incertidumbre, en donde lo ficticio y la desaparición de todo límite es lo que alimenta dicha incertidumbre y con la cual fuera posible caracterizar este nuevo tipo de sociedad. Una sociedad circunscrita entonces en

¹⁰ “El inicio de la videosfera se sitúa en torno a 1968. Este año, en los Juegos Olímpicos de Grenoble, se ensayó y lanzó en Francia la retransmisión hertziana de las imágenes en color, mientras que la alta definición lo fue en 1992 en los Juegos Olímpicos de Albertville. La segunda sigue el movimiento, pero la primera nos parece natural, sin por ello obligarla a marcar un corte (Debray, 1994: 224).

¹¹ “[E]n el crecimiento de la productividad mediante el refinamiento incesante de la división del trabajo en fragmentación de gestos, ya dominados por el movimiento independiente de las máquinas; y trabajando para un mercado cada vez más extendido. Toda comunidad y todo sentido crítico se han disuelto a lo largo de este movimiento, en el cual las fuerzas que han podido crecer en la separación no se han *recontrado* todavía” (Deboard, 1999: 47).

un completo *reality-show*, en donde tiene lugar un vertiginoso fluir de imágenes virtuales que en su conjunto se nos presentan como una pantalla, como un simulacro capaz de fraccionar lo real tal y como apunta Debray:

Al ficcionar lo real y materializar nuestras ficciones, tendiendo a confundir drama y docudrama, accidente real y *reality-show*, la televisión pasa una vez más de la tesis a la antítesis, “de la ventana abierta al mundo”, al “muro de imágenes”, de la música al ruido, y viceversa. Y esa imprevisible oscilación es tal vez su verdad última. Factor de certidumbre e incertidumbre, sùmmum de transparencia y colmo de ceguera, fabulosa máquina de informar y desinformar, es en la naturaleza de esa máquina de ver, donde se hace bascular a sus operadores de la mayor credibilidad al mayor descrédito en un instante, como a nosotros, los telespectadores, del arrobamiento al hastío (Debray, 1994: 297-298).

Siendo así, nos situamos en una sociedad con un tránsito continuo de información, que al rebasar todo límite se desborda de cualquier cálculo racional, abandonando su sentido informativo para constituirse como una gran máquina de desinformación. Pudiendo decir que a finales del siglo XX nace la sociedad visual, la cual es continuidad de la sociedad del espectáculo y, asimismo, consecuencia de esta destrucción vista a través del goce de una nueva estética, frívola e ilusoria y que atenta en contra del propio desarrollo humano, tal y como afirma Walter Benjamin: “La humanidad se ha convertido ahora en un espectáculo de sí mismo. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético” (Benjamin, 1989: 96).

Ahora bien, este aumento de información no significa de ninguna manera un paso que nos acerque más a la pluralidad, todo lo contrario, por ejemplo, en el caso de la televisión, ésta desgasta las diferentes esferas de la producción cultural, las mismas que reafirman la propia condición del ser humano, incluso la televisión es un peligro para la democracia tal y como señala Bourdieu:

Pienso, en efecto, que la televisión, a través de los diferentes mecanismos que intento describir de forma sucinta —un análisis profundo y sistemático habría exigido mucho más tiempo—, pone en un serio

peligro las diferentes esferas de la producción cultural: arte, literatura, ciencia y filosofía, derecho; creo incluso, al contrario de lo que piensan y de lo que dicen, sin duda con mayor buena fe, los periodistas más conscientes de sus responsabilidades, que pone en un peligro no menor la vida política y la democracia (Bourdieu, 1997: 7-8).

Nuestra información hoy se constituye en imágenes; imágenes en la computadora, el celular y la televisión, por supuesto no puede faltar la gran obsesión de nuestros tiempos: el Facebook; asimismo, estas imágenes las encontramos en los edificios, las calles y hasta en los atuendos, son éstas las que dotan de sentido a la sociedad, un sentido que se agota justo en el momento en que la imagen, deja de ser transmitida. Y si el sentido persigue una imagen, esto es debido a que en el mundo visual solo lo que se ve es lo que tiene sentido. Por tanto, el sentido, como la imagen, tiene una fecha de caducidad, por lo que entonces todo mundo va contra reloj. Es un ir y venir que ya no tiene fin, por lo que nuestra realidad y sentido se han vuelto mucho más líquidos, lo que ha ocasionado que nuestra percepción acerca de ésta continuamente esté cambiando:

En esas fantasías, “ser famoso” no es más (¡ni menos!) que ser exhibido en la portada de miles de revistas y en millones de pantallas, ser visto, mirado, ser tema de conversación, y por lo tanto, presuntamente deseado por muchos —como esos zapatos, faldas o accesorios que brillan en las revistas o las pantallas de televisión y por lo tanto son vistos, mirados, comentados, deseados... (Bauman, 2009: 27).

Nos hallamos, entonces, en una sociedad que concede la existencia a partir de lo que lo que observa. No obstante, eso que miran (ya sea en la pantalla o en la propia ciudad, dado que la ciudad entera se ha vuelto una extensión del *mall*, que es al mismo tiempo una extensión de la pantalla) es una mirada sesgada, una mira nublada, que posibilita la formación del simulacro, lo que significa la desaparición de la realidad en un sentido hipotético tal y como había sostenido Baudrillard.¹² Por lo que la realidad se nos presenta como un diseño,

¹² “Para mí, que la realidad ya no existe; es una hipótesis y es solo en este sentido que hay que entenderla. Pero es inútil querer restablecer una verdad cualquiera puesto que, por definición, estamos en un mundo en el que ya no existe”. Jean Baudrillard, entrevista

prefabricada, como si fuera mandada hacer bajo pedido, sumida así en las apariencias, o bien, en una metafísica de la falsedad:

Obligar al cuerpo a significar, pero mediante signos que no tienen sentido propiamente dicho. Cualquier parecido se desvanece. Cualquier representación está ausente. Cubrir el cuerpo de apariencias, de artimañas, de trampas, de parodias animales, de simulaciones para el sacrificio, no para disimular —tampoco para revelar algo (deseo, pulsión), ni siquiera solamente para jugar o por gusto (expresividad espontánea del niño y de los primitivos)— sino por un obrar que Artaud llamaría metafísico (Baudrillard, 1981: 88).

La obligación por significar es la obligación por una repetición eterna, las apariencias en todo momento se nos repiten unas tras otras, como si todas y cada una de ellas se reciclaran para que de esta manera las cosas se presenten a través de una fachada. Una especie de humor negro que está dado a partir de la imposibilidad de potencializarnos como seres humanos. Contemplamos así nuestra debacle por medio del goce estético que la pantalla nos muestra, y esto, precisamente es lo que Baudrillard llama ironía, una parodia carente de todo ejercicio crítico y que se encuentra sumergida bajo el fenómeno de *trompe-l'oeil* (efecto engañoso), una percepción completamente engañosa la cual se vuelve un simulacro de segundo grado según explica nuestro autor:

La ilusión no es falsa, pues no utiliza signos falsos, utiliza signos insensatos. Éste es el motivo de que desilusione nuestra exigencia de sentido, pero de una manera encantadora. Es lo que hace la imagen en general, más sutil que lo real, puesto que solo tiene dos dimensiones, y por consiguiente siempre es más seductora (es realmente el diablo quien ha poblado de ellas el universo). Es lo que hace la *trompe-l'oeil*: añadiendo a la pintura la ilusión de lo real, es en cierto modo más falso que lo falso, es un simulacro en segundo grado (Baudrillard, 2000: 53-54).

con Pierre Boncenne, “Un pensador viral y metaléptico”, <<http://www.eluniversal.com.mx/graficos/confabulario/marzo-11-08.htm>>, 10 de julio de 2007 [consulta 11 de agosto de 2007].

La ilusión termina con la posibilidad de la crítica, lo que nos arroja a una sociedad dominada por las apariencias, siendo ése el grave problema al que nos enfrentamos. Fin del pensamiento dialéctico, fin de la crítica, lo que consagra la reversibilidad, es decir, retroceso hacía lo primitivo y mordaz, lo cual a su vez se sostiene en la ilusión y por tanto en las apariencias, en otras palabras, en el olvido de la historia. Reversibilidad por todas partes, es decir, la eliminación de los contrarios, algo que es una fatalidad, la fatalidad de estar en un vacío. No haber opuestos es eliminar las diferencias ahogando sus límites y autonomías para quedarnos así en el vacío de la repetición. Entonces, eliminar la diferencia nos encadena al terreno de la clonación, un tiempo en donde ya no existe ni pasado ni futuro, y donde el sentido se atrofia a consecuencia de una repetición sin fin que se sostiene a partir de un largo presente.

CONSIDERACIONES FINALES

La sociedad occidental ha entrado a una fase de metamorfosis donde ella misma se opaca a efecto de un mundo determinado por la imagen, que al mismo tiempo es un mundo condicionado por la repetición de las apariencias; en otras palabras, por la ilusión, misma que ha fragmentado el sentido de la vida humana, dotando la actividad de los individuos de una infinita superficialidad, donde ahora son los objetos los que dominan a las personas.

Las imágenes han agotado así el concepto de realidad, digamos que la han defraudado, por lo que ahora, además de lo complejo que resulta definir lo real, trae como consecuencia este dominio de las imágenes, en donde la idea de lo humano como acto de potencia es lanzada al vacío, favoreciendo así un sistema cultural sobre saturado simbólicamente, lo que colapsa la idea de sentido pues hasta ahora no hay alternativa que permita conciliar el significado de lo humano.

El escenario resulta ser sumamente adverso, es evidente que hemos iniciado nuestra propia autorreducción en lo que se refiere a la condición humana, y es claro que lo estamos haciendo bien. Pero no todo está perdido, pues aún nos queda la poesía, nos queda hacer de nuestra vida un rizoma y romper con esta estructura perversa que

nos tiene cuesta abajo, aún nos queda encapucharnos para desmascarar nuestra propia hipocresía, y así, dejar de ser una marca, un detalle, un “fama” y convertirnos entonces en un “cronopio”...

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDRILLARD, Jean (1981). *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- BAUDRILLARD, Jean (1997). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, Jean (1998). *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petit*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, Jean (2000). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- BAUMAN, Zygmunt (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMIN, Walter (1989). *Discursos interrumpidos*. Buenos Aires: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- DEBOARD, Guy (1999). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos.
- DEBRAY, Régis (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2005). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- KONING, René (1968). *Sociología de la moda*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohle.
- LIPOVETSKY, Gilles (2002). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.

*II. El pragmatismo adaptador como
estrategia de sentido*

Capítulo 9

Incertidumbre, resistencia ordinaria y producción de sentido en los trabajadores de la industria electrónica en Guadalajara

GABRIEL MENDOZA ZÁRATE

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París

La incertidumbre es la nueva palabra que describe nuestro asombro ante las mutaciones que vivimos en la actualidad, y las estrategias de sentido, la manifestación de nuestra inconformidad. Comenzaré este capítulo apuntando algunas formas elementales de la incertidumbre; después desarrollaré tres partes: en la primera, una descripción de cómo se presenta la incertidumbre en el trabajado flexible; en la segunda, la cuestión de la ambivalencia con respecto al trabajo, y en la tercera, las resistencias ordinarias y la producción de sentido; todo en un terreno muy particular, los trabajadores de la industria multinacional de la electrónica en Guadalajara, Jalisco (México), y concluiré con una reflexión sobre lo que para mí sería la contribución de la sociología a la crítica social y las estrategias de sentido.

INTRODUCCIÓN: LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA INCERTIDUMBRE

La incertidumbre en el mundo actual es un tema ampliamente abordado en las ciencias sociales en general; yo señalaré tres formas

que considero elementales, es decir primarias, de manifestación de la incertidumbre:

1. La inquietud originaria. El aporte principal de una perspectiva pragmática en sociología, en relación a una sociología del *habitus*, es poner énfasis en la inquietud originaria que entraña la acción en la vida social (Boltanski, 2009; Thévenot, 2006); debido al doble aspecto de certeza y de indeterminación de nuestras acciones, la incertidumbre es constitutiva de la acción.¹ Aunque la sociología esté muchas veces centrada en el análisis de las regularidades, las disposiciones sociales, no puede pasar por alto que toda acción envuelve un momento de certeza e indeterminación.

Las rutinas, según Giddens, son una manera ordinaria de gestionar la incertidumbre: “Una rutinización es vital para los mecanismos psicológicos que sustentan un sentimiento de confianza o de seguridad ontológica durante las actividades diarias de la vida social” (Giddens, 1995: 24). Si bien esta constatación es importante para una revalorización del lugar de la rutina en la vida social, la rutinización no anula ni la inquietud ni la incertidumbre de la acción.

2. La ambivalencia. Otro aspecto de la incertidumbre en que Zygmunt Bauman ha profundizado ampliamente es la ambivalencia. Según este autor, “la claridad cognitiva (clasificatoria) es un reflejo, un equivalente intelectual de la certidumbre conductual”.² Cuando la realidad se vuelve ambigua, la calificación se vuelve inadecuada, incierta; entonces, la incertidumbre toma la forma de la ambivalencia (Bauman, 2005b: 89). La clasificación y el ordenamiento del mundo que operamos en la vida cotidiana tienen como objetivo evitar esta ambivalencia.
3. La contradicción hermenéutica. Según Luc Boltanski, la ambivalencia se manifiesta cotidianamente en el plano de la acción como incertidumbre radical. La tarea de reducir la

¹ En su fenomenología de la vida fáctica, Heidegger, indica que “la inquietud que la vida fáctica muestra por su existencia no consiste en romperse los sesos en reflexiones egocéntricas”, sino que “aflore en la actividad en cada caso concreto del trato y de sus preocupaciones” (Heidegger, 2002: 44). Esta inquietud originaria es el fundamento de nuestra incertidumbre cotidiana.

² Para Bauman, la ambivalencia es una condición normal del lenguaje en su función de nombrar y clasificar (Bauman, 2005b: 88).

incertidumbre se ha delegado a las instituciones, entendidas en su dimensión semántica y deóntica, por la cual establecen el significado y el valor de las cosas, que pueden tomar formas distintas como el derecho, los reglamentos, hábitos, rituales, etc., que son gestionados por organizaciones (que aseguran una función de coordinación) y por administraciones (que aseguran una función de policía). La contradicción hermenéutica, según este autor, se hace patente toda vez que las instituciones no alcanzan a reducir la incertidumbre frente a situaciones concretas (Boltanski, 2009: 83-128). Esta apertura entre situación vivida y solución zanjada por las instituciones es lo que aumenta la incertidumbre, pero también abre la posibilidad a la crítica social.

Estos tres aspectos primarios de la incertidumbre están presentes en la vida social cotidiana.

LA INCERTIDUMBRE EN EL TRABAJO FLEXIBLE

En el mundo del trabajo existen instituciones, como la seguridad social, el contrato de trabajo, el derecho laboral, el sindicato, formas más o menos organizadas para reducir la incertidumbre. Pero la pérdida de eficacia de esas organizaciones ha aumentado la incertidumbre, como evoca el título de un reciente libro de Robert Castel, *La montée des incertitudes* (Castel, 2009). Por esto, cuando la organización del trabajo se vuelve flexible y afecta los dispositivos que reducían la incertidumbre de los trabajadores en relación al salario, al empleo y a la seguridad social, esta incertidumbre toma la forma de inestabilidad e inseguridad en el empleo, de desprotección, lo cual tiene repercusiones en los otros contextos y situaciones de la acción: la vida íntima, la familia, los amigos, la religión, etc. No voy a detenerme aquí en un análisis sobre el debilitamiento de las instituciones y la desprotección social, sino sobre el modo como esta incertidumbre es vivida y experimentada por trabajadores³ de

³ Esta investigación fue elaborada —en el marco de mi tesis de maestría (Mendoza, 2009)— a partir de más de 30 entrevistas semi directivas y de observación etnográfica

la industria multinacional de la electrónica implantada en la Zona Metropolitana de Guadalajara.⁴

El modelo de organización del trabajo en las empresas de fabricación de componentes electrónicos, conocidas como Electronics Manufacturing Services (EMS), se caracteriza principalmente por su bajo salario, su alto grado de flexibilidad, por una fuerte proporción del trabajo temporal y mano de obra femenina.⁵ Algunos han visto en la electrónica una vuelta al estilo fordista de producción flexible en masa o un tipo de taylorismo flexible. Más allá de los debates teóricos sobre los modelos de organización del trabajo, aquí nos interesamos por las descripciones que hacen los trabajadores mismos.

En un primer acercamiento, los trabajadores afirman que les gusta trabajar en “la electrónica” porque son fábricas normalmente limpias e iluminadas. Algunos expresan con cierto orgullo que trabajan en espacios especiales como el llamado “cuarto blanco”, dónde los procesos de producción se desarrollan en sistemas cerrados, ya que requieren elevadas normas de trabajo, limpieza y seguridad; algunos otros dicen que están en contacto con máquinas más modernas y complejas que no se encuentran en otras industrias de la zona. Allí se fabrican celulares, televisores, computadoras, reproductores de dvd, ipods, consolas de videojuegos, equipo médico y automotriz, etc., dispositivos que necesitan del ensamblaje de tarjetas de circuito impreso; si Robinson Crusoe ya tiene celular (Winocur, 2009) y laptop, posiblemente fueron fabricados en Guadalajara. En efecto, estas fábricas a menudo se equipan según tecnologías de fabricación

en el Centro de Reflexión y Acción Laboral (Cereal), asociación civil consagrada a la defensa de los derechos humanos laborales.

⁴ La industria electrónica fue el sector económico más dinámico del mundo durante las tres últimas décadas. Su parte en el comercio internacional excedió la de sectores industriales tan importantes como el automóvil o la química. Entre 1995 y 2005, las ventas mundiales de equipamientos electrónicos crecieron cada año a una tasa promedio anual de 4.8%, mientras que el ritmo de crecimiento del PIB industrial mundial no sobrepasaba un 2.2%. México es el décimo exportador de equipos electrónicos a nivel internacional (Cereal, 2007).

⁵ De acuerdo a nuestras pesquisas, estas empresas prefieren mujeres, madres solteras o divorciadas; ellas garantizan una mayor estabilidad, flexibilidad y disponibilidad al trabajo; por otro lado, las mujeres con ese perfil prefieren la electrónica porque les asegura un salario mientras tienen trabajo y un horario nocturno que les permite cuidar a sus hijos durante el día. Pero, sobre todo, por la seguridad social.

vanguardista y se ajustan a las normas internacionales de producción. Sin embargo, cuando los trabajadores detallan las prácticas y condiciones de su trabajo, encontramos que la industria de las nuevas tecnologías mantiene, en el nivel más bajo de la cadena de valor, formas antiguas de organización del trabajo.

Trabajo por proyecto

El trabajo en la fábrica se organiza en líneas de producción. En cada línea se ensambla un producto, a menudo diferente, que los trabajadores llaman generalmente “proyecto”: “trabajamos por proyectos”. La duración del contrato y a veces del puesto de trabajo depende de la duración del proyecto. Cuando el proyecto se termina, ubican a los trabajadores en otras líneas de producción donde se efectúan otros proyectos de la misma empresa, y si ya no tiene proyectos en curso son despedidos, a la espera de una nueva contratación. Si preguntamos a los trabajadores por qué los han despedido, generalmente responden: “se terminó el proyecto”.

Por el proyecto se impone también el ritmo y la intensidad del trabajo, porque el proyecto tiene plazos fijos de entrega de los productos, y hay circunstancias en las cuales los trabajadores deben duplicar el día de trabajo para terminar un proyecto. Los trabajadores señalan que su jefe pretende a menudo convocarlos durante los días de descanso si tienen necesidad, como lo expresa esta operadora: “el supervisor me llama a mi celular cuando hay mucho trabajo...” Según otra operadora: “Lo que quieren es producción y que se esté a disposición de la producción...” No sólo se somete a las trabajadoras al ritmo e intensidad de la línea de producción, sino a la exigencia de estar a la disposición de las necesidades de la producción.⁶

Líneas de presión

En general, el trabajo en las fábricas de electrónica, a decir de las trabajadoras, no es tan difícil, “se trata de poner componentes en

⁶ Luc Boltanski y Ève Chiapello (1999) describen la configuración de una *ciudad por proyecto* que se pondría en práctica en el “mundo conexionista” del capitalismo actual y sus repercusiones en el mundo del trabajo.

una tarjeta”, de empaquetar productos o de supervisar el proceso de una maquina desde una pantalla de computadora. No obstante, los trabajadores se quejan de las condiciones en las cuales trabajan, principalmente de la intensificación y la presión a las cuales se someten para lograr los objetivos de producción. Un operador lo ejemplifica muy bien: “Son líneas de presión: siempre te piden más producción. Es la ley: si un día se hicieron 250 productos, el día siguiente te piden 300 y si se hacen los 300, te pedirán 350, así siguen ejerciendo presión”. La presión es ejercida en los distintos segmentos de la producción, se extiende hasta los supervisores y gerentes de la empresa: “todos estamos bajo presión”.

Trastorno de las jornadas de trabajo

Las fluctuaciones de los proyectos son sostenidas por la intensificación de la flexibilidad del trabajo, y ésta es más evidente en las jornadas y horarios atípicos de trabajo. La mayoría de las empresas EMS aplican distintos tipos de jornadas de trabajo, según las exigencias del cliente y las demandas estacionales.⁷ Las jornadas son de 12 horas y se trabaja según un esquema conocido como 4 x 3 que tiene distintas combinaciones; es decir, se trabaja tres o cuatro días durante 12 horas y se toma tres o cuatro días de descanso, de manera que no exista un solo día sin que la fábrica esté en operación. Además, dependiendo de la urgencia del cliente, los trabajadores son requeridos para trabajar horas extra, sea aumentando sus jornadas de 12 horas o trabajando en sus días de descanso.

Sin embargo, muchos trabajadores se quejan de no tener tiempo para su familia, y no poder disponer de su tiempo fuera del trabajo, porque no se les informa con anticipación de los cambios de horario de su jornada de trabajo. Los trabajadores se ven obligados a aceptar esta flexibilidad de horarios, porque si no se aceptan esas condiciones, como expresa una operadora, “al final del año ya no te contratan, porque dicen que no se compromete uno con el trabajo”.

⁷ La jornada máxima legal del trabajo en México es de ocho horas por jornada y un total de 48 horas semanales.

Ordinarias horas de trabajo extraordinarias

Las horas extraordinarias de trabajo ya se volvieron ordinarias; por un lado, por la exigencia de flexibilidad y disponibilidad que requiere el proyecto y la urgencia de los clientes, y por otro, para compensar la pérdida del poder adquisitivo del salario. Un operador afirma: “El salario no sirve para nada, es necesario aprovechar el tiempo extra, no se puede sobrevivir con 1000 pesos por semana”. Para los trabajadores y trabajadoras cuyo salario es el único medio para cubrir los gastos del hogar familiar, el tiempo extra se convierte en una condición indispensable.⁸ Como el monto del salario total depende de la acumulación de primas y bonos, la incertidumbre por no alcanzar a “sacar para la semana” es cotidiana.

Contratos de trabajo de corta duración

La mayoría de los trabajadores son subcontratados por agencias de colocación, el famoso *outsourcing*. Según nuestros entrevistados, el *outsourcing* se caracteriza por contratos de trabajo de corta duración, por la reducción de prestaciones, por horarios flexibles, por la casi desaparición de la antigüedad y los contratos colectivos, y por un crecimiento constante de inestabilidad y desprotección en el trabajo.

La duración del contrato varía de una empresa a otra, según el flujo de demanda de la producción. Los trabajadores afirmaron haber tenido contratos por 15 días, por un mes, por tres meses, por seis meses o por un año. Aunque la mayoría tiene posibilidad de renovar su contrato si fuera requerido por la empresa, una operadora declara: “Nos tratan como desechables: uno cree que tiene trabajo, pero cuando llega el recorte de personal, despiden a la gente. Te arrancan de tu trabajo como si fueras una hoja de un libro”.

⁸ El salario promedio de los operadores es de 90 pesos mexicanos por día, que alcanza a cubrir 60% del costo de una canasta básica alimenticia, sin considerar gastos de transporte, educación vivienda, vestido y recreación (Cereal, 2009). Estas empresas aplican un sistema de incentivos basado en primas de puntualidad, asistencia, productividad y calidad, de modo que un operador pueda llegar a obtener de 3000 a 4000 pesos al mes. Pero estas primas son condicionadas; por ausentarse un día o por un retardo, los trabajadores pueden perder más de la mitad de su sueldo.

La incertidumbre que causa la inestabilidad del trabajo se prueba en todos los niveles de la producción: desde los operadores de ensamble hasta los supervisores, e incluso los gerentes de la empresa. “Tanto los que son contratados por la agencia como los que son contratados directamente, todos experimentamos la misma inseguridad de perder el empleo”, expresó otra operadora.

Pero lo que causa mayor malestar, según los trabajadores, no es solo que el trabajo sea temporal, sino la manera que tienen las agencias de contratación de administrar la mano de obra: los obligan a firmar su renuncia adelantada, no les pagan correctamente las horas extraordinarias, no les dan vacaciones, los despiden a menudo sin previo aviso y no les pagan la liquidación correctamente.

Inestabilidad, desprotección e indefensión

Los trabajadores están bajo la amenaza constante de deslocalización de las empresas. En Guadalajara, por ejemplo, en Hitachi, despidieron alrededor de 3 000 trabajadores en 2007 y, más recientemente, al final del 2008, en Nokia, al norte de México, despidieron a más de 1 000 trabajadores.

No existe protección sindical porque los sindicatos son casi inexistentes en las empresas de producción electrónica en Guadalajara; los trabajadores de esta industria se caracterizan por una muy escasa experiencia en la organización sindical. Además, las instituciones encargadas de procurar la justicia laboral han perdido legitimidad y credibilidad para los trabajadores.

Estos trabajadores —como diría Robert Castel— se han convertido en “provisionales permanentes”. La subcontratación ha reforzado “la instalación en la precariedad”, y el contrato flexible de trabajo por proyecto ha significado para ellos “la instalación en lo provisional como régimen de existencia” (Castel, 1995: 662 y 682).

Todo esto hace más difícil la organización colectiva de los trabajadores. La desafiliación no se manifiesta solo en la ausencia de participación en toda actividad productiva y por el aislamiento emparentado —como lo había creído R. Castel—, sino, incluso, participando en las redes productivas. Así, inseguridad, inestabilidad,

desprotección e indefensión son los nombres de la incertidumbre en el trabajo flexible.

LA AMBIVALENCIA CON RESPECTO AL TRABAJO

A pesar de esta precarización del trabajo y del empleo, los trabajadores no tienen un juicio completamente negativo del trabajo en las empresas de servicio electrónico. ¿Por qué toleran esas condiciones de trabajo? Las razones son distintas, pero todos los entrevistados expresaron que soportan las condiciones de trabajo porque tienen una necesidad: algunos trabajadores jóvenes para financiar sus estudios, otros porque son jefes de familia y tienen que sostener el hogar, las madres solteras porque tienen a su cargo la manutención de sus hijos. ¿Por qué trabajar en la electrónica? Para la mayoría, porque son las únicas empresas que los contratan sin exigir una calificación y capacitación específica, porque el salario es un poco mejor que en otros sectores, o simplemente por tener seguridad social. Regularmente, al final de cada entrevista preguntábamos: “¿En general, qué opina del trabajo en las empresas de la electrónica?” La respuesta fue sorprendentemente positiva.

Por ejemplo, un antiguo trabajador, con más de 15 años de trabajo en varias empresas, después de experimentar el deterioro en las condiciones de trabajo, la reducción del salario, el aumento de horas de trabajo y de control de la empresa y haber demandado a la empresa por despido injustificado, cuando se le pregunta cómo ve, en general, la conducta de esas empresas, responde: “Me parece justo porque es trabajo; bien que mal, es trabajo”.

Una operadora se quejaba por la presión y el maltrato de los supervisores y, a pesar de haber sido despedida injustificadamente por la empresa después de casi cuatro años de trabajo, declara: “Para ser sincera, me gusta mucho el ambiente de las electrónicas, independientemente de los manejos que haya; me gusta mucho la electrónica...”

Cada situación es experimentada de manera diferente; unos sostienen una opinión más positiva que otros en relación al trabajo; las razones son diversas; además del salario y del puesto, depende

de si son operadores o jefes de línea o si son jóvenes o adultos, o si tienen una familia que mantener o si son solteros, etc. Sin embargo, no existe una relación mecánica entre las condiciones de trabajo, el grado de satisfacción y el juicio que les merece. Como afirma otra operadora que tuvo que renunciar a su trabajo porque ya no aguantaba la presión y el acoso moral y sexual del gerente de la fábrica: “Me sentía bien, porque había muchas oportunidades, me gustaba lo que hacía, a pesar de que no ganaba como debería...”

Otra operadora, estudiante de psicología, que demandó a la empresa por indemnización, afirma: “Trabajar en la electrónica fue una oportunidad muy grande para mí, porque de allí pagué mis estudios, y obtuve experiencia. A pesar del *stress* y los malos tratos, lo mejor que obtuve fue terminar mis estudios”.

Globalmente, los trabajadores expresan positivamente su relación con el trabajo en las fábricas de electrónica, aunque expresan ampliamente el malestar en relación a las situaciones concretas en el trabajo: “A mí me gusta ese tipo de trabajo, pero, en general, la veo como la peor de las industrias...”, declara una operadora.

Esta ambivalencia en el juicio de los trabajadores nos revela, por un lado, que no es el trabajo en sí mismo lo que causa el malestar y la crítica, sino sus condiciones, y, por otro, que los trabajadores tienen necesidad de expresar que lo que hacen es importante para ellos, que encuentran ciertas satisfacciones en su trabajo, aun cuando no están del todo a gusto. Como diría Bauman: la ambivalencia no es una incapacidad de los actores para emitir un juicio claro y contundente sobre su situación, sino que “con mayor frecuencia sentimos ambivalencia porque ese ‘algo’ respecto al cual somos ambivalentes es ambiguo —a la vez malo y bueno, amenazante y prometedor [...], no hay manera de gozar del ‘lado bueno’ sin excluir al ‘malo’” (Bauman, 2005b: 12).⁹

⁹ Para este autor, las manifestaciones actuales de la ambivalencia, si bien tienen un sustrato lingüístico, emergen del temor producido por el retiro de las promesas sostenidas a comunidades y/o sociedades para asumir el costo de la ambigüedad, la incertidumbre y la contingencia. Es decir como resultado de la “desregulación” y la subsidiariedad”.

ARREGLOS PERSONALES, RESISTENCIA ORDINARIA
Y PRODUCCIÓN DE SENTIDO

Podríamos deducir que si, a pesar de las condiciones de precarización del empleo, los trabajadores no denuncian públicamente o denuncian muy poco, es porque son conformistas, sumisos o apáticos. Tal vez se refugian en el silencio cotidiano por resignación o por miedo a perder el empleo. Otra explicación sería que la organización del trabajo ha fragmentado los lazos colectivos, que todos viven en una competencia permanente para sobrevivir individualmente. También podríamos pensar que los trabajadores han asimilado completamente la ideología del capitalismo y colaboran en su reproducción. Todas estas explicaciones pueden ser sostenidas y refutadas al mismo tiempo, porque todas encuentran en algún momento su manifestación.

Es cierto que, ante el bajo nivel de conflictividad o denuncia pública en los trabajadores de la electrónica, la idea de consentimiento o de servidumbre voluntaria podría imponerse como explicación. Sin embargo, esas explicaciones no agotan las respuestas. Lo que constatamos es que, a pesar de las constricciones externas, los actores son capaces de arreglárselas en situaciones diferentes en el trabajo. Estos modos de arreglárselas pueden tomar la forma de consentimiento, de contestación, de resistencia o de estrategias de sobrevivencia, que no siempre llegan a hacerse públicos.

En esta exposición quisiéramos resaltar los arreglos de los cuales se sirven los trabajadores para hacer soportable la vida en el trabajo sin recurrir a la denuncia pública. Esto significa desplazarnos de la idea de la producción del consentimiento (*manufacturing consent*) (Burawoy, 1979) en el trabajo, hacia la idea de producción de sentido (*manufacturing sense*) en el trabajo. De esta manera, intentaremos escapar tanto a la idea de una ética de la sumisión como a la de una hegemonía de la dominación.

Desde una perspectiva pragmática en sociología que toma en cuenta la capacidad crítica ordinaria de los actores (Boltanski, 1990), descubrimos que la “hegemonía” de la dominación no es

perfectamente sólida.¹⁰ Si existe una práctica del consentimiento, ésta no existe sin contestación. En nuestra investigación encontramos evidencias de componendas entre consentimiento y contestación, que hemos llamado arreglos personales —”maneras de hacer” como las llamaría Michel de Certeau (1990)— que realizan los trabajadores para arreglárselas con su situación y producir un sentido diferente en el trabajo.

Estos modos de arreglárselas pueden tomar diferentes formas según las situaciones en el trabajo. Una manera es “encontrar el lado positivo” del trabajo, lo que se da junto con el trabajo, los espacios donde se crea una relación de camaradería con los compañeros. Un operador reconocía que estaba inconforme con las condiciones de trabajo en la fábrica; que, a veces, se levantaba como los niños cuando no quieren ir a la escuela, pero se sentía obligado a ir y a “encontrar el lado positivo”, como para muchos niños es la hora del recreo en el colegio, que, en el trabajo —decía él— “son los mismos compañeros quienes nos animan”. Los trabajadores saben que no se puede eliminar la coerción intrínseca al trabajo cotidiano, pero ellos pueden arreglárselas en el trabajo. A pesar del individualismo, reforzado a través de la contratación individual, del cambio constante de puesto de trabajo, el compañerismo persiste como un medio importante para hacer soportable la vida en el trabajo.

Otra manera es implicarse de más en el trabajo, “hacer más” producción de lo que se pide, pues “les interesa más la cantidad que la calidad”. Una mayor implicación en el trabajo puede tener diferentes razones: buscar el reconocimiento de los superiores o escapar a la próxima ola de despidos. Aunque este tipo de arreglos tome la forma de una auto explotación, no podríamos concluir que se trata de una asimilación de la ideología dominante, porque los trabajadores no pierden su capacidad crítica. No se trata de una implicación completa, aunque los trabajadores tengan una fuerte necesidad, como lo expresa una operadora: “Me pidieron hacer

¹⁰ James C. Scott, critica las explicaciones del consentimiento de los subordinados a la dominación por la idea de la hegemonía y de la falsa conciencia, y enfatiza la capacidad imaginativa con que los grupos subordinados invierten o niegan las ideologías dominantes (Scott, 2000).

horas extras, pero no las voy hacer, estoy necesitada, pero también tengo necesidad de descansar”.

Estos arreglos en el trabajo dependen de la situación concreta. Los trabajadores manifiestan una capacidad plural de arreglárselas con su situación: implicarse de más, cuando es necesario, o tomar distancia, cuando es conveniente. Otra manera es “hacer como que trabajas porque ellos hacen como que te pagan”, es decir, hacer menos. Los trabajadores confiesan que disminuyen el ritmo de trabajo cuando no son observados por sus superiores, lo cual no depende de la intención de un solo trabajador, sino que requiere de una coordinación y arreglo con los demás y con las cosas.¹¹

Otro tipo de arreglo es comprometerse seriamente con el trabajo, no solo implicarse de más, sino tomar las prescripciones oficiales del trabajo como medio de contestación. Aunque parezca paradójico, esta forma de arreglo personal les permite a los trabajadores reafirmarse en un contexto que les sería profesionalmente desfavorable. Un operador nos contó como ante la exigencia de “cantidad”, de parte de sus supervisores, opuso un principio de “calidad” repetido constantemente en la fábrica. Él logró demostrar a sus superiores “cómo se debe trabajar para hacer un producto de calidad”. La fuerza de este tipo de argumentos —y de prácticas— es tal que resulta difícil para el supervisor castigar este tipo de audacia.

Hay otros tipos de arreglos que incluyen a los supervisores mismos, como las negociaciones sobre situaciones concretas, que muchas veces significan un costo más alto para el trabajador. Por ejemplo, cuando los trabajadores negocian un retardo de 20 minutos a la entrada con quedarse a trabajar varias horas extraordinarias; o unos minutos más para comer, a cambio de intensificar el ritmo de las líneas para aumentar la producción, etc. La variedad de arreglos que los actores ponen en práctica en el trabajo desbordaría toda tentativa de clasificación exhaustiva.

¹¹ Es la expresión de una *solidaridad técnica* creada por el funcionamiento de conjuntos técnicos, como la línea de ensamblaje (Dodier, 1995: 14).

¿Resistencia ordinaria?

¿Este tipo de arreglos personales para hacer soportable la vida en el trabajo puede ser considerado como acción de resistencia? Sí, pero a condición de abandonar la idea de que la dominación es hegemónica y de que la resistencia consiste en acciones organizadas bajo una identidad colectiva. Desde una perspectiva pragmática —que toma en cuenta la capacidad y competencia de los actores—, las acciones de resistencia cobran formas variadas, que van desde las acciones individuales puntuales y cotidianas, a las acciones organizadas y duraderas que podrían o no llegar a constituir un movimiento social más amplio. Así, aquí entendemos por resistencia ordinaria cualquier acto de un trabajador (o trabajadores) que se dirige ya sea a negar o a mitigar la demanda y exigencia (de disponibilidad, flexibilidad, productividad, etc.), ejercida sobre ellos por sus superiores (supervisores, gerentes, directores, líderes, etc.) o para avanzar en sus propias reclamaciones y reivindicaciones (salarios, respeto, estabilidad, etc.) con respecto a sus superiores.¹²

Según esta consideración, no hay ningún imperativo de que un acto adopte la forma de una acción colectiva ni mucho menos que tome la forma de protesta pública para ser considerada una acción de resistencia. Aunque las consecuencias de estas acciones no puedan ser anticipadas, la definición deja abierta la posibilidad de que muchas acciones de resistencia cotidiana puedan volverse acciones de protesta o de rebelión.

Desde esta perspectiva, los arreglos personales que ponen en práctica los trabajadores para volver soportable el trabajo son, con todo lo modesto que se quiera, acciones de resistencia ordinaria. Se trata de “una gran variedad de formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión”, que James C. Scott llamó *infra política* (Scott, 2000: 44). La resistencia puede tomar una forma menos arriesgada, aunque pública, como los arreglos que se

¹² Me he permitido reformular esta definición a partir de un texto de James C. Scott: “Peasant resistance is any act by a peasant (or peasants) that is intended either to mitigate or deny claims (e.g., rents, taxes, corvée, deference) made on that class by superordinate classes (e.g., landlords, the state, moneylenders) or to advance peasant claims (e.g., to land, work, charity, respect) *vis-a-vis* these superordinate classes” (Scott, 1987: 419).

justifican con el discurso mismo de los superiores y supervisores, como la exigencia de hacer más producción, “podemos hacer más”, o el discurso de la calidad “hay que trabajar mejor”; o acciones menos públicas como “hacer como que trabajas”, además de las expresiones de coraje, reniego y demás gestos, cuando se está ante la mirada de los superiores. Hay otras formas de resistencia disfrazada, no declaradas, que se desarrollan a los ojos de todos, pero bajo el anonimato: el chisme, el rumor, los chistes, los eufemismos y otras formas más espontáneas o elaboradas, según la imaginación de los actores (Scott, 2000: 217-237). Todo este “saber extraoficial” (*officieux*) se “constituye a partir de experiencias cotidianas”; saber que es guardado de no hacer público (Boltanski, 2009: 187-188).

Las acciones públicas de protesta y resistencia, en ese sentido, ofrecen menos problemas a la descripción y a la calificación. Algunos actos de resistencia de los trabajadores podrían observarse en periodos cortos de crisis o de conflictos; sin embargo, en la vida cotidiana podemos encontrar rastros de esas actividades de resistencia, como el material dañado o los grafitis en los baños, entre otros.

Algunas acciones de resistencias cotidianas que nos fueron transmitidas por los entrevistados: por ejemplo, según una operadora:

Hay mucha vigilancia en las fábricas, pero se pierden las cosas. Hay detector de metales, pero uno se las ingenia para sacar cosas. Yo sacaba pilas: las envolvía con cinta, o en la bata, y aventaba la bata a la mesa y yo pasaba por el arco; sólo sonaban las llaves. No sospechaban.

No es fácil que los trabajadores narren hechos que puedan descalificarlos, que puedan ser interpretados por observadores externos como faltas graves a las reglas establecidas. Estos hechos son contados como anécdotas de la astucia para burlar los dispositivos de vigilancia en la empresa. Aunque algunos recurren a esta práctica para vender lo obtenido, lo cual significa una inconformidad con los salarios bajos, es muy poco lo que se puede ganar y alto el riesgo de perder el trabajo. Generalmente extraen material de desecho. Se trata más bien de un juego que consiste en burlar los modernos dispositivos de vigilancia, lo cual no disminuye el riesgo de perder el empleo y de ser acusado de ladrón. Se trata de “un placer de eludir las reglas de un espacio restringente” (Certeau, 1990: 35).

Si bien este tipo de “robos” constituye una acción individual, hay una transmisión y aprendizaje social de estas prácticas, lo que también nos manifiesta esa capacidad de intervención, de producción de sentido, que tienen los actores: “Estamos en la época del sujeto maestro de sentido”, como diría Ricœur (2004: 53 y 328).

Una operadora nos contó: “había un muchacho muy mañoso, y cuando nos cansábamos de trabajar, le ponía un líquido o algo así a los engranes y se paraba la banda... Nadie lo denunciaba porque de esa manera él nos hacía descansar”.

Persisten las formas antiguas de resistencia, como la disminución del ritmo de trabajo y el frenado, pero lo que quisiéramos remarcar aquí es la coordinación y reciprocidad que esas prácticas requieren. Lo cual no quiere decir que sean organizadas estratégicamente con anticipación, sino que se coordinan en el momento en que se ponen en práctica. Aunque las acciones de resistencia sean individuales, la complicidad que requieren es una expresión de la mutualidad.

Sin embargo, no todas las prácticas ordinarias de resistencia son bien vistas por los trabajadores, aunque las toleran. Otros prefieren aprovechar el material de la empresa para sus propios objetivos, como la operadora que decía: “Yo no soy de rayar ni de destruir cosas, pero como iba a la escuela y necesitaba imprimir mis tareas, me acababa el cartucho de la impresora, o sacaba paquetes de hojas, al cabo la empresa paga”. Así, obteniendo beneficios en provecho propio en la fábrica, los trabajadores “atestan golpes en el campo del orden establecido”.¹³ Por esas prácticas cotidianas de resistencia, los trabajadores se vuelven productores de sentido en el trabajo.

Hay otras prácticas de resistencia que, debido a las condiciones precarias de vida, se han vuelto cada vez más ordinarias. Éstas eluden el orden establecido en la fábrica y tienen una intención económica clara, de modo que uno está tentado a llamarlas prácticas de sobrevivencia: como los vendedores ocultos que existen en casi todas las fábricas, según los entrevistados:

¹³ Se trata del escamoteo (*la perruque*), que según de Certeau es practicado “en vista de un trabajo libre creativo y precisamente sin ganancia”, es decir, una práctica productora de sentido (Certeau, 1990: 45).

Hay gente que vende Avon, Fuller, zapatos, se arriesgan porque si te ven, te corren, dicen que ahí es para trabajar no para hacer negocio, pero no dejan otra solución, con los sueldos tan bajos... No dejan vender nada, pero la gente vende dulces o cigarros, cuidando que no los vea el supervisor. Hay gente que esconde los dulces debajo del material para vender en la línea. Cada quien se inventa sus mañas; por debajo de las mesas pasan los chicles, mazapanes, dulces... A veces, los líderes se dan cuenta, pero, a veces, se hacen que no saben; ellos también compran. Los mismos jefes saben, pero se hacen de la vista gorda, aunque está prohibido.

Es una práctica arriesgada, pero tolerada, si se hace de manera discreta. Hay un mercado con una variedad de productos bajo las líneas de producción. Se trata de un “estilo de resistencia moral” sostenido por complicidad, por un sentimiento de afinidad compartido: de compartir las mismas necesidades.

Sin esta mínima solidaridad, sería difícil lograr este tipo de intercambios en la fábrica. Estas prácticas, como diría de Certeau, son, en realidad, “el retorno de una ética sociopolítica en un sistema económico”. Se trata de intercambios que constituyen una red social articulada por afinidad y que sobrepasa generalmente el espacio de la fábrica: unos juntan su salario para hacer compras en común, organizan tandas, venden antojitos en sus casas, intercambian pequeños trabajos, hacen colecta de dinero cuando un compañero de trabajo tiene un enfermo, etc. Es, como diría Bauman, por la intervención correctiva, mitigadora, moderadora y compensatoria de la “economía moral”, que la economía de mercado no deja al descubierto su instinto autodestructivo.¹⁴ El milagro diario de la economía de mercado, de su supervivencia a pesar de su fracaso, es que está sustentada en el imaginario sin límites de la resistencia ordinaria de los trabajadores.

Hay otra dimensión de esta resistencia ordinaria, otra manera de actuar, que no deberíamos desestimar: la construcción del discurso.¹⁵ Es decir, el “arte de hablar”, del “poder hablar”, como otra manera

¹⁴ Comentando a A. Halsey, Bauman afirma que son los intercambios de la economía moral los que sostienen todavía el tejido de los lazos humanos a pesar de la economía de mercado (Bauman, 2005a: 96-97).

¹⁵ Para Paul Ricœur, los discursos mismos son acciones (Ricœur, 1986: 113-131).

de actuar. Los trabajadores tienen el poder de “contar y contarse” su propia trayectoria (Ricœur, 2004: 163).¹⁶ Esa capacidad que tienen los trabajadores de contar y armar la trama de su vida es también una manera de producción de sentido. ¿Cómo lo hacen? Esto daría materia para otra exposición.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA CONTRIBUCIÓN DE LA SOCIOLOGÍA A LA CRÍTICA SOCIAL Y A LAS ESTRATEGIAS DE SENTIDO EN TIEMPOS DE INCERTIDUMBRE

La sociología podría contribuir, en primer lugar, a reunir las inconformidades ante situaciones de incertidumbre, juntar y hacer pública la crítica de los actores mismos, mostrar que los problemas vividos individualmente son problemas construidos de manera social; mostrar la distancia, por no decir el abismo, que existe entre las soluciones zanjadas por las instituciones y la situación vivida por los actores.

En segundo lugar, más que deconstruir la realidad social, la sociología podría contribuir a ensamblar lo social. Tomando la imagen de los operadores de la electrónica que ensamblan los componentes en una tarjeta de circuito impreso, una tarjeta madre, ensamblar lo social significaría ensamblar los componentes que dan sentido a la existencia cotidiana de los actores, a partir de lo que realmente les interesa; como nos recordó Hannah Arendt: “dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y, por lo tanto, puede relacionarlas y unir las” (Arendt, 1998: 206). Se trata de armar programas, estrategias de sentido más amplias a partir de las prácticas de resistencia cotidiana, que, aunque sean acciones frágiles, constituyen el basamento de compromisos políticos y morales (Thévenot, 2001: 271). Ensamblar lo social construyendo los asuntos públicos a partir

¹⁶ Según este autor, “al inaugurar la idea de capacidad por el poder de hablar, conferimos de un único golpe al concepto de actuar humano la extensión que justifica la caracterización como hombre capaz de sí que se reconoce en sus capacidades” (Ricœur, 2004: 156).

de las necesidades vividas individualmente, a eso podría contribuir la sociología.

En este sentido, aunque la incertidumbre no puede arrancarse de raíz, porque está fundada en la inquietud originaria propia de la acción humana, podemos reducir sus efectos, transformando y creando organizaciones e instituciones que aseguren un mínimo de certidumbre, seguridad, estabilidad y protección en la vida social. Qué programas habría que diseñar en el mundo del trabajo flexible para garantizar un salario suficiente, unas condiciones dignas de trabajo, de contratación, de seguridad social y de justicia laboral, es una agenda pendiente (Mendoza, 2006).

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDETT, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Zygmunt (2005a). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2005b). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- BOLTANSKI, Luc (1990). *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. París: Métailié.
- BOLTANSKI, Luc (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. París: Gallimard.
- BOLTANSKI, Luc, y Ève Chiapello (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. París: Gallimard.
- BURAWOY, Michel (1979). *Manufacturing Consent: Changes in the labor Process Under Monopoly Capitalism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CASTEL, Robert (1995). *Les métamorphoses de la question social. Une chronique du salariat*. París: Gallimard.
- CASTEL, Robert (2009). *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*. París: Éditions du Seuil.

- CEREAL (2007). *Trasnacionales de la electrónica y derechos laborales en México*. Guadalajara: Centro de Reflexión y Acción Laboral.
- CEREAL (2009). *Derechos laborales en tiempos de crisis*. Guadalajara: Centro de Reflexión y Acción Laboral.
- CERTEAU, Michel de (1990). *L'invention du quotidien, t. 1. Arts de faire*. París: Gallimard.
- DODIER, Nicolas (1995). *Les hommes et les machines. La conscience collective dans les sociétés technicisées*. París: Métailié.
- GIDDENS, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HEIDEGGER, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (traducción de Jesús Adrián Escudero). Madrid: Trotta.
- MENDOZA ZÁRATE, Gabriel (2006). "Hacia la agenda laboral para el siglo XXI. A 100 años de Cananea". *Christus, Revista de teología y ciencias humanas*, núm. 753, año LXXI (marzo-abril): 35-43.
- MENDOZA ZÁRATE, Gabriel (2009). "Entre dénonciation publique et arrangement personnel: Le consentement et la contestation face à l'injustice chez les travailleurs de l'industrie électronique au Mexique", tesis de maestría. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- RICŒUR, Paul (1986). *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. París: Edition de Seuil.
- RICŒUR, Paul (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. París: Gallimard, Editions Stok.
- SCOTT, James C. (1987). "Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zakat and the Christian Tithes". *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29, núm. 3: 417-452.
- SCOTT, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.

THÉVENOT, Laurent (2001). “S’associer pour composer une chose publique”. En *Actions associatives, solidarités et territoires*, compilado por Jean-Noël Chopart, 267-274. Saint-Etienne: Publications de l’Université de Saint Etienne.

THÉVENOT, Laurent (2006). *L’action au pluriel. Sociologie des régimes d’engagement*. París: La Découverte.

WINOCUR, Rosalía (2009). *Robinson Crusoe ya tiene celular: la conexión como espacio de control de la incertidumbre*. México: Siglo XXI / Universidad Autónoma Metropolitana.

Capítulo 10

Estrategias de sentido en torno a la violencia en México

MARÍA ELENA FIGUEROA DÍAZ
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

LILIANA LÓPEZ LEVI
Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

INTRODUCCIÓN

La criminalidad y la violencia creciente en México generan malestar, inseguridad e incertidumbre en la población que, para afrontarlo y darle sentido, construye estrategias. El presente trabajo parte del supuesto de que el sentido se construye con base en los imaginarios sociales, para analizar las estrategias de sentido que los ciudadanos despliegan ante la criminalidad y la inseguridad. La interpretación derivada del sentido dará lugar a distintas acciones y omisiones, prácticas sociales y configuraciones territoriales; estrategias que, de una forma u otra, representan la expresión simbólica de la violencia.

A partir de lo anterior nos proponemos analizar el sentido que los ciudadanos le dan a la violencia, bajo la premisa de que ésta ha adquirido un lugar central en la vida cotidiana actual, así como detectar algunas de las estrategias de sentido que las personas generan

ante la violencia y la inseguridad pública, para entender las formas en que se expresan el malestar y la incertidumbre de los ciudadanos ante la violencia, a partir de los imaginarios y las formas simbólicas que de ellos derivan. Para el análisis de las estrategias de sentido, nos limitaremos a la violencia ubicada en el ámbito público, es decir, en los espacios urbanos colectivos, y no a la privada o doméstica. Ejemplificamos este fenómeno con la situación actual que viven los habitantes de Reynosa, Tamaulipas, en donde se han generado diversas estrategias de sentido en torno a la violencia.

LA VIOLENCIA EN MÉXICO

El término violencia proviene del latín y significa “sujeción, subordinación, dominación, imposición, arbitrariedad, fragmentación, autoritarismo, fuerza, desgarró, desmemoria, olvido hacia lo colectivo, discriminación y prejuicio” (Jiménez, 2003: 168). Implica un acto realizado con brusquedad o fuerza extraordinaria en contra de un individuo. Caracterizar y medir este fenómeno presenta sus dificultades si se considera la gran variedad de definiciones y clasificaciones utilizadas. En general, se acota la violencia a la agresión física y, aunque se reconocen las graves consecuencias del daño psicológico o emocional, éste es más difícil de evaluar (Arriagada y Godoy, 2000: 107).

La violencia implica una relación social. Un individuo se vincula de forma indirecta, a través de los medios de comunicación, como testigo o si conoce a una víctima. El contacto en forma directa con la violencia implica el haber sido víctima del delito. En contraposición está la seguridad, generalmente definida en términos de calidad de vida y dignidad humana. En este sentido, la pobreza, la falta de oportunidades, el desempleo, el deterioro ambiental, la represión política, la criminalidad y la drogadicción son amenazas contra la seguridad ciudadana (ILPES, 1997, citado por Arriagada y Godoy, 1999: 9), aunadas a la corrupción y la impunidad que, en México, han incrementado la violencia y el narcotráfico.

Para el caso de México y, de acuerdo a la Encuesta Nacional de Seguridad Pública, 65% de los encuestados considera su estado

inseguro; 21% de los que habitan en zonas metropolitanas fue víctima de delito. Destacan el robo a transeúnte, el robo de vehículo y la extorsión. 86% de los delitos no son denunciados, entre otras razones porque los ciudadanos suponen que es una pérdida de tiempo, desconfían de las autoridades y por lo tortuoso de los trámites. En los delitos que fueron denunciados, solo en 3% de los casos se puso al delincuente a disposición del juez y en 17% se recuperaron los bienes; en 33% de los casos no ocurrió nada. La mayor parte de los delitos suceden en la calle (58% a nivel nacional y 52% en las zonas metropolitanas), seguidos por la casa (23 y 28% respectivamente). De sus reportes se deriva que, entre 35 y 82% de la población se siente insegura en el transporte público, la calle, el mercado, los parques o centros recreativos, las carreteras, el automóvil particular, los centros comerciales, la escuela y el trabajo, y 16% se siente inseguro en casa (ICESI, 2008: 28-31).

Los medios de información son importantes en la percepción ciudadana sobre la inseguridad. De acuerdo con el ICESI (2008), 92.6% de sus encuestados se entera de cuestiones de inseguridad a través de noticieros de televisión, 35% se entera por el radio y 39.6% a través de la prensa, 73% ve o escucha con mucha frecuencia los noticieros y 64% considera que los medios hablan demasiado sobre inseguridad. La encuesta ciudadana reporta que 62.5% percibe que los delitos aumentaron con respecto al año anterior, y 28.9% dice que siguen igual. Más aún, 45% de los ciudadanos encuestados tomaron medidas drásticas para protegerse.

La presencia de la violencia en los medios puede ejemplificarse con diversas notas. En el periódico *El Universal* del 16 de julio de 2010 se dice que durante esa administración, la cifra de ejecuciones vinculadas al crimen organizado en el país asciende a 24 826 (González, 2010); la BBC de Londres reporta que los cárteles de la droga son la segunda mayor preocupación de los mexicanos después de la corrupción (Painter, 2008); *El País* dice que el narcotráfico causa más de seis mil muertes al año en México (Ordaz, 2009). A inicios de 2010 se declaró a Ciudad Juárez, Chihuahua, como la más peligrosa del mundo (Castillo *et al.*, 2010).

En síntesis, las cifras de las diversas fuentes y los reportajes de los diversos medios audiovisuales y escritos ubican la violencia y la

criminalidad de manera importante en las ciudades de la frontera norte y algunas de las grandes ciudades del centro. En esta dinámica es dominante la delincuencia asociada al narcotráfico.

LA CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO

El sentido que pueden tener las prácticas sociales y las configuraciones territoriales en torno a la violencia en México se abordarán a partir de la conceptualización que hace Néstor Braunstein (2006) con base en las ideas desarrolladas por Lacan sobre lo real, lo imaginario y lo simbólico como registros de la experiencia humana.

El ser humano asume que lo que ocurre a su alrededor tiene sentido; lo que ve, lo que escucha, lo que sucede responde a algo, tiene un significado. Desde el psicoanálisis, Braunstein (2006) hace la pregunta expresa ¿de qué depende este sentido? A ello responde que el sentido que le damos a un mensaje depende de varios factores, de las palabras que lo componen (hay una diferencia entre temor y horror), del orden que se le da a las mismas y de la relación que existe entre el autor y el destinatario. Si vamos más allá del psicoanálisis, tenemos un proceso de comunicación con un emisor, un receptor y un mensaje, donde se puede leer el sentido más allá de las palabras: en discursos, en prácticas sociales, en configuraciones territoriales, en el paisaje y en las expresiones artísticas. El sentido está en el imaginario que se construye en torno a una realidad concreta, en las múltiples interpretaciones que de ella derivan. Un acto violento, más allá de un daño a un individuo, es un mensaje que produce una respuesta, que se construye para darle sentido a la situación.

De esta forma, se puede distinguir entre lo real, lo imaginario y lo simbólico. Para Lacan no hay acceso a lo real como tal, sino a través de la mente, mediada por las formas que tenemos para conocer, organizar y explicar, es decir, a través de los imaginarios, que constituyen un registro pre-verbal (Sarup, 1993: 24-26) y se forman cada vez que un individuo se relaciona con su entorno. Es ahí donde están las interpretaciones con las cuales se construyen los significados. Los imaginarios, después, se expresan, se comunican y se comparten a través de lo simbólico, por medio del lenguaje.

En síntesis, el ser humano se enfrenta a la realidad, la percibe, la concibe y construye los imaginarios con los cuales la decodifica; después echa mano de los símbolos aprendidos de su comunidad para expresarse, para comunicarse. En el caso de situaciones donde se siente amenazado, el miedo es un sentimiento que permea tanto las interpretaciones que genera de la realidad, como las formas de expresión y las prácticas que se derivan de ello.

Frente a un peligro o amenaza, tales como la violencia y la criminalidad, un individuo o comunidad toma conciencia de desvalimiento, de vulnerabilidad y de riesgo, que pueden llevarlo a diversas reacciones, con implicaciones en las relaciones sociales, tales como miedos a salir de casa, a estar en la calle, a no confiar en los desconocidos.

El miedo es un sentimiento natural, instintivo, frente al peligro. Siempre ha existido. Sin embargo, adquiere una particular relevancia hoy en día, debido a que la dinámica social está imbuida en una situación de ansiedad, incertidumbre y necesidad de protección generalizada, combinada con un morbo que hace exitoso el amarillismo con el que se trata la criminalidad en los medios. El hecho de entender los fenómenos sociales, y el sentido que deriva de ellos, como un proceso de comunicación, nos lleva a identificar como actores relevantes al gobierno y los partidos políticos, a los medios de información y a la sociedad civil. Aunque cada uno de estos actores genera sus propias estrategias de sentido en torno a la violencia y la inseguridad, nos concentraremos en las de la población.

LAS ESTRATEGIAS

El malestar y el miedo producen ciertos imaginarios que dan lugar a ciertas relaciones sociales y a ciertas prácticas territoriales. Dichas relaciones y prácticas pueden ser entendidas como estrategias para lidiar de alguna manera con el hecho violento. Como dichas estrategias provienen de los imaginarios, a partir de ellos podemos interpretar el sentido que los actores dan a la violencia. Con base en lo anterior, se propone leer las estrategias de sentido en lo simbólico, es decir, en las realidades sociales que se construyen a partir de las respuestas individuales o de una comunidad, en este caso ante la violencia.

Entre las estrategias registradas por Encuesta Nacional de Seguridad 2009 están, en orden de importancia, el no permitir a los hijos menores salir a la calle (66%), no usar joyas (65%) ni salir de noche (59%), no llevar tarjetas de crédito (51%) o dinero en efectivo (45%), no salir a caminar, no tomar taxi, dejar de visitar a parientes o amigos (41 a 32%), dejar de ir al cine, al teatro, a los estadios y a los restaurantes (26% y 27%) y dejar de usar transporte público (22%). En Ciudad Juárez, 94% de las personas dejó de hacer alguna de estas actividades; en Acapulco, Guerrero, dejó de hacerlo 90%, y en Tijuana, Baja California, 87% de la población. En este rubro, el promedio de las zonas urbanas fue 83%, y el nacional, 72%. Otras estrategias han sido las de colocar cerraduras, aumentar la seguridad para el auto, instalar rejas y bardas, así como tener un perro guardián.

Sin embargo, consideramos que las estrategias van más allá de lo señalado por dicha encuesta. Si analizamos espacios urbanos como las ciudades de la frontera norte, donde la criminalidad y el miedo son fenómenos dominantes en la actualidad, podemos reconocer múltiples estrategias ciudadanas para lidiar con la violencia. El caso de Ciudad Juárez ha alcanzado un lugar central por ser la más violenta del país. Los feminicidios, así como la presencia de los cárteles de la droga, la han hecho famosa mucho más allá de las fronteras nacionales. Se trata de una ciudad que, de acuerdo al Censo de Población y Vivienda de 2005, tenía poco más de un millón trescientos mil habitantes (INEGI, 2005), donde el número de asesinatos registrados fue de 300 en 2007, 607 en 2008 y de enero a junio de 2010 la cifra superó 1130 asesinatos (Painter, 2008; Rodríguez García, 2009: 29; Turati, 2009: 6; Silva, 2010). Como respuesta, el gobierno federal ha enviado soldados y policías para vigilar y controlar las corporaciones policiacas del lugar (Villalpando, 2009: 4; Turati, 2009: 6).

Tijuana, por su parte, es una ciudad de más de un millón y medio de habitantes. Considerada hace años como tierra de oportunidades, por el modelo de desarrollo basado en la industria maquiladora y por su vecindad con California, atrajo a miles de mexicanos. Ahí la violencia se ha manifestado en forma abierta desde hace casi dos décadas, en medio de una guerra entre cárteles que ha derivado en una industria del secuestro (Garduño, 2009: 9).

Miembros del Comité Médico Ciudadano Tijuaneño sugirieron, a finales de 2008, a la comunidad local un toque de queda para protegerse de la violencia (Martínez, 2008); por su parte, en la ciudad de Reynosa, Tamaulipas, “las calles están desiertas a partir de las 10 de la noche; ya no hay fiestas ni se puede cruzar caminando el centro de la ciudad. Es muy peligroso” (Castillo, 2009b: 8). Matamoros es una ciudad donde “70% de la población respalda, protege y alienta de distintas maneras la industria del narcotráfico. Se calcula que, al menos mil viviendas, de las 116 mil que hay en la ciudad, son utilizadas como bodegas o casas de seguridad para guardar armas, cuidar secuestrados o migrantes” (Castillo, 2009b: 8).

Lo simbólico, en este caso, se traduce en diversas manifestaciones, de manera tal que podemos hablar de acciones tales como huir, cambiar de lugar de residencia, responder a la violencia con violencia, encerrarse, replegarse y esconderse, usar alarmas y seguros, abandonar los espacios públicos, resignarse, normalizar la vida, enfrentarse desde la cotidianeidad, negar e ignorar la violencia o asumir que está lejos de la vida de la persona; asimismo, otras acciones son organizarse, apoyarse, protegerse mutuamente y denunciar.

Las alarmantes estadísticas oficiales y académicas, los mensajes de los medios de comunicación y las experiencias de las víctimas o testigos provocan respuestas que van del aislamiento social a la reproducción de la violencia; que favorecen el endurecimiento de políticas encaminadas a un mayor control de sus ciudadanos, legitimado en un discurso que promete protección. La preocupación por la inseguridad genera una mayor disposición de la sociedad civil a someterse a mecanismos de dominio (López Levi, 2010).

En la actualidad, una de las estrategias más recurridas es la de la fortificación, ya sea para la vivienda, la educación, el consumo o el esparcimiento. El aislamiento, la segregación y la polarización social son consecuencias de relaciones sociales mediadas por la desconfianza, la falta de comunicación, donde la gente no se vincula, abandona los espacios públicos y, por ende, no se conforma como una comunidad. Los sitios turísticos, los fraccionamientos, los centros comerciales y las escuelas se presentan, cada vez más frecuentemente, en un esquema cerrado, donde no cualquiera es bienvenido. Esto hace evidente el acceso desigual a la seguridad.

Algunos pueden comprarla, muchos no. Sin embargo, la gente queda más desprotegida cuando en lugar de unirse para luchar por sus intereses, desconfía de los otros y busca resolver sus problemas de forma individual.

Lo anterior se potencializa cuando la ciudadanía duda de las autoridades. Según la Encuesta Nacional de Seguridad (ICESI, 2008), 86% desconfía de los partidos políticos; 81%, de los legisladores; 79% desconfía de los policías locales y 76%, del ministerio público. Asimismo, 73% no cree en el poder judicial y 64%, en la policía federal. Lo anterior se traduce en que muchas veces la población no denuncia los ilícitos e intenta resolver los problemas con sus propios medios. Las respuestas pueden ir desde el linchamiento hasta el encierro y el abandono de los lugares públicos. Se pierde, con ello, el interés común, la noción de comunidad, la capacidad de resistencia y, en contraposición, se favorece la intolerancia y la exclusión.

ESTRATEGIAS DE SENTIDO FRENTE A LA VIOLENCIA EN LA FRONTERA NORTE: EL CASO DE REYNOSA, TAMAULIPAS

Reynosa, cabecera del municipio del mismo nombre, colinda al norte con Estados Unidos, a través del Río Bravo, y al sur con el estado de Nuevo León. Tiene una población mayor a los 600 000 habitantes y en los últimos años ha sufrido un acelerado crecimiento urbano.¹ La dinámica local se define por su condición fronteriza, su cercanía con Nuevo León, la presencia de las maquiladoras, la industria petrolera, el comercio y los servicios. Es una zona de tránsito y de destino de migrantes que buscan nuevas oportunidades, uno de los puntos de mayor flujo de carga hacia Estados Unidos; un lugar de paso, legal e ilegal. Su diversidad cultural, lejos de suceder en armonía, ha hecho que la percepción de la violencia genere intolerancia.

La migración, el tráfico ilegal de productos, sustancias y personas ha hecho de las ciudades fronterizas, como Reynosa, lugares particu-

¹ Entre 1930 y 1950, la población de la ciudad de Reynosa se multiplicó siete veces (pasó de 4 840 a 34 087 habitantes); treinta años después, en 1980, se había multiplicado cuarenta veces (194 693 habitantes, frente a los 293 045 habitantes de todo el municipio) (Herrera, 2010: 156-158).

larmente violentos; territorios de pugnas, persecuciones, injusticias y violaciones a derechos humanos y leyes.

En los primeros meses de 2010, más de la mitad de las 5 500 ejecuciones que se han registrado en todo el país se concentró en los estados de Chihuahua, Sinaloa, Tamaulipas y Durango. Destacó el asesinato del candidato del PRI al gobierno del estado de Tamaulipas, Rodolfo Torre Cantú (Hernández, 2010), que simbolizó el colmo de la inseguridad y la ingobernabilidad y sumió en la desesperación a gran parte de los reynosenses. Por su parte, Ramón Galindo Noriega, presidente de la Comisión de Desarrollo Municipal del Senado de la República, dijo que alcaldes y ex alcaldes de diversos municipios del país han sido amenazados por el crimen organizado (Agencia SUN, 2010).

Según el diario virtual *Última Palabra*, del 1 de marzo de 2010, las ejecuciones contabilizadas en Tamaulipas en febrero de 2010 (el mes más violento del sexenio de Calderón) fueron 34, cifra que supera los 31 casos que ocurrieron en todo 2009. Desde 2007, el promedio mensual de asesinatos en Tamaulipas era de 3.6. A finales de 2007, el presidente de la república autorizó el envío de fuerzas especiales del ejército a Reynosa, por ser “uno de los principales bastiones del cártel del Golfo y de su brazo armado, Los Zetas”. Felipe Calderón asumió que el narcotráfico ha logrado establecer una alianza con las fuerzas policiacas, y admitió que el fenómeno se da “al grado de que intimidan a candidatos, imponen a otros, se financian campañas con dinero del narco y hasta pretenden inhibir recursos de impugnación electoral”. Los estados con operativos militares contra el narcotráfico (Chihuahua, Sinaloa, Sonora, Durango, Guerrero, Tamaulipas, Michoacán y Nuevo León) concentraron 84.5% de ejecuciones ocurridas en febrero de ese año (Jiménez, Miranda y Otero, 2007). Sin embargo, resulta relevante que la presencia de las fuerzas armadas no disminuya la cantidad de hechos violentos en esos estados.

Para analizar las estrategias de sentido ante la violencia se entrevistó a 20 reynosenses, entre los 22 y los 65 años de edad, profesionistas de clase media y media alta, en la tercera semana de julio de 2010. El objetivo era conocer la percepción y las estrategias de sentido en una ciudad de frontera. No se trata de una muestra representativa de la población local, por lo que los testimonios, lejos de generalizarse,

se toman como ejemplo del sentir de la población. Las respuestas obtenidas coinciden con las de otros habitantes de ciudades violentas en el país y con las expresiones de los mismos reynosenses en las redes sociales cibernéticas.

Una entrevistada, funcionaria del estado, afirma:

desde que Fox no se quiso ensuciar las manos con el narco, se agudizó la violencia. Como el gobierno [federal] no quiso negociar, los narcos negociaron con las autoridades estatales, caciques de sus estados, y dejaron de respetar al gobierno, se confiaron y ahora no tienen freno ni límites. Empezaron a financiar campañas, a comprar a la gente, a las autoridades que, o le entraban, o se morían.²

Algunos reynosenses consideran que, además del crimen organizado, cuyo eje es el narcotráfico, la migración es otro elemento de descomposición social. Un joven relata que:

llegan los migrantes de Centroamérica o Sudamérica, no pueden pasar a Estados Unidos, o los regresan, y entonces se quedan en Reynosa, sin dinero, esperando que sus parientes los puedan ayudar a cruzar. Entonces los narcos o los delincuentes organizados los reclutan para andar con ellos, a trabajar a cambio de sueldo, y aceptan, y pues si tienen necesidad, o los obligan, le entran y se vuelven delincuentes [...]. Migrantes o no, muchos jóvenes entran a trabajar con el ‘narco’, se vuelven sicarios, ayudantes y guardas. Otros muchos se drogan, incluso en las calles, sin que ninguna autoridad haga algo. Hay tiendas que parecen de abarrotes y que sólo venden drogas, de todo tipo. Y todo tipo de gente va.

En los últimos meses, la violencia en Reynosa es cotidiana y, aunque los grupos en pugna no intentan agredir a la población común y corriente (pues el objetivo es establecer territorios y saldar deudas entre ellos), puede haber riesgos y accidentes. Al respecto, una profesora de educación básica dice que “las balaceras son a cualquier hora y en cualquier lugar. El ejército ve a los sospechosos y entonces los

² La entrevistada continúa: “El cártel del Golfo y los Zetas (que surgieron de ahí) están en lucha. Los Zetas se volvieron autónomos pero no tienen la infraestructura ni los ‘conectes’ del Cártel, aunque ya abarcan regiones amplias de Nuevo León, Tamaulipas y parte de Veracruz”.

corretea hasta que los mata, y puede haber una bala perdida; ya ha habido y gente inocente ha muerto”. Además de ello, la violencia está en el aire, determina ánimos, inmoviliza, se va normalizando, y otros grupos de criminales, que no trafican con drogas, encuentran un clima propicio para agrandar la impunidad. La profesora explica que el problema no es solo las expresiones de violencia en la calle, sino el hecho de que los valores y la presencia del narco estén minando las conciencias ciudadanas: “¿qué le estamos enseñando a nuestros niños?”

Por su parte, una joven relata que, al pasar por la plaza principal con su hermana y su sobrino de diez años, vieron un intercambio de armas entre unos jóvenes, a plena luz del día y, ante una expresión de indignación de la madre del niño, éste le contestó: “Es su trabajo, hay que dejarlos en paz”. Otra mujer joven explica que a veces ha encontrado a algunos de sus antiguos compañeros de escuela completamente drogados o en camionetas enormes, con vidrios polarizados y lentes oscuros, y que ella mejor ni los saluda. Dice que “el narco les da estatus y poder, y entonces se vuelven arrogantes, alardean y pierden piso”.

La normalización de la violencia parecería ser un proceso imparabile, que logra asentarse en la conciencia de cada vez más personas. Por una parte, están quienes ven al narco como un modo de vida, como cualquier otro, y que la violencia es parte intrínseca del oficio; otros se sienten al margen de la violencia, al no haber sido víctimas, pero están conscientes de que el narco es una realidad que llegó para quedarse. Una mujer adinerada, de familia de ganaderos, comenta: “están en todos lados y no lo sabemos; aquí mismo (una cafetería) podría haber varios. Son nuestros clientes; los compañeros de nuestros hijos en la escuela; son vecinos, y tenemos que aprender a vivir con ellos”.

Hay una percepción muy generalizada de las autoridades como débiles, que no pueden hacer su tarea. Se trata de una sensación de desamparo profunda; de que no hay protección. Todo pasa delante de los ojos de todos y nadie hace nada. Después de una balacera, por ejemplo, no hay comunicados ni declaraciones. Los narcos están infiltrados dentro de los cuerpos policiales. Se rumora entre la población que sólo 15 % de los policías son policías genuinos.

El poco control por parte de las autoridades genera, además de la narcoviolenencia, diversas conductas inapropiadas o antisociales, tales como pillaje, orinar en las puertas de las casas de familias con recursos, dejar botellas de bebidas alcohólicas en las calles y banquetas, aventar objetos a las ventanas de las casas. Para muchos reynosenses, esto implica una ingobernabilidad total, pues genera un clima de caos y anomia, así como una percepción de desamparo y desprotección.

En esta ciudad, los habitantes están sobreexuestos a la violencia, a la vez que a la desinformación, que tanto oculta datos y hechos, como genera rumores que resultan ser falsos, pero que tienen los mismos resultados en términos de miedo, encierro y parálisis que los hechos reales. Sobre la información que manejan los medios de información, algunos entrevistados reynosenses afirman que los periodistas están corrompidos o asustados y entonces no dicen la verdad. Los medios no exageran, al contrario, no dicen lo que está pasando. Y entonces la gente se entera por rumores, redes sociales, o por gente y noticieros de fuera. Ha habido rumores de balace-ras que se difunden por medio de redes sociales en Internet, y que las autoridades han tenido que asumir parcialmente, en vez de desmentir, al decirle a la gente que no salga de sus casas.³

Por lo que respecta a la sobreexposición, una mujer explica que, “como una tragedia sucede tras otra, continuamente, no hay tiempo de asimilar y pasar el duelo. No hay tiempo para el duelo, y entonces nos evadimos, negamos la realidad o nos volvemos cínicos”. Añade: “Estamos en un duelo moral permanente”. Por su parte, un hombre de mediana edad afirma: “Estamos en psicosis colectiva”. Relata que, durante el pasado Campeonato Mundial de Fútbol, el día que México le ganó a Francia, en un supermercado se empezaron a oír cohetes por el gol ganador de un jugador mexicano, y la gente pensó

³ “Los bloqueos realizados por integrantes del crimen organizado en avenidas principales de Reynosa, Tamaulipas, ha levantado una enorme ola informativa en la red social twitter. Ante los hechos, aunque tarde, la Dirección de Gobierno de Reynosa en su portal para mantener a la ciudadanía informada de incidentes con situación de riesgo emergentes en la ciudad comenzó a responder algunos twitters, en ellos pedía que permanecieran en sus hogares”. Disponible en: <http://sdpnoticias.com/sdp/contenido/estados/2010/03/30/18/1018561>

que se trataba de balazos, y todos en el supermercado entraron en pánico; se echaron al suelo, empezaron a gritar y a llorar, y a nadie se le ocurrió que podía ser el sonido de un festejo.

La percepción de la violencia en Reynosa está asociada al narcotráfico, a sus intereses, sus prácticas y pautas culturales, y de comportamiento. Un ejemplo de ello sucedió un día en que circuló en la ciudad la noticia del asesinato de una mujer, degollada por su pareja; claramente se trataba de un crimen pasional. Aunque se comentó en varios sectores de la población, fue visto como parte de todo un fenómeno de desajuste social, en cuya cabeza está el narco; el incidente se olvidó pronto, para dar paso al discurso obsesivo de la narcoviolenia. “Narco” es sinónimo de violencia, y viceversa. Y los demás casos son solo una parte de un clima que ha generado principalmente el “narco”.

Los habitantes de Reynosa están sobreexpuestos a la criminalidad y a la vez desinformados; perciben la violencia asociada al narco como imposible de ser controlada o eliminada por las autoridades. Y aunque no sean blanco de la violencia, le temen a los posibles accidentes y a la normalización de un estado de absoluta excepción.

ESTRATEGIAS DE SENTIDO FRENTE A LA VIOLENCIA EN REYNOSA

Diversas estrategias se han desarrollado con el fin de hacer frente a la continua violencia en Reynosa. Hemos detectado algunas ligadas entre sí, otras radicalmente opuestas, lo cual permite observar un despliegue de acciones y modos de confrontar un hecho doloroso, desagradable y temido. Observamos, por un lado, estrategias que surgen de la parálisis ante el terror y la impotencia: evasión y huida; encierro, y negación, algunas de ellas asociadas a la “psicosis colectiva” y a la generación de rumores y “mitos urbanos” (en palabras de una entrevistada) que sobrecargan la ya terrible realidad generada por el crimen organizado. Por otro lado, aparecen estrategias que, lejos de superar la violencia, intentan hacer que la gente se sobreponga, se fortalezca y actúe: normalizar la vida cotidiana; cuestionar las reacciones de parálisis y terror; generar redes sociales de denuncia;

acción social a favor de la recomposición del tejido social. No detectamos estrategias vinculadas a la denuncia y el reclamo. Relatan algunos reynosenses que la única marcha que ha habido en los últimos tiempos en Reynosa fue de sicarios y gente que los “apoyaba” para exigir que saliera el ejército de la ciudad.

Muchos habitantes de la ciudad tienden a encerrarse o a huir, como una forma de alejamiento de la realidad local y regional. Quienes tienen recursos económicos suficientes hacen ciertos arreglos familiares en los que los varones proveedores se quedan a trabajar en Reynosa, mientras el resto de la familia (esposa e hijos) viven en Mac Allen, ciudad estadounidense que queda a unos cuantos minutos, y dejan de pasar al lado mexicano. La cercanía permite que, sin fila en el paso, en cinco o diez minutos vayan de un lugar a otro. Quienes no pueden sufragar un gasto así, por un lado tienen que seguir con sus vidas y rutinas, pero muchos tienden a encerrarse en sus casas, a no salir de noche, a transitar lo menos posible. El encierro y la huida van de la mano con el descuido de la ciudad, a tal grado que a mucha gente no le importa que se vaya deteriorando; viven del otro lado, o acá si sus casas son seguras y, además, a unos kilómetros está Estados Unidos, donde la pasan bien, donde pueden vivir, visitar amigos o refugiarse y evadirse. No hay, prácticamente, actividades en la calle y otros espacios públicos, lo cual se refleja claramente en la fisonomía del lugar.

Ligada a la huida física y al encierro, así como a la normalización de la vida cotidiana, encontramos estrategias vinculadas a la negación. Es el caso de una mujer adinerada, de mediana edad, con hijos en Estados Unidos, que explica:

Yo no veo nada, nunca he visto nada violento. En mi casa ni siquiera pongo llave a la puerta o a la reja. Trato de pensar en positivo, medito, hago yoga, me encomiendo a Dios, me mantengo al margen, y si alguien comienza a hablar de cosas violentas, o de lo que acaba de pasar, yo ni siquiera oigo.

Por otro lado, encontramos en algunos reynosenses una lucha por normalizar la vida cotidiana (frente a la normalización de la violencia). Una mujer afirma: “Es necesario normalizar la vida cotidiana.

A pesar del miedo, todo tiende a normalizarse. La SEP ha suspendido clases, se han suspendido labores o eventos, pero la rutina continúa. Tenemos que seguir adelante.” A pesar de ello, es muy común, como las noticias han expresado, que un gran sector de la población viva en constante miedo, pero hay quienes cuestionan profundamente esta actitud irracional y a veces desmedida. La profesora de educación básica que ya hemos mencionado afirma que, en las escuelas, cuando hay balaceras, las maestras hacen que los niños se tiren al suelo a la orden de “pecho tierra”. Se alarman muchísimo. Y cuestiona: “Que yo sepa, no ha habido balazos en las escuelas; no es para tanto. Nuestros niños están creciendo con la violencia como algo cotidiano, pero no hay que exagerar”. Al respecto, continúa:

Estamos enseñando el miedo, y eso no está bien. Hay que cambiar de estrategia, y generar espacios que contrarresten tanta violencia. No podemos renunciar a lo elemental que es la libertad [...]. ¿Qué les enseño a mis alumnos cuando hay una balacera y les digo: “pónganse en el suelo, chiquitos”, y después sigo dando la clase como si nada?

Este cuestionamiento, aunado a la resistencia a dejar de vivir la libertad y la paz, ha comenzado a generar, de manera incipiente, intentos de acción social que fortalezcan el tejido social, a partir de la generación de confianza y la reapropiación de la ciudad. En esa línea, algunos reynosenses hablan de la necesidad de un cambio de conciencia, necesario para salir de esta situación. Muestran la necesidad de hacer cosas, pero no en términos de denuncia, sino de generar eventos y acciones que contrarresten el miedo, de manera indirecta, no haciendo alusión al crimen organizado, sino generando alternativas que contrarresten la parálisis ciudadana. En esta posición está implícita la idea de que el narco no va a desaparecer; lo que todos esperan es que las autoridades logren negociar la paz y lograr nuevamente un cierto control. Y, mientras tanto, hay que tratar de vivir mejor. De este modo, hay algunos intentos de hacer algo desde la generación de proyectos sociales y culturales a favor de distintos sectores de la ciudad: gente en albergues, jóvenes, niños.

Una estrategia bastante socorrida por un sector de la población de esta y otras ciudades sometidas a violencia constante ha sido la con-

formación de redes sociales cibernéticas de denuncia e información; twitter, facebook, páginas web, como el caso de “Reynosa libre”, han abierto foros cuya finalidad es la comunicación, el desahogo, la generación de rumores, la información de sucesos que no publican los medios tradicionales, así como el relato de experiencias. Quizás para cierto sector de la población, este intercambio virtual sea una estrategia que implica información, denuncia, desahogo emocional, y también evasión y enajenación, de algún modo.

En la vida cotidiana, emergen rumores que se convierten en mitos, así como chistes, cuya finalidad es dar cuerpo a los imaginarios que surgen a partir de la realidad y de su percepción. Los chistes y las historias extravagantes que no se sabe si son verídicas o no, condensan miedos, expresan lo “indecible” en otras formas, y juegan el papel de vehículos de catarsis. Algunos logran reírse de los eventos violentos y del propio miedo. Un joven actor dice, por ejemplo: “aquí no se mide el impacto de las campañas [electorales], sino el impacto de las balas”. Otros narran rumores cuyo origen no se puede detectar. Historias escalofrantes de lo que contienen las mansiones de los sicarios y capos, u otras menos terribles, pero muy desagradables. Dicen, por ejemplo, que a una mujer la raparon en un salón de belleza por haber hecho algún comentario alusivo al narco; alguien le exigió al estilista que la rapara, y por miedo, éste lo hizo.

Esos rumores también tienen una función positiva, de aliento y esperanza. Una mujer adinerada, de edad madura, afirma que su jardinero le dijo que pronto se va a calmar todo, porque va a venir alguien de fuera, más poderoso, y va a apaciguar a las partes en pugna. Todo se va a tranquilizar.

CONCLUSIONES

Actualmente, en México, estamos frente a una violencia desbordada, ilegal y brutal, asociada al enriquecimiento desmedido y a la obtención de poder. Como hemos constatado en distintos lugares, en particular en Reynosa, frente a la falta de certeza, de seguridad y de confianza, cada individuo, a partir de su vulnerabilidad y sus recursos, configura distintas estrategias: acciones, decisiones y relaciones

sociales. A partir de ellas, podemos leer el sentido que, basados en imaginarios sobre la violencia, las personas le confieren a ésta.

Las estrategias de sentido ante la violencia se construyen colectivamente a partir de la lectura que se hace del entorno, de los imaginarios compartidos que emergen del registro simbólico de la realidad. El sentido no se construye a partir de la realidad misma, sino de su percepción. Sin embargo, otros factores entran en juego a la hora de elegir y desplegar una determinada estrategia para sobrellevar o enfrentar la violencia, producto del crimen organizado. Los recursos económicos de que se dispone, las experiencias violentas que se hayan vivido, la capacidad de confrontación, la personalidad incluso, desempeñan un papel fundamental. Resulta paradójico que mientras que para los reynosenses que tienen recursos la opción es salir de la ciudad y vivir al otro lado de la frontera; hay quienes migran de otros lugares de la república y se establecen en dicha ciudad, a pesar de la situación, en busca de oportunidades de desarrollo. Otros habitantes con recursos económicos salen difícilmente de su zona de confort y seguridad; han optado por el encierro, y son precisamente quienes hablan de que no es tan grave, o que a ellos no les ha tocado ver nada, o que hay que convivir con ellos, puesto que son vecinos y clientes. Por el contrario, otras personas se ven cimbradas por el caos, y se indignan por la calidad de vida de la población, por los niños, por el abandono de los espacios públicos, por las restricciones en los movimientos y en las opciones dentro de la ciudad.

La percepción general asume la violencia como algo que, o llegó para quedarse, o que se puede eliminar; no obstante, el crimen organizado se percibe como algo que difícilmente va a desaparecer; la esperanza estriba en que se controle nuevamente, y para ello es necesario que las autoridades sean honestas y ejerzan adecuadamente su poder.

La violencia derivada del crimen organizado atenta contra cada una de las comunidades donde se presenta, deja desprotegidos a los ciudadanos y rompe, poco a poco, los lazos sociales, genera segregación espacial y abandono de los espacios públicos. No obstante, en este contexto, hay quienes no se rinden y tratan de otorgarle sentido a la situación, buscan alternativas y preservan la esperanza de que se tranquilice la situación. A pesar de que la tendencia es la parálisis

y el miedo ante la inseguridad, hay pequeños sectores que intentan, de manera incipiente, reconstruir tanto las vidas personales como la vida colectiva de la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- AGENCIA SUN (2010). “Amenaza a ediles crimen organizado”. 20 de agosto de 2010 [en línea]. Disponible en: <http://www.elmananarey.com/diario/noticia/nacional/noticias/amenaza_a_ediles_crimen_organizado/852591> [Consulta: 21 agosto 2010].
- ALVARADO, Arturo y Diane Davis (2001). “Cambio político, inseguridad pública y deterioro del estado de derecho en México”. *Estudios Sociológicos* XIX, 55: 239-245.
- ARESTI DE LA TORRE, Lore (2002). “El miedo y la muerte”. En *Los dominios del miedo*, compilado por Isabel Jáidar Matalobod, 13-40. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- ARRIAGADA, Irma, y Lucía Godoy (1999). “Seguridad ciudadana y violencia en América Latina: diagnóstico y políticas en los años noventa”. Santiago de Chile: CEPAL/ONU [en línea]. Disponible en: <<http://www.eclac.org/publicaciones/xml/7/4657/lcl1179e.pdf>> [Consulta 15 junio 2010].
- ARRIAGADA, Irma, y Lucía Godoy (2000). “Prevenir o reprimir: falso dilema de la seguridad ciudadana”. *Revista de la Cepal*, 70: 107-131 [en línea]. Disponible en: <<http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/cd61/prevenir.pdf>>. [Consulta: 23 febrero 2010].
- BRAUNSTEIN, Néstor (2006). “Existe el sentido pero no el Sentido del sentido en el que el sentido nos hace creer”. En *Ateologías*, compilado por Benjamin Mayer Foulkes, 287-326. México: Fractal-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CASTILLO, Gustavo (2009a). “Reynosa, en psicosis por la narcoviolencia”. *La Jornada*, 2 de marzo.

- CASTILLO, Gustavo (2009b). “Con un relevo, el cártel del Golfo prosperó e incorporó a Los Zetas”. *La Jornada*, 4 de marzo.
- CASTILLO, Gustavo, Víctor Ballinas, Laura Poy, Georgina Saldierna y Alma Muñoz (2010). “La violencia que se vive en Juárez, prueba del Estado fallido”. *La Jornada*, 3 de febrero. [en línea]. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2010/02/03/index.php?section=politica&article=007n2pol>> [Consulta: 13 abril 2010].
- CRUZ TIJERINA, Néstor (2007). “Rosarito: Refugio de narcos”. *Zeta* núm. 1742. 17 al 23 de agosto, Tijuana. [en línea]. Disponible en: <<http://www.zetatijuana.com/html/EdicionesAnteriores/Edicion1742/Principal.html>> [Consulta: 12 febrero 2010].
- GARDUÑO, Roberto (2009). “Tijuana, tierra de oportunidades convertida en campo de batalla”. *La Jornada*, 11 de marzo.
- GONZÁLEZ, María de la Luz (2010). “Ejecutados suman 24 mil 826: Procuraduría”. *El Universal*, 16 de julio [en línea]. Disponible en: <<http://www.eluniversal.com.mx/notas/695894.html>> [Consulta: 16 agosto 2010].
- GUINSBERG, Enrique (2002). “Miedo en nuestro malestar en la cultura”. En *Los dominios del miedo*, compilado por Isabel Jáidar Matalobod, 77-102. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- HERNÁNDEZ, Evangelina (2010). “El crimen organizado asedia proceso electoral”. *El Universal*, 29 de junio [en línea]. Disponible en: <http://www.elmananarey.com/diario/noticia/nacional/noticias/el_crimen_organizado_asedia_proceso_electoral/806644> [Consulta: 16 agosto 2010].
- HERRERA, Octavio (2010). *Visión histórica de Reynosa*. México: Gobierno del Estado de Tamaulipas.
- ICESI (2008). Sexta encuesta nacional sobre la inseguridad. México: Instituto Ciudadano de Estudios Sobre la Inseguridad A.C. [en línea]. Disponible en: <<http://www.icesi.org.mx/documentos/>>

encuestas/encuestasNacionales/ENSI-5.pdf> [Consulta: 5 diciembre 2009], pp. 58-59.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2005). *Conteo de población y vivienda 2005*. México: INEGI.

JIMÉNEZ, René (2003). “La cifra negra de la delincuencia en México: Sistema de encuestas sobre victimización”. En *Proyectos legislativos y otros temas penales*, compilado por Sergio García Ramírez y Leticia Vargas, 167-190. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

JIMÉNEZ, Sergio, Justino Miranda y Silvia Otero (2007). “Calderón autoriza envío de militares de élite a Reynosa. Llama a partidos y legisladores a cerrar filas contra crimen organizado”. *El Universal*, 1 de diciembre.

LÓPEZ LEVI, Liliana (2010). “Territorios del caos: democracia, inseguridad y ciudadanía”. En *Democracia y desarrollo: saldos de la transición*, compilado por Gisela Landázuri *et al.*, 39-58. México: Ediciones Eon Sociales / Universidad Autónoma Metropolitana.

MARTÍNEZ, Fabiola, y Claudia Herrera (2008). “En 10 meses, 10% más homicidios dolosos, reconoce el gobierno”. *La Jornada*, 28 de noviembre.

MARTÍNEZ, Julieta (2008). “Sugieren toque de queda contra violencia en Tijuana”. *El Universal*, 15 de octubre [en línea]. Disponible en: <<http://www.el-universal.com.mx/notas/547361.html>> [Consulta: 20 de febrero de 2009].

ORDAZ, Pablo (2009). “Ciudad Juárez. La muerte imparable”. *El País semanal*, 1 de marzo: 39.

PAINTER, James (2008). “Mexicans’ drug trade fears grow”, *BBC News* [en línea]. Disponible en: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/7625195.stm>> [Consulta: 22 septiembre 2008].

RODRÍGUEZ GARCÍA, Arturo (2009). “Concierto de fallas”. *Proceso. Semanario de información y análisis* 1687, 1 de marzo: 29.

- SARUP, Madan (1993). *Post-structuralism and postmodernism*. Harlow: Longman Pearson Education.
- SILVA, M. H. (2010). “Juárez registra 15 asesinatos”. *El Universal*, 8 de junio [en línea]. Disponible en: <<http://www.eluniversal.com.mx/notas/686370.html>> [Consulta: 18 julio 2010].
- TURATI, Marcela (2009). “La toma de Ciudad Juárez”. *Proceso. Semanario de información y análisis* 1688, 8 de marzo: 6-9.
- ÚLTIMA PALABRA (2010). “Bajó en febrero cifra de narcoejecuciones”, 1 de marzo [en línea]. Disponible en: <<http://www.ultimapalabra.mx/2010/03/01/bajo-en-febrero-cifra-de-narcoejecuciones>> [Consulta: 13 julio 2010].
- VILLALPANDO, Rubén (2009). “Llegan a Juárez los primeros mil 800 soldados que reforzarán la seguridad”. *La Jornada*, 1 de marzo.

Capítulo 11

Generadoras de conocimiento. Percepciones de investigadoras e investigadores en torno a su práctica profesional

TERESA ORDORIKA SACRISTÁN

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM

LEONARDO OLIVOS SANTOYO

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM

En este artículo intentamos mostrar algunas de las paradojas que se presentan en el discurso de las y los investigadores de la UNAM cuando reflexionan en torno a su práctica profesional. En particular, nos interesa enfatizar la manera en que la noción de privilegio es utilizada para negociar la incertidumbre, producto de las formas actuales de organización del trabajo académico. Esta noción, fomentada por las instituciones de educación superior, ha sido introyectada por el personal de investigación en sus prácticas, lo que se observa nítidamente cuando se les invita a pensar sobre su propio quehacer. Realizamos este análisis desde una perspectiva feminista, que permite observar cómo la concepción de privilegio, dispositivo fundamental del sistema meritocrático, invisibiliza la desigualdad genérica y generacional, particularmente entre las mujeres. Una de sus características es la producción de visiones que tornan

en virtudes lo que en la realidad son situaciones de explotación y pérdida de derechos laborales.

Es necesario mencionar que la incertidumbre en relación a lo laboral no constituyó el eje central de nuestras pesquisas; no obstante, emergió en relación a los temas de la contratación y la jubilación, particularmente durante la fase de entrevistas en profundidad. En ese sentido, devino en un aspecto a incluir y reflexionar dado que se manifestó como una preocupación central de nuestros sujetos de investigación. Llama la atención que la incertidumbre aparece cuando los discursos del mérito y el privilegio se contradicen con ciertas realidades propias de la condición laboral académica. Asimismo, ésta tiene manifestaciones generacionales particulares, ya sea en relación al ingreso a la institución, por parte de los más jóvenes, o a las posibilidades de jubilación para los mayores, y se agudiza entre las mujeres de ambos grupos. Lo aquí presentado corresponde a los primeros hallazgos e interpretaciones de una investigación que no ha concluido. Son únicamente esbozos de malestares manifestados a lo largo de las indagatorias y que nos obligan a repensar nuestro estudio.

ANTECEDENTES DE ESTA INVESTIGACIÓN

Las reflexiones que presentamos en este texto son el resultado de una investigación en curso titulado “Las investigadoras de la UNAM: exigencias institucionales, tensión de logros y calidad de vida laboral”.¹ El objetivo de dicho proyecto es analizar la existencia de diferencias y brechas de género en la organización del trabajo académico, las implicaciones que éstas tienen en la construcción de la carrera académica y la manera en que mujeres y hombres las experimentan en su práctica profesional. En la línea del autoestudio de las universidades públicas, y con miras a desentrañar algunos aspectos de cómo se construye el orden de género en estos espacios, se decidió centrar la investigación en la Universidad Nacional Autónoma de México en

¹ El proyecto es coordinado por las doctoras Martha Patricia Castañeda y Teresa Ordorika. Contó con la participación de los integrantes del Programa de Investigación Feminista del CEIICH. Éste es un proyecto PAPIIT-IN307407-3.

tanto institución, y en las y los investigadores de centros e institutos localizados en Ciudad Universitaria como sujetos de la misma. Las razones de esta delimitación obedecen tanto a consideraciones operativas como teóricas. En primer lugar, el grupo de investigadoras e investigadores era abarcable en función de los recursos con los que contábamos. En segundo, tras un primer rastreo nos percatamos de la heterogeneidad de los nombramientos de los profesionales de la educación superior. Decidimos, por tanto, centrarnos en el grupo específico cuya tarea es la creación de conocimientos científicos y humanísticos. Éstos constituyen la elite universitaria en el sentido de que cuentan con los mayores recursos y prestigio, por lo que las plazas de investigación son las más cotizadas.

El texto *Presencia de mujeres y hombres en la UNAM: una radiografía* (Buquet *et al.*, 2006) constata que siguen reproduciéndose fuertes inequidades de género en este nombramiento. Existe una mayor presencia masculina entre los investigadores, particularmente en el subsistema de la investigación científica. Así mismo, éstos se encuentran sobrerrepresentados dentro de las categorías más altas del escalafón universitario y los programas de evaluación y pago por rendimiento. Lo anterior se presenta de igual manera en los órganos colegiados y puestos directivos. El objetivo particular de nuestro trabajo era “demostrar que la situación laboral de las investigadoras no es equivalente a la de sus colegas varones debido a las orientaciones de género diferenciales que marcan permanentemente su desempeño profesional”, incorporando información relacionada con otras esferas de la vida de los sujetos estudiados, así como sus propias percepciones en torno a factores que afectan su desempeño profesional y su calidad de vida laboral (Castañeda *et al.*, en prensa).

Comenzamos por aplicar un cuestionario que se envió a todas las personas que tenían nombramiento de investigador y laboraban en los centros e institutos localizados en el campus universitario con el fin de ubicar las tensiones entre la vida de los sujetos y el desarrollo de su trabajo, vistos a través de la productividad, el reparto del tiempo y los malestares físicos y emocionales.² Analizamos las respuestas utilizando un enfoque feminista que nos permitió reco-

² Como respuesta obtuvimos 508 cuestionarios después de la validación, lo cual constituye aproximadamente 28% del universo.

nocer las diferencias estructurales que signan la vida y el trabajo de mujeres y hombres.

Posteriormente realizamos 58 entrevistas semi-estructuradas a investigadoras e investigadores donde preguntamos acerca de áreas problemáticas develadas por el primer instrumento. Nos centramos en cuestiones tales como la construcción de la carrera académica, la organización del tiempo, la participación en las tareas domésticas y el cuidado de los otros, la productividad, el desempeño profesional, los malestares, y los planes a futuro. Justamente, durante este momento de nuestra indagación la incertidumbre se mostró como un elemento fundamental en dos grupos claramente diferenciados: los investigadores de recién ingreso y aquellos en edad de jubilarse.

PRIVILEGIOS E INCERTIDUMBRES

De los datos obtenidos, mismos que aún estamos en proceso de analizar, se desprenden algunas ideas acerca de la forma en que las personas perciben y dan sentido al trabajo que desempeñan. En particular, aquí queremos referirnos a una noción que aparece en las narraciones de mujeres y hombres de manera recurrente: la noción de privilegio relacionada con su quehacer profesional. En el discurso de unas y otros, la idea de privilegio deviene de la relación que establecen entre la investigación y la libertad, así como la fortuna de contar con este empleo. En el primer caso, libertad se entiende como la libertad en la elección de la profesión en sentido amplio. Se menciona de manera reiterada el privilegio que supone trabajar en sus áreas de estudio. De manera más restringida, la idea de libertad se asocia con la posibilidad de elegir los temas en que trabajan y la forma en que lo hacen. En el segundo, el simple hecho de tener un espacio en la UNAM es considerado un privilegio al que se corresponde con un sentimiento de gratitud y de deber hacia la institución y, por este medio, a la sociedad. Indudablemente, no sería equivocado decir que muchas de las personas que conforman la muestra viven y sienten la labor que realizan como una vocación.

Independientemente de las ventajas que pueda tener una percepción tan positiva del quehacer que se realiza, esta concepción de la

investigación invisibiliza aspectos menos deseables, derivados de la organización actual del trabajo académico, los cuales están marcados por una sensación de gran incertidumbre.

Haremos referencia a solo dos expresiones de este sentimiento. Por un lado, la dificultad que tienen estas personas para concebir su quehacer como un empleo, y a así mismas como trabajadores, lo cual les impide hacer una defensa efectiva de sus derechos laborales. Por el otro, la imposibilidad de enunciar las diferencias e inequidades, en este caso de género y etáreas, que existen al interior de la institución. Las brechas generacionales aparecieron como un elemento fundamental en el transcurso de la investigación. Éstas influyen de manera acuciante en la manera en que se vive el trabajo, las tensiones entre logros y exigencias y la calidad de vida laboral.

Para ejemplificar cómo se manifiestan estas problemáticas utilizaremos dos ejemplos que se sitúan en los extremos generacionales y que aparecieron como respuesta a la pregunta: ¿cómo te ves en el futuro? En primer lugar, la cuestión de la jubilación y, en segundo, la situación de las personas que todavía no cuentan con definitividad. Ambos casos evidencian de maneras diferentes los límites y contradicciones del discurso del privilegio esgrimido por estos académicos y fomentado por la institución. Muestran también las diferentes estrategias frente a la incertidumbre empleadas por estos sujetos.

LA INTRODUCCIÓN DE LOS SISTEMAS DE EVALUACIÓN Y PAGO POR RENDIMIENTO

Para comprender la incertidumbre generada tanto por la jubilación como por la carencia de definitividad es necesario hacer mención de un fenómeno que ha impactado de manera sustantiva la organización del trabajo académico. Nos referimos a la introducción de los sistemas de evaluación y pago por rendimiento que tienen en el ámbito de la investigación implicaciones y consecuencias particulares en tanto incentivan una alta productividad como meta fundamental y definen la excelencia.

En México estos sistemas se introdujeron en la década de 1980. En 1984 surgió el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y en

1985 se instauraron las políticas de evaluación del trabajo académico, que para la UNAM son conocidas como PRIDE (Ordorika, 2004: 42).³ Su implementación fue el resultado, entre otras cosas, de la crisis financiera internacional que afectó seriamente el salario de los académicos: para 1989, éste había registrado una pérdida de 40% (Gil Antón, *et al.* 1996).

El discurso oficial presentó estos sistemas como incentivos a la producción, pero en realidad eran (y siguen siendo) mecanismos compensatorios a la caída del poder adquisitivo de los universitarios. Las autoridades los introdujeron con el objetivo de aumentar la paga sin tener que incrementar el sueldo base. No ha sido México el único país en el que dichas políticas, de corte neoliberal y meritocrático, se han aplicado. Sin embargo, en nuestro caso, a diferencia de otros países, el sobresueldo que deviene de estos programas constituye una parte considerable de los salarios, de ahí el impacto tan significativo que han tenido (Ordorika, 2004: 43-44). El SNI, que en su momento se pensó como un programa coyuntural para ayudar económicamente a las personas que realizaban investigación, no solo se mantuvo, sino que ha acabado por convertirse en el órgano más reconocido de evaluación del trabajo académico. De manera implícita, y muchas veces explícita, este sistema se utiliza como un criterio para acceder a ciertos programas o avanzar en la carrera académica.

No hay duda de que la necesidad de contar con más recursos ha sido la principal fuerza que ha permitido el arraigo generalizado de estas prácticas en el ámbito académico, de ahí la falta de acciones en contra de estos procedimientos. No obstante su uso generalizado por parte de los académicos, la medida también ha producido una serie de molestias, que no han logrado consolidarse en una oposición con fuerza suficiente para detener el proceso (Díaz y Pacheco, 1997; Acosta, 2004). En parte, porque el personal necesitaba de los sobresueldos ofrecidos, situación que se contradice totalmente con

³ Las siglas PRIDE hacen referencia al Programa de Primas al Desempeño del Personal Académico de Tiempo Completo. El PRIDE se otorga a académicos que se desempeñan en los nombramientos de profesor, investigador y técnico académico. Por su parte, el SNI constituye un programa de gobierno, externo a las universidades, que se otorga a los académicos que desarrollan investigación.

discurso oficial que sostiene que la solicitud al SNI es voluntaria.⁴ Por otro lado, porque no se organizaron colectivamente para enfrentar las nuevas condiciones de trabajo. Los académicos no han sido efectivos en la defensa de sus derechos laborales, dado que carecen de una conciencia de clase. El discurso meritocrático en el que se basan estos sistemas tiene dos efectos: desarticula las acciones colectivas y fomenta la idea de que esta actividad, más que un trabajo, es una vocación.

Pero sería un error explicar el impacto de estas políticas exclusivamente por razones económicas, pues estos sistemas también otorgan signos de distinción y prestigio a quienes los obtienen.⁵ Es necesario mencionar que, tanto en el cuestionario como en las entrevistas, una porción significativa de los participantes se mostró favorable a estos programas en tanto suponen una forma de evaluación entre pares que premia la productividad y la calidad de trabajo académico.

EL PROBLEMA DE LA JUBILACIÓN

Casi treinta años después de la aparición de estas políticas, los resultados del cuestionario y las entrevistas muestran que más de la mitad de los encuestados consideran que el salario que perciben es satisfactorio; en este sentido, los sistemas de pago por rendimiento han sido exitosos.⁶ En muchos casos, indudablemente, lo que se gana no es nada deleznable, particularmente en el contexto de un país en donde la pérdida del poder adquisitivo ha sido brutal. Esto constituye uno de los factores de los cuales se deriva la percepción de ser privilegiado. Sin embargo, esta sensación desaparece cuando se toca el tema de la jubilación. Habrá que recordar algo que los investigadores tienen muy claro: el hecho de que los sobresueldos no

⁴ Las instituciones educativas ejercen cada vez más presión sobre su personal para que acceda a los programas de pago por rendimiento, pues, como arriba se señaló, esto se traduce en un criterio de productividad y excelencia que a su vez rankea a las instituciones.

⁵ El SNI cuenta con cinco niveles —candidato, I, II, III, emérito— que se otorgan según la productividad y calidad del trabajo. Por su parte, el PRIDE cuenta con cuatro categorías —A, B, C y D— que en teoría se aplican con el mismo criterio.

⁶ Vale la pena mencionar que ambos instrumentos fueron aplicados antes de la crisis de 2009, por lo cual es posible que la percepción en torno al salario haya cambiado.

cotizan para la pensión; ésta se calcula en función del sueldo base, que se ha mantenido bajo. Aunado a ello, la ley de pensiones del ISSSTE⁷ estipula que el máximo monto que una jubilación puede alcanzar es de diez salarios mínimos. Frente a esta situación, las personas difícilmente optan por el retiro.

La inviabilidad de la jubilación para muchos de las y los investigadores genera una gran incertidumbre, e indudablemente cuestiona la idea de privilegio y de libertad. Independientemente del deseo de jubilarse, e incluso de la incapacidad para seguir produciendo de algunos académicos, retirarse no se encuentra en el horizonte de posibilidades de la mayoría. El problema es doble; por un lado, la planta docente y de investigación presenta, en términos globales, una tendencia al envejecimiento, y por otro, estrechamente vinculado, la institución no puede generar políticas para su renovación. Sabe que no puede obligar a sus empleados actuales a retirarse, ya que no serían capaces de subsistir con las pensiones que recibirían.

A pesar de ello, resulta interesante que aun cuando se reconoce el problema de la jubilación, éste no se expresa en una reflexión crítica vinculada a la noción de privilegio. Las fisuras y contradicciones existentes entre esta concepción y la situación laboral real relacionada con la jubilación se mantienen invisibilizadas.

Nos encontramos básicamente con cuatro tipos de respuestas frente a este dilema. En primer lugar, existen investigadoras e investigadores que afrontan la situación a través de un discurso en donde ejercer profesionalmente por el resto de sus días aparece como deseable. Reincorporan así la noción del privilegio, en el sentido de la inmensa suerte que supone laborar en una institución en donde no se obliga a los empleados a jubilarse, aun cuando ya no puedan cumplir con sus labores. En efecto, en los hechos y en las normas, una vez obtenida la definitividad, la UNAM garantiza el empleo otorgando al empleado la prerrogativa de decidir cuándo finiquitar el contrato laboral. Desde esta perspectiva, la imposibilidad de retirarse se transforma en la libertad y elección de quedarse permanentemente en el trabajo.

⁷ Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado.

Un segundo grupo ha intentado resolver el problema de manera individual, generando ahorros y comprando propiedades que les puedan proporcionar medios para encarar la vejez. Por supuesto, en esta categoría están las personas cuyos sueldos les han permitido contar con estos excedentes.

Un tercero se compone de aquellas personas que hablan de la jubilación haciendo abstracción de sus posibilidades reales de acceder a ella. En este caso, se mira como deseable la jubilación, pero nunca se reflexiona sobre las condiciones objetivas y las estrategias para realizar esta expectativa.

En cuarto lugar están las personas que expresan abiertamente su incertidumbre y preocupación ante la idea de no poder dejar el trabajo, aun en el caso de llegar a presentarse una enfermedad. Precisamente por el hecho de que con el avance de la edad las posibilidades de contraer o desarrollar alguna enfermedad se incrementan saben que no pueden prescindir de los seguros médicos que adquieren a través de la UNAM y el SNI. Dentro de este grupo encontramos testimonios dramáticos de personas mayores para quienes sus cargas de trabajo son ya extenuantes, quienes día con día ven mermada su salud física y emocional, tratando de mantener su nivel en los sistemas de pago por rendimiento. Viven verdaderamente angustiados y no vislumbran solución alguna a su situación.

Sin embargo, incluso en estos casos, las narraciones de la gran mayoría de los entrevistados se mantienen en el nivel de los reclamos y los agravios, sin trascender el discurso individual y mucho menos pasar al plano de las reivindicaciones. Es decir, no aparece ni una crítica seria ni una propuesta de organización colectiva con la cual enfrentar en términos de lucha el problema de los sueldos reales, la perversidad que suponen los sobresueldos, la necesidad de renegociar los contratos laborales, el empobrecimiento de la seguridad social, etcétera.

EL PROBLEMA DEL INGRESO EN LA ACTUALIDAD

Como corolario al problema arriba mencionado, tenemos la situación que viven las personas que ingresan en estos momentos a la

plaza de investigación por artículo 51⁸ y que todavía no han logrado asegurar su definitividad laboral. Los bajos índices de jubilación inciden de manera directa en la reducción de la oferta de plazas de investigación, razón por la cual la competencia entre personas bien preparadas se incrementa día con día. En las narraciones de este grupo, la idea de privilegio prácticamente no aparece; en su lugar, se encuentra una inmensa frustración e incertidumbre en torno a sus posibilidades de lograr estabilidad en el trabajo y, por consiguiente, de su futuro.

A diferencia de las personas ya establecidas, quienes ingresaron a la investigación con la expansión de la oferta laboral de la década de 1980, y en los centros e institutos construyeron su carrera de manera paulatina, aquellos que actualmente aspiran a un plaza deben haber culminado el doctorado, en algunos casos el postdoctorado, e incluso tener publicaciones. Basta con mirar las convocatorias a las plazas de investigación para observar cómo los requerimientos son mayores inclusive de lo que estipula el EPA, y aun cuando la plaza ofrecida no establece dichas exigencias, la competencia es tal que los candidatos deben contar con estos recursos para poder tener una oportunidad. En ese sentido, se les exige de inicio lo que la generación anterior ha construido a través de décadas de trabajo. Tan solo para aspirar a concursar por una plaza es necesario que se hayan convertido en expertos en sus campos, es decir, en trabajadores especializados, o en algunos casos hiper-especializados. Aunque son jóvenes en relación al promedio de edad del personal académico de la institución, que se sitúa entre 52 y 53 años, no lo son en relación a otros mercados laborales. Estas personas expresan una gran incertidumbre y viven profundamente angustiadas de lo que les sucederá si no logran insertarse en las universidades. El problema se vuelve más acuciante cuando no se poseen otras habilidades para optar por trabajos

⁸ “Artículo 51. En la contratación de personal académico, se deberá seguir el procedimiento que se señala en este Estatuto para el concurso de oposición o concurso abierto para ingreso, salvo en casos excepcionales o para la realización de una obra determinada. En estos dos últimos casos los términos de la contratación deberán ser previamente aprobados por el consejo técnico, interno o asesor, oyendo la opinión de la comisión dictaminadora respectiva. El personal así contratado solo podrá adquirir la definitividad a través de un concurso de oposición para ingreso”. Estatuto del Personal Académico, en línea, consulta: 9 de diciembre de 2010. <http://dgapa.unam.mx/epa/epa.html>.

fuera del ámbito académico. Frente a la pregunta ¿cómo te ves en el futuro?, nos encontramos con panoramas desoladores de vidas imaginadas en donde se tienen jornadas de trabajo interminables, o peor aún, con la certeza del desempleo.

En estos casos, obtener y mantener el PRIDE y el SNI no es una opción, tanto por razones salariales —tienen las categorías más bajas y poca antigüedad— como por el hecho de que los sistemas de evaluación se han convertido en una calificación otorgada por pares. De cierta forma, actúan como un grado adicional, un indicador de la calidad de su trabajo, sin la cual es imposible obtener la definitividad.

Para las personas que tienen plaza interina, los aspectos más perversos de los sistemas de evaluación y pago por rendimiento, que afectan a todos, se muestran con mayor claridad. En primer lugar, trabajan más de las ocho horas por las que están contratadas. La flexibilidad del trabajo que realizan hace posible que éste se haga en casa, en horarios fuera de oficina, fines de semana y vacaciones.

En ese sentido, la propia institución no respeta las bases del contrato laboral que establece con sus empleados porque en los hechos les exige una productividad que requiere mayor tiempo de trabajo. Hoy en día, es difícil saber cuáles deben ser las características de la jornada laboral, cuántas horas es justo trabajar y donde se sitúan los límites de la explotación. El discurso del privilegio y la vocación ha servido para hacer del exceso de trabajo una virtud que, en el mejor de los casos, se ostenta y se vive como una pasión por lo que se hace y como una forma de entrega a la institución. En la situación opuesta se sitúan las personas que viven estas exigencias como una carga agobiante e injusta; sin embargo, están conscientes de que no tienen otra opción más que la de cumplir. Por tanto, las narraciones de las y los investigadores oscilan entre los linderos de la queja y la realización personal. En nombre de esta entrega, sobre todo cuando hay que lograr la definitividad, se sacrifican los horarios de comida, las actividades de recreo, las horas de sueño, las relaciones sociales y de pareja y en algunos casos —sobre todo en las mujeres— la familia, con el objetivo de producir. Los niveles de ansiedad, las depresiones, la fatiga y el insomnio producto de esta incertidum-

bre son parte fundamental de los malestares de los que dan cuenta las personas que se encuentran en estas circunstancias.

LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES

Si bien las situaciones a las que se hizo referencia afectan tanto a las mujeres como a los hombres que ejercen como investigadores, la condición de las primeras hace que las experimenten de manera más severa.

Su ingreso a la UNAM ha sido tardío y no se ha visto acompañado de un cambio en la organización de la institución. En la medida en que las universidades son un espacio generizado, articulado en torno a un perfil masculino, no se toma en cuenta que la mayoría de las mujeres deben realizar también tareas que garantizan la reproducción social, entendida ésta en un sentido amplio. Por tanto, no se toman las medidas necesarias para evitar las tensiones producidas por la acumulación y contradicción de tareas del ámbito de lo doméstico y el laboral.

La entrada masiva de mujeres a esta institución, como alumnas y como personal académico, se dio en la década de 1980 y, aunque supuso un paso importante tanto para éstas como para la institución, lo cierto es que las mujeres han tenido que competir en un contexto organizado en tiempos y lógicas masculinas, al que se agregan como grupo minoritario.⁹ Para la población que nos interesaba estudiar, al momento que aplicamos el cuestionario, de los 1 778 investigadores, solo 665 (37%) eran mujeres. Éstas han tenido que combinar su incursión como productoras de conocimiento con las labores tradicionales propias de su adscripción sexual. Las entrevistas revelan que aun en este espacio, donde hay discursos que han desnaturalizado el quehacer materno, las labores parentales siguen siendo una tarea femenina. Por estas y otras muchas razones, la condición de las

⁹ Retomamos aquí la noción de minoría de Kate Millet, no en términos numéricos, sino en relación a la situación de desventaja que se deriva de la necesidad de adaptarse a normas y estructuras que no han sido creados por ésta ni para ésta, y que por tanto no toman en consideración su situación y necesidades particulares.

mujeres dentro de la universidad continúa signada por las inequidades de género.

Frente al problema de la jubilación, las investigadoras se encuentran en una situación de vulnerabilidad aún mayor que la de sus colegas varones; de ahí el incremento de su incertidumbre. Éstas se sitúan por debajo de los hombres en los nombramientos y los niveles de PRIDE y SNI. Encontramos que más de la mitad de las mujeres que trabajan en los centros e institutos en donde aplicamos el instrumento tenían la categoría de Asociado C y Titular A (54% de mujeres frente a un 43% de hombres), mientras que la mitad de los hombres se situaban en las categorías titular B y C (50% de hombres frente a 36% de mujeres). Estas desigualdades se presentan también en los niveles de los distintos sistemas de pago por rendimiento (SNI y PRIDE).¹⁰

De estas cifras podemos desprender que los sueldos de las investigadoras a lo largo de toda su carrera son menores que los de sus colegas varones y, por tanto, las posibilidades de ahorrar se ven aún más mermadas, dificultando por consiguiente su jubilación.

En cuanto a la composición de género entre las personas que aún no cuentan con definitividad, el panorama es poco alentador; según datos presentados por Manuel Gil Antón, el porcentaje de incorporación femenina a las instituciones de estudios superiores no ha crecido como se esperaba en las últimas décadas. Lo que es más preocupante en el grupo de profesionales que aquí nos ocupa es el hecho de que el porcentaje de mujeres contratadas con el nombramiento de investigadoras ha descendido desde el año 2000.

La disminución en los últimos quince años de la proporción de investigadoras de nuevo ingreso significa un retroceso en los lentos avances hacia una situación equitativa entre hombres y mujeres, sobre todo en una época en la que, en el ámbito internacional, las instituciones educativas impulsan acciones compensatorias en beneficio de la mujeres —o sea, acciones afirmativas— para lograr la equidad de género (Buquet *et al.*, 2006: 55).

¹⁰ Por ejemplo, según datos presentados en *Presencia de mujeres y hombres en la UNAM: una radiografía*, en 2005, del total del personal académico con nivel III de SNI, 20% son mujeres. En cuanto al PRIDE D, las mujeres son 38% mientras que los varones son 68%. Para consultar datos en relación con el resto de los niveles de ambos sistemas, consultar Buquet *et al.*, 2006.

A pesar de ello, en las entrevistas tampoco aparece una reflexión seria sobre las diferencias e inequidades de género que existen en torno a los sueldos, los puestos, las condiciones en las que se realiza el trabajo y el retiro, entre otras temáticas. En su lugar, hay una reiterada apelación, tanto de mujeres como de hombres, a que ambos sexos están sometidos a las mismas exigencias, dentro y fuera de la institución, y que por ello no se registran desigualdades. En este caso, el discurso del privilegio ha permitido invisibilizar las desigualdades e inequidades de género que se presentan en la institución.

En ese sentido es que coincidimos con la caracterización que hace Marcela Lagarde, quien considera que la universidad es para las mujeres un espacio paradójico. Por un lado, les brinda capacidades y oportunidades, pero por otro, reproduce desigualdades de la sociedad en cuyo seno se constituye. Es por ello que podemos referirnos a esta institución como un “espacio mixto de inequidad” en el cual aún se “está lejos de haber alcanzado la paridad entre mujeres y hombres” (Lagarde, 2000: 145).

Como conclusión podemos decir que, comparado con la situación laboral y económica que padece una gran parte de la población de nuestro país, particularmente en momentos de crisis, el trabajo de investigación supone ventajas considerables tanto en términos de remuneración como subjetivos. Frente a este contexto, no es de sorprender que sea considerado como una actividad privilegiada, máxime cuando es prácticamente el único espacio laborable en el que se tiene asegurada una plaza vitalicia. Sin embargo, esta misma noción de privilegio ha servido para enmascarar situaciones de explotación y abuso que experimentan de manera más grave tanto las mujeres como las generaciones ubicadas en los extremos. Hemos sostenido que la noción de privilegio no permite reconocer con facilidad, y mucho menos generar estrategias viables para las situaciones que producen incertidumbre, mismas que permanecen latentes y tienden a agudizarse en contextos de contracción de los espacios universitarios. Sin embargo, la existencia de esta incertidumbre es incuestionable, máxime cuando aparece de manera reiterada en una investigación cuyo objetivo inicial no era dar cuenta de ella. La información que dan nuestros sujetos nos obliga a abordar nuestro estudio desde una nueva perspectiva. En ese sentido, se torna nece-

sario reflexionar sobre la incertidumbre asociada con este trabajo como un principio que marca la vida académica, ya que muestra los límites y problemas asociados con este tipo de práctica profesional y las perversidades de las ideologías meritocráticas que lo sustentan.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA SILVA, Adrián (2004). “El soborno de los incentivos”. En *La academia en jaque. Perspectivas políticas sobre la evaluación y la educación superior en México*, coordinado por Imanol Ordorika. México: CRIM / Miguel Ángel Porrúa.
- BUQUET CORLETO, A., J. Cooper, H. Rodríguez Loredó y L. Botello Lonngi (2006). *Presencia de mujeres y hombres en la UNAM: una radiografía*. México: UNAM-PUEG.
- BUSTOS ROMERO, Olga, y Norma Blazquez Graf (coords.) (2003). *Qué dicen las académicas acerca de la UNAM*. México: Colegio de Académicas Universitarias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CASTAÑEDA, Patricia, y Teresa Ordorika (coords.) (en prensa). “Elementos para una caracterización de la situación laboral de las investigadoras de la UNAM”.
- DÍAZ BARRIGA, Ángel, y Teresa Pacheco Méndez (comps.) (1997). *Universitarios: institucionalización académica y evaluación*. México: UNAM-CESU.
- GIL ANTÓN, Manuel, et al. (1996). *Los rasgos de la diversidad, un estudio sobre los académicos mexicanos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- GIL ANTÓN, Manuel, et al. (1997). *Académicos: Un botón de muestra*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Área de Sociología de las Universidades (Colección Ensayos núm. 37).
- GLAZMAN NOWALSKI, Raquel (2000). “Autonomía del conocimiento y evaluación”. En *Encuentro de Especialistas en Educación Superior*.

Tomo III Los Actores de la universidad: ¿unidad en la diversidad?, coordinado por Daniel Cazés *et al.* México: CEIICH-UNAM.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (2000). “Universidad y democracia genérica. Claves de género para una gran alternativa”. En *Encuentro de Especialistas en Educación Superior. Tomo III Los Actores de la universidad: ¿unidad en la diversidad?*, coordinado por Daniel Cazés *et al.* México: CEIICH-UNAM.

MILLET, Kate (1995). *La política sexual*. Madrid: Cátedra.

ORDORIKA, Imanol (2004). “El mercado en la academia”. En *La academia en jaque. Perspectivas políticas sobre la evaluación y la educación superior en México*, coordinado por Imanol Ordorika. México: CRIM-UNAM / Miguel Ángel Porrúa.

ORDORIKA, Teresa, y Francisca Blanco Moreno (2008). “La condición de las y los académicos de la UNAM. Los programas de evaluación y pago por rendimiento”. En *Jornadas anuales de investigación 2006*, compilado por Ma. Eugenia Alvarado, Gisela Mateos y Angélica Morales. México: CEIICH-UNAM.

Capítulo 12

Luchas discursivas entre varones del movimiento hip hop caraqueño: encontrar sentido entre nosotros frente al sin sentido de la banalidad de la muerte¹

VERÓNICA ZUBILLAGA

Universidad Simón Bolívar, Venezuela

MANUEL LLORENS

Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

En la Venezuela del siglo XXI, ser hombre, joven, habitante de sector popular, en una ciudad, implica la acumulación de atributos que marca el vivir signado por una alta probabilidad de morir violentamente.² Aun cuando el elevado número de muertes en el país produce entre nosotros, los venezolanos habitantes de las grandes ciudades, un estado de miedo omnipresente, y nuestras rutinas están

¹ La investigación base de este texto se realizó gracias al sostén financiero del Decanato de Investigación y Desarrollo (DID) de la Universidad Simón Bolívar y del Consejo de Desarrollo Científico Humanístico y Tecnológico (CDCHT) de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), en Caracas, Venezuela. En el terreno contamos con la asistencia de María Teresa García Ponte.

² A partir del año 2006, las cifras oficiales que contabilizan los homicidios reportan más de diez mil muertes cada año, pero cuando se adicionan las muertes violentas difuminadas en otras categorías, como muertes en averiguación o las contabilizadas en resistencia a la autoridad, el horror es todavía más acentuado al advertir que éstas son todavía más: solo en 2008, las muertes ascendieron a 20 551 (ver Provea, 2009).

atravesadas por este temor, la vulnerabilidad no se distribuye equitativamente; existe una repartición diferencial del riesgo de morir por la intención de un otro (muerte intencional o por agresión, como se le denomina en la bibliografía sanitaria): son los varones jóvenes de sectores populares los que están muriendo de esta manera a manos de sus pares o de agentes policiales.³

En este contexto, la experiencia cotidiana de los varones de sectores populares puede ser descrita como de incertidumbre extrema: los varones relatan no saber si al día siguiente estarán con vida, como se expresa de manera reiterada en los relatos de varones que hemos encontrado a lo largo de nuestras investigaciones. No exagera un joven con quien conversamos cuando decía:

Uno aquí está tratando de sobrevivir por la inseguridad, uno trata de llegar todos los días vivo a su casa y bueno, eso es lo que uno quiere todos los días, llegar vivo a su casa y que sus hijos lo vean a uno, vivo. Que cuando estén grandes digan: “Oye, mi papá está ahí todavía”.

Pero las muertes de los jóvenes varones en este país, por constituirse ellos mismos, por esta acumulación de atributos —jóvenes, varones, de sector popular, morenos—, en los sospechosos o enemigos fundamentales en una “guerra a muerte contra la delincuencia”, como se ha definido en Venezuela la situación de la violencia urbana, no tienen dolientes. En este sentido, como apunta J. Butler (2009), estas pérdidas se han vuelto indoloras porque en una situación de miedo generalizado, a cualquiera que actualice el estereotipo de amenazante se le retira su condición de humanidad y es candidato para merecer la muerte, solo por constituir un amago de amenaza. Se trata de vidas banales, no hay duelo por ellas.

En este contexto, la investigación sobre la cual se basa este capítulo se centra en la complejidad de los discursos forjados por jóvenes varones de sectores populares en el seno del movimiento hip hop de Caracas. El movimiento hip hop, de acuerdo con los relatos que hemos recogido, se ha constituido en un espacio de reivindicación

³ De acuerdo a la última Encuesta Nacional de Victimización (2009), 81% de las víctimas de homicidios son varones, y la gran mayoría (83%) proviene de sectores en desventaja (INE, 2010).

de humanidad frente a los discursos oficiales y los de sentido común que les secuestra su condición de humanos banalizando (justificándolo) así su eliminación. Conforman entonces un espacio de resistencia simbólica en el que se forjan identidades valorizadas que permiten invertir la masiva estigmatización.

En los relatos que hemos recogido, hemos leído al menos dos personajes narrativos (el mensajero-predicador y el guerrero urbano) que posibilitan forjar identidades valorizadas a partir de la habilidad palabresca, en una ciudad donde reinan la evasión y el repliegue (ver Zubillaga y García Ponte, 2012).⁴ Por otro lado, entre los mismos jóvenes, implicados en tanto productores y receptores dentro el movimiento hip hop, este espacio se ha constituido en una arena de problematización y de discusión del sentido de la violencia que los afecta y los seduce, y de confrontación sobre las masculinidades disponibles para ellos en el barrio, el foco del capítulo que aquí presentamos.

Este capítulo se divide en tres partes. En la primera realizamos una contextualización breve de la violencia que nos afecta, de la cual los jóvenes varones son las principales víctimas. En la segunda y tercera partes, discutimos nuestra propuesta interpretativa. Proponemos entender el espacio que ha generado el movimiento del hip hop de Caracas como espacio teatral en la que los varones construyen, dramatizan y contraponen identidades masculinas en situación, haciendo gala y experimentando la emoción y la sensualidad de la confrontación palabresca, por un lado, y por el otro, como arena en la que discuten y confrontan los sentidos de la violencia y el ser joven varón hoy en el barrio.

Frente a la banalidad de la muerte, la experiencia de los jóvenes en el seno del movimiento hip hop les permite abrir un espacio de reflexividad acentuada donde se debaten y discuten temas básicos que atañen su propia existencia, así como forjar la escena para la confrontación masculina en la que se respira una sensualidad sublimada

⁴ Foco de la ponencia presentada en el Coloquio El malestar social y las angustias de existir sostenido en la Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM el 1 y 2 de abril de 2009, publicada bajo el título: “Líricas que denuncian el malestar: el rap de los jóvenes varones de barrios populares de Caracas” (ver Zubillaga y García Ponte, 2012).

que permite construir, negociar y difundir identidades definidas por la habilidad palabresca y sentidos diversos de masculinidades.

LA VIOLENCIA EN VENEZUELA Y LA INCERTIDUMBRE EXTREMA DE LOS VARONES JÓVENES DE SECTORES POPULARES

Una intrincación de procesos se ha entretejido en nuestra historia contemporánea para configurar una violencia que se distingue por su letalidad, que no es menester en este capítulo abordar a profundidad (ha sido ya desarrollada en Zubillaga y Briceño-León, 2001; Zubillaga y García Ponte, 2012).

Para situar nuestra problemática, solo apuntaremos que se pueden rastrear los orígenes de esta violencia en la urbanización acelerada y ciudadanías dilaceradas de la Venezuela de la mitad de siglo XX; en el deterioro sostenido de las condiciones de vida y la ruptura de la esperanza de una mejor vida de la década de 1980 —todo lo que truncó las esperanzas y posibilidades objetivas de una mejor calidad de vida entre amplios sectores de la población. Luego, una violencia comienza a tornarse francamente evidente en Venezuela en medio del debilitamiento del Estado y la extensión de redes de tráfico ilegales a escala mundial en la década de 1990, que en nuestro país se tradujo en un importante incremento de crímenes violentos.

Sin embargo, con el inicio del nuevo siglo, nuevas problemáticas se hicieron evidentes, configurando una inédita violencia en Venezuela que en términos de saldos de muertes nos acerca a la situación de países en guerra.⁵ Aquí solo apuntemos el auge de una inminente tensión política bajo el proceso conocido como la revolución bolivariana, que ha tenido como hitos eventos de franca confrontación, y que ha contribuido todavía más al deterioro de la policía, del sistema de justicia, y a una marcada desinstitucionalización general. En este marco, la expansión de esta conflictividad ha coadyuvado a su vez a la multiplicación de armas entre la población y a la conformación

⁵ De acuerdo a la última Encuesta Nacional de Victimización (2009), tenemos una tasa de 75 homicidios por cien mil habitantes, lo que nos torna comparables a países de intensa violencia como Guatemala y El Salvador, que sufren todavía hoy los embates de las guerras.

de un clima de intensa animosidad. En este contexto, la incapacidad del Estado para controlar las armas, los excesos desde sus instancias policiales y la conformación de un discurso que define la violencia y la “eliminación de los delincuentes” como la “solución” más expedita, han contribuido de manera fundamental a acentuar la incapacidad de reconocernos como humanos y multiplicar las muertes, entre las cuales, las de jóvenes varones, morenos y pobres constituyen la gran mayoría.

En este sentido, quisiéramos de nuevo llamar la atención sobre lo trágicamente reiterados que han resultado los discursos oficiales que apelan a la muerte en los últimos trece años en nuestro país.⁶ Desde finales de la década de 1990 suenan los clamores de un gobernador que sostiene sus “policías no defenderán a los malandros de los linchamientos”.⁷ En el año 2000, la categoría del “delincuente potencial” o del “pre delincuente” esbozada por el viceministro de Seguridad Ciudadana para justificar la muerte de miles de jóvenes en manos de la policía.⁸ En 2008, la discriminación entre vidas de personas que valen ser contadas como homicidios, y vidas de no personas, de lo que se desprende que es menester prescindir, como afirmó el entonces ministro de Interior y Justicia.⁹ Y finalmente, en 2010, la frase lapidaria del general responsable del “principal ope-

⁶ Una discusión más detallada la sostuvimos en Zubillaga y García Ponte, 2012.

⁷ Palabras del gobernador del estado Lara: “cuando se trata de los malandros que los vecinos capturan *in fraganti* en urbanizaciones y barrios, por lo general, azotes de las comunidades, los agentes del orden tienen órdenes precisas de no salvarles la vida. El bandido debe asumir los riesgos de sus malos pasos, porque sería el colmo que le brindemos protección al hampa”, “Policía de Lara no evitará linchamientos de delincuentes”, *El Universal*, 15 de agosto de 1999.

⁸ En prensa se reseñó que el viceministro de Seguridad Ciudadana “Dijo que desde enero hasta agosto pasado, más de 2000 ‘potenciales delincuentes’ han muerto por venganza o por desafiar a los organismos policiales, ‘situación que lamento porque es una población joven que podía entrar en el proceso de rehabilitación, pero estos dejan poco espacio social cuando se caen a tiros entre ellos y con funcionarios policiales’”. *El Nacional*, 19 de septiembre de 2000.

⁹ Las frases del ministro de Interior y Justicia citadas en prensa: “El 70% de los homicidios que suceden en Venezuela y la capital son entre las mismas bandas. A mi entender esos homicidios no afectan a la seguridad ciudadana. La seguridad ciudadana es una sensación que tiene las personas. Sin embargo, la incluimos en la cifra. ¿Afecta la sensación de seguridad que las personas deben tener? Eso es discutible entre los criminólogos”, dijo el ministro”, *El Universal*, 18 de junio de 2008.

rativo de seguridad ciudadana” en Caracas, cuando afirmó que “el destino final de todo delincuente es la cárcel o bajo tierra”.¹⁰

Estas exhortaciones, en un contexto de agudización de la confrontación política, de desinstitucionalización de las fuerzas policiales, de profusión de armas sin control, y de los clamores de la población aterrada, han tenido eco en las prácticas de los funcionarios policiales, como lo revela el desproporcionado aumento de los casos registrados como resistencia a la autoridad. Esta categoría, que en términos jurídicos alude a la oposición (sea amenaza o haciendo uso de violencia) a funcionarios públicos, en términos de los casos contabilizados en las estadísticas, recoge en gran proporción muertes ocasionadas por una supuesta oposición o enfrentamiento a la autoridad.¹¹ Así, en 1990 se registraron 313 casos; en 1999 se registró casi el doble, 607 casos; en 2003 las cifras se cuadruplicaron y se contabilizaron 2305 casos, y en 2009, de nuevo se verifica un alza histórica de casos¹² al registrarse 2685 (Provea, 2010). En este sentido, podría afirmarse que entre 1999 y 2009, las muertes ocasionadas por la policía se incrementaron en cerca de 342%, lo que devela la desproporción y lo rutinario del exceso de la actuación policial.

Así, no luce exagerado hablar de la incertidumbre extrema que tiñe la vida de aquellos jóvenes, varones, morenos de sectores populares, cuando se devela esta práctica sistemática de matanza.

¹⁰ Declaraciones del comandante del Core 5, aparecidas en el canal Venezolana de Televisión el 6 de septiembre de 2010.

¹¹ Conversación personal con el jefe de la División de Estadísticas del Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas (entrevista sostenida el 25 de enero de 2010; ver también Provea, 2008).

¹² Una importante tendencia descendente en el registro de los casos de resistencia a la autoridad comenzó a apreciarse a partir de 2006 y hasta 2008. En 2006, los esfuerzos desplegados con la instauración de la Comisión Nacional para la Reforma de la Policía (Conaperol) —instancia creada por el Ministerio de Interior y Justicia para debatir, revisar y conocer la situación de la policía con miras a proponer un nuevo modelo policial, constituyendo una manifestación de la preocupación desde el seno del estado por la violencia causada desde sus instancias— colocaron en la agenda pública durante casi dos años la necesidad de un tratamiento alternativo al represivo frente a la violencia en la ciudad. La puesta en acción de la Policía Nacional en diciembre de 2009, bajo la égida del Consejo General de Policía —instalado en continuidad a la Conaperol—, tiene enormes desafíos y se halla en aguda tensión con esta mirada que propone la muerte como estrategia de control.

LA PREOCUPACIÓN DE INVESTIGACIÓN, SU PERSPECTIVA
TEÓRICA Y SU ITINERARIO METODOLÓGICO

En este escenario, nos hemos planteado acercarnos a jóvenes varones de sectores populares; concretamente, nos hemos dirigido hacia un espacio donde públicamente enarbolan discursos que nos interpelan y claman su humanidad, como es el lugar creado por ellos en el seno del movimiento hip hop caraqueño. Así, este texto se basa en una pesquisa que buscó 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 urbana, social y policial que los afecta.

La base de esta reflexión está constituida por varias fuentes de datos. Tenemos el discurso de trece jóvenes varones entre 17 y 29 años, recogido a través de entrevistas a profundidad semi-estructuradas, realizadas entre noviembre de 2007 y agosto de 2008; en este 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 la apertura y estado de alerta consciente (Spradley, 1980) para 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 por la forma de vestir como del movimiento hip hop caraqueño en el metro de Caracas y su despliegue dramático en situación.

El énfasis puesto en la creatividad cultural de estos varones y en una de sus producciones concretas (el rap, que forma parte del movimiento hip hop) nos invitó ahora a situarnos en 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). Así, siguiendo las preocupaciones fundamentales de una mirada centrada en el análisis del discurso

(Gill, 2000), en sintonía con esta mirada que entiende a los sujetos permanentemente implicados en prácticas significativas expresadas en objetos culturales tangibles (Griswold, 1987)¹³ —es decir puestos en palabras, en imágenes contextualizadas—, entendemos el discurso como un medio fundamental para construir realidades;¹⁴ lo concebimos sobre todo como práctica social en sí misma, es decir, como orientación a la acción y acción en sí misma en contextos particulares; “cuando hablamos hacemos cosas”: exhortamos, ordenamos, declaramos (Austin, 1962); lo entendemos como organizado retóricamente, es decir, 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).

Asimismo, entendemos el discurso como medio fundamental en la constitución de la subjetividad y la existencia social (expresadas en la identidad personal y social). En este sentido, como apuntan distintas miradas sociológicas centradas en la subjetividad, el sujeto, a través de la palabra constituida en discurso, es capaz de forjar su biografía; tomar distancia frente a sí mismo, forjar definiciones; presentarlas, negociarlas, contrastarlas con, o resistir frente, a las que otros forjan sobre su persona (Dubar, 2000; Bajoit, 2003).

De modo que, en sintonía con una tradición teórica que propone comprender el discurso como acción (Bajtín, 1982; Austin, 1962; Griswold, 1987),¹⁵ que hemos entrelazado con una sociología que hace hincapié en el sujeto como capacidad de devenir autor y actor

¹³ Nos apegamos a la definición de objeto cultural otorgada por W. Griswold (1987), quien lo refiere como una 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; ver Griswold, 1987: 4).

¹⁴ La metáfora de la “construcción” definida en tres facetas: el discurso entendido como elaboración permanente, relacionado a un acervo lingüístico o discursivo preexistente; como medio fundamental para definir y en consecuencia “objetivar” los hechos (en el contexto de la dialéctica entre los objetivo y lo subjetivo); como versión de los hechos (subjetivos-objetivos) que comprende una selección particular en medio de otras versiones o posibilidades.

¹⁵ Podríamos decir así que W. Griswold, comparte con M. Bajtín esta preocupación por definir la acción significativa —la comunicación discursiva en palabras de Bajtín— como un proceso complejo en movimiento, de significación y recepción; como una cadena de respuestas situada en un mundo social particular.

de su existencia a través de su capacidad lingüística (Dubar, 2000; Dubet, 1994; Bajoit, 2003; Wieviorka, 2004), en el marco de esta investigación centrada en el rap, hablamos de sujetos discursivos para poner el énfasis en la capacidad que expresan los varones entrevistados 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,¹⁶ de réplica y reivindicación frente a la deshumanización que opera en la sociedad más amplia (ver Zubillaga y García Ponte, 2012); y en este capítulo, de réplicas entre los propios jóvenes sobre aspectos que marcan definitivamente su existencia, como la experiencia de la exclusión y la violencia vivida en el contexto del barrio.

Por último, en el trabajo de hilar el sentido emergente de los discursos recogidos, frente a una pugnacidad discursiva evidente en los contrapunteos raperos, fue menester extender todavía más la reflexión que ha girado en torno a discursos (encadenados en réplicas), mundo social, subjetividad, identidad, en el contexto del auge de la violencia en Caracas, hacia la construcción de las identidades de género. Concretamente, en las réplicas raperas que encadenan y entrelazan los mismos varones puede leerse, de la mano de miradas centradas en identidades de género y discurso, un trabajo de desempeño de género (*doing gender* es el término propuesto por West y Zimmerman, 1987); una actividad interactiva y micro política de construir y contrastar en situación identidades masculinas (West y Zimmerman, 1987; Connell, 1987; Wetherell y Edley, 1999; Toerien y Durrheim 2001).

¹⁶ De manera muy simplificada digamos que W. Griswold (1987), en el marco de la sociología de la cultura anglosajona (acreedora de la tradición teórica de autores como Weber, Durkheim, pero también, Foucault, Bourdieu, Giddens, Geertz) habla de agente social para referirse a la persona que desempeña la acción intencional expresada en un objeto cultural en un proceso que implica también réplicas, receptores, en un momento y lugar social determinados que constituyen el horizonte de expectativas. Si bien compartimos esta definición, preferimos hablar de sujetos discursivos para poner el énfasis en la autoría discursiva vinculada al rap, y por otro lado, por esta sintonía con teorías sociológicas centradas en la subjetividad (Dubar, 2000; Dubet, 1994; Bajoit, 2003; Wieviorka, 2004).

En este sentido, en la arena de problematización y discusión que nos parece abre el rap vinculado al movimiento hip hop de Caracas, podemos leer asimismo un campo de conflicto y de búsqueda de sentido en el que los varones dramatizan la masculinidad y contrastan la significación de la violencia en el contexto del barrio y de la sociedad más amplia (ver Toerien y Durrheim, 2001). Como se hará evidente en la sección siguiente, el rap, como herramienta discursiva y soporte de discursos de masculinidad, proveerá una gama de identidades y dramatizaciones en situación en las que los varones podrán contrastar y confrontar lo que significa ser varón hoy en medio de la dureza del contexto del barrio.

La exacerbación de violencia y la competitividad masculina en las luchas discursivas del rap

Voy lanzando y voy soltando / el gatillo voy hundiendo y disparando / este es para los bocones que piensan que están sobre actuando / y con palabras reales este mito voy expresando / a dónde los raperos que se creen delincuentes aquí le estoy esperando con una glock¹⁷ reforzada con balas Vicente / muchos se creen los mejores / muchos se creen narco-hampones / muchos se creen sicarios / y cuando se montan en una tarima no se saben el abecedario / pedazo de gusano / yo no sé cuál es su afán de ser los mejores (Santos Negros).¹⁸

El rap de los jóvenes varones caraqueños no es de manera alguna uniforme. Existe una pluralidad de sub-géneros vinculados a diversas temáticas e identidades que les permite posicionarse frente a temas centrales como la pobreza, las dificultades de la vida en el barrio, la discriminación, el racismo, la desigualdad, la violencia en la ciudad, así como frente una diversidad de temas periféricos o secundarios tales como la religión en un rap identificado con la religión evangélica, la política y sus posiciones con respecto a la revolución

¹⁷ Alude a la pistola semiautomática fabricada por la compañía austriaca Glock.

¹⁸ 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.

bolivariana en un contexto de polarización política, la mujer como objeto de consumo o sujeto de sus afectos, entre otros. Posiciones que se traducen igualmente en los nombres que con tanto esmero conciben para forjar la identidad de sus agrupaciones: Instituto Libertad, Hermandad Negra, Familia Negra, Santos Negros, Black Guetto, Séptima Raza, Código Criminal entre otros. Se presenta pues una efervescencia donde resultan protagónicas diversas posturas con respecto a los temas centrales, y es allí donde tienen lugar las aparentes confrontaciones del rap conciencia y el rap gangsta, conocido también en el ámbito local como el malandreo.

El rap conciencia, de acuerdo al testimonio de los jóvenes, lleva consigo la denuncia, la protesta y sus propuestas frente al mundo de vida en el que se circunscriben estos jóvenes. Por su parte, el rap del malandreo o gangsta está caracterizado por la crudeza en la descripción de las situaciones de extrema dureza que reivindican como su realidad; haciendo gala de la desconfianza y competitividad masculina, la disposición a ejercer la violencia de modo implacable y a usar sin rodeos las armas llamadas “metales” o “bichas”.

Yo soy todo un demente cuando se trata de acción
 Descargando un arma en tu corazón
 Te atraco, te destruyo y no me asombro
 Que quedes arrastrado en la acera como escombros
 Lo peor está por verse está a punto de pasar
 Tú serás el próximo caso en archivo criminal
 (Organización Criminal)

Existen luchas discursivas entre el rap conciencia y el rap malandreo. Algunos jóvenes identifican a sus personajes (o identidades públicas en el mundo del rap expresadas en su “aka” —acrónimo para *also known as*— o nombre dentro del movimiento) explícitamente en uno u otro (sub)género; otros, muchos, interpretan líricas que pueden ubicarse en varios subgéneros dependiendo de la situación y su proyecto comunicativo; en este sentido, ponen en escena distintas voces e intenciones, ubicándose libremente en los distintos subgéneros.

Las luchas se hacen evidentes en diversos espacios, como conciertos, círculos de contrapunteo espontáneo en conciertos y plazas de encuentros, o en el mundo de internet, donde los jóvenes

“cuelgan” sus videos. En un concierto, en pleno escenario, un joven replicaba:

Esto es inaudito, que parece que ellos no entienden que esto se llama rompimiento contra los hostiles, entonces empiezan a decir que ellos matan a todos los raperos, que son los mejores raperos... Por favor Hermanos, dejemos el ego atrás, nosotros estamos rescatando una vaina para que no se caiga, así se va a caer, estamos haciendo una vaina consciente; o sea positivo, el malandreo pasó de moda, déjalo atrás, písalo, bórralo...

Y en efecto, en los círculos de contrapunteo que se producen espontáneamente entre los jóvenes asistentes a los conciertos, se advertía el arraigo del rap malandro. En estos círculos, que constituyen confrontaciones de veloz improvisación —denominada por los varones fristaleo, adopción del término anglosajón *freestyle*—, cada uno debe mostrar su superioridad en el arte de la palabra. En situación, se percibe la emoción de la pugnacidad discursiva, el desafío implicado en el deber de sobresalir por la animación, rapidez e inventiva del verbo. Notemos los desafíos implicados en el siguiente diálogo con un joven:

—Antes era como que se mataban más, antes era como más *underground* la vaina, antes en los Próceres la gente se mataba peleando y culebras y toda, vainas así.

Investigadoras: ¿Con armas?

—No, no, o sea, batallando.

Investigadoras: Ah con las letras.

—Sí, fristaleando y haciendo *free style* en baile también. Y siempre había problemas, pero no llegaban a mayores pues.

Investigadoras: ¿Por qué será que no llegan a mayores?

—Mira, porque... yo digo que... uno como siempre se anda moviendo para todos lados, uno por calmar la cosa... de vez en cuando una pelea pero... Eso es como para ver quién, por decirlo, quien es mejor. Como la batallas de los gallos... (Narrativa A).

En la animación compartida de la improvisación en situación se percibe la apuesta identitaria —quién es mejor—; es en el espacio de estos desafíos públicos donde se difunde un nombre y se construye

una reputación. En este sentido, resultan muy significativas las palabras que utiliza este joven cuando describe estos desafíos palabrescos —la gente se mataba peleando y culebras—; en efecto, está en juego la existencia social, está en juego mucho: el reconocimiento o la muerte simbólica en situación entre varones.

Precisamente, al aludir a esta dimensión de apuesta identitaria implicada en el rap, parece pertinente recordar que J. Huizinga en *Homo Ludens* (1955), afirma “en el juego, algo está en juego”; la seriedad intrínseca al juego es insistentemente subrayada por el autor. Podría decirse que los encuentros de improvisación raperos comparten algunos de los elementos señalados como típicos de la actividad lúdica: la tensión, el orden marcado por la duración en el tiempo y los límites en el espacio, el movimiento, la alternación, la sucesión, la solemnidad. Comparte, por supuesto, con los juegos de combate la seriedad y el compromiso de los jugadores con la demanda de superioridad en coraje y virilidad, resultando la victoria en el evento prueba de esta primacía (Huizinga, 1955).

Y sin duda, llegados aquí, es pertinente destacar la cuestión de género. Junto con R. W. Connell (1987), entendemos la masculinidad como un atributo de identidad personal, histórico y culturalmente definido que se despliega situacionalmente y se cruza con otros ejes de estratificación social; es decir, se desempeña de modo diferente en función de clase social, posición en la división social del trabajo, grupo étnico (Connell, 1987). Este autor, en su reflexión sobre género y poder, propone el concepto de masculinidad hegemónica, planteando que esta masculinidad tiene ascendencia sobre otras alternativas y subordinadas (en este sentido, no es la única), y tiene como uno de sus contenidos fundamentales el dominio y el control. Asimismo, distintos estudios antropológicos centrados en masculinidades en sociedades latinoamericanas y del Caribe precisan que la masculinidad es un atributo que se aprende y debe ser constantemente interpretada en situación (Ramírez, 1999; Guttman, 1999; Gilmore, 1990). Estos trabajos, en el contexto de sociedades

latinas, si bien señalan que el aprendizaje de la masculinidad depende de múltiples dimensiones (clase social, religión, etnia, grupo de edad),¹⁹ al mismo tiempo destacan que en estas latitudes, en general, la propia masculinidad debe ser reivindicada sobre todo frente a otros hombres en competencia que la ponen en cuestión (Ramírez, 1999: 64).

Por otro lado, estudios centrados en masculinidades y crímenes señalan precisamente que los varones de color, étnicamente discriminados, de barrios desfavorecidos, sin posibilidades de empleo o con posibilidades de empleos de sueldos miserables, e identificados con el dominio y el control como atributo de masculinidad (en este sentido, “se adhieren” a una masculinidad hegemónica”), se encontrarán probablemente en la calle, involucrados en economías alternativas a las legales, utilizando la acción violenta colmada de dramatismo como recurso expresivo de identidad (Messerschmidt, 1993). En este sentido, acentuar la capacidad de ejercer violencia constituye un recurso dramático fundamental para forjar reconocimiento y respeto entre varones en situación de franca desventaja estructural (Zubillaga, 2007).

El rito de la improvisación implicado en el rap, al constituir una arena de encuentro y confrontación pública, constituye un espacio dramático ideal para la construcción y confrontación de reputaciones masculinas.

Al mismo tiempo, este espacio nos parece que constituye, como señalaba DaMatta (2002) en su estudio sobre el carnaval brasileño, un lugar para construir una jerarquía alternativa a la jerarquía excluyente y estigmatizadora del mundo material. El “mundo alternativo”, en este caso del hip hop, en palabras del autor,

consigue por unos instantes determinarse y jerarquizarse no solo por medio del barrio, el dinero, los coches, la educación, la ropa y la familia, sino también en términos de un eje de personas que pueden expresar control y dominio del cuerpo. Un eje sobre todo estético, personal y obviamente fugaz, marginal y compensatorio (DaMatta, 2002: 182).

¹⁹ Ramírez (1999) precisa que no se puede hablar de una masculinidad, sino de varias masculinidades. En este punto, la preocupación de Ramírez reúne la del sociólogo teórico de la masculinidad R. W. Connell en la obra que mencionamos (Connell, 1987).

La nueva jerarquía ofrece nuevas posibilidades de reconocimiento, de valía, ausentes en un mundo excluyente, pero instaaura otras jerarquías que se inscriben en los discursos con que se construyen y enmarcan las interacciones en el espacio social del rap.

Los textos del rap no son construidos en el vacío; construyen un espacio alternativo, pero deben recurrir a algún marco discursivo para articular su mensaje. Así por ejemplo, resulta evidente que el rap en sí mismo importa códigos, valoraciones y dilemas provenientes del hip hop. El aka (acrónimo para *also known as*), por ejemplo, evidencia el uso del inglés y de un código de seudónimos utilizado en el hip hop en particular y el mundo artístico en general.

En las letras examinadas, podemos observar algunos de estos marcos discursivos alternativos a que los jóvenes intentan acudir para articular su réplica a los discursos normativos. En los nombres de las agrupaciones mencionadas (Hermandad Negra, Familia Negra, Santos Negros, Black Guetto, Séptima Raza) se destaca el tema de la raza negra, herencia clara de la influencia de la lucha por los derechos civiles de la población negra norteamericana que marca el origen del movimiento (Clay, 2003; Stapleton, 1998), entendiendo que el hip hop es un producto cultural maleable que ha sido importado por jóvenes excluidos en muchas latitudes y que luego lo moldean a sus contextos (Bennett, 1999). Pero también vemos cómo algunos acuden al discurso religioso-evangélico, evidenciado en algunas de las versiones del rap conciencia y en el raperopredicador. También se observa cómo el discurso revolucionario, presente en nuestro contexto, sirve de anclaje para enmarcar otra de las versiones de la resistencia. Finalmente, el discurso del proyecto moderno reaparece también con sus valores colocados en la educación, el trabajo honesto y el progreso como medios de superación de la carencia y la injusticia.

El rap sirve como lugar para denunciar la experiencia de exclusión y para articular una réplica al discurso estigmatizador. Sin embargo, es importante meditar sobre el hecho de que cada opción discursiva trae nuevos dilemas. Asimismo, las opciones valorativas de cada uno de ellos pueden entrar en discusión y conflicto entre sí. Hecho que cobra intensidad en la discusión sobre el lugar de la violencia en la

vida de estos jóvenes y qué hacer con la violencia en el proceso de resignificarla.

Lo que venimos diciendo se evidencia en el rap malandro. En primer lugar, en cómo este espacio alternativo vuelve a enfatizar la construcción de nuevas jerarquías, en muchos casos marcadas por códigos vinculados a masculinidades fuertemente competitivas, desafiantes e identificadas con la dominación.²⁰ Asimismo a menudo recurren a la glorificación de la violencia y la peligrosidad para mostrar su valía. En este sentido, el otro, el par, a saber, jóvenes concurrentes, se degrada recurrentemente a figuras animalizadas: “sapo”, “maldito gusano”, o sustrayendo la masculinidad al dirigirse al otro en “femenino”. Algunos de los varones entrevistados, identificados con el rap malandro, de hecho expresaban una masculinidad acentuadamente individualista y competitiva, como se revela en el testimonio de uno de ellos:

En este ambiente, el que canta siempre quiere que sus canciones sean mejores que las de los demás, y siempre que están en el lápiz quieren escribir mejor que el que está escribiendo. Entonces, nadie le puede decir al otro “Lo estás haciendo bien” sin que haya hipocresía por dentro. Lo digo por mi experiencia propia. No voy a poner a nadie, voy a poner yo (Narrativa B).

En efecto, en otros espacios hemos discutido cómo, en el escenario del barrio, el carácter competitivo vinculado a esta forma de entender e interpretar la masculinidad se ha visto recrudescido en el contexto de deterioro de las condiciones de vida y ausencia de perspectivas; en un escenario percibido como cerrado, donde reinan las armas, los tráfico ilegales y la ley la imponen los más fuertes (Zubillaga y Briceño-León, 2001) y esta manera de dramatizar esta masculinidad que se inscribe en este sub-género del rap es la descrita en otros estudios centrados en los estilos de vida de jóvenes vinculados a tráfico ilegales y armas en escenarios como las ciudades colombianas o brasileras (Salazar, 1998; Zaluar, 1997). En este sentido, la

²⁰ Lo problemático que resultan estos códigos en los intentos emancipadores del hip hop ha sido discutido ampliamente en la bibliografía norteamericana que ha estudiado el fenómeno (Clay, 2003).

competitividad masculina intrínseca en los desafíos masculinos se actualiza en la dureza de las condiciones del barrio y se apalabra la violencia vivida: la incertidumbre extrema, la presencia de las armas y las redes criminales asociadas a las drogas, la banalidad de la vida.

Me he criado en los Capri con puros criminales
 Por eso mis líricas son tan bestiales
 Canto por amor a la música no por los reales
 Demostrándole al fanático cuánto uno vale
 Soy un tipo serio donde me pare
 No hablo de nadie
 Estoy pendiente que mi disco salga y yo gane respeto
 Diciéndole a la gente lo que pasa en concreto
 Puro sangre dolor y sufrimiento
 Vengan para mi barrio para que vean que no miento
 Donde los tiroteos parecen un concierto pero no de salsa sino de puros muertos
 (IDO Family)

Pero justamente, resulta muy llamativa la tensión y controversia que genera la alusión a la violencia entre los jóvenes; de allí nos parece que resulta una arena donde los varones se hallan intensamente implicados en la construcción de sentido en un contexto marcado por la banalidad de la muerte, así como fuertemente involucrados en un debate sobre el sentido de la violencia en el contexto del barrio.

Así un joven comentaba:

Y a través de las canciones quieren ser malandros y sin saber que a través de la música pueden expresar muchas cosas, como lo que está sucediendo en el barrio, qué afecta al barrio, cuáles son las debilidades del barrio. Y eso es lo que tratamos de hacer en cada canción, ponerle de corazón, cantándoles la verdad para que la gente vea que no todo es cantar malandreo: “que si yo maté, que si yo robé”. Es cantar que hay gente muriendo, hay gente sufriendo, pobreza, la delincuencia (Narrativa C).

Otro grupo afirmaba:

Tantas cosas que están pasando que se puede cantar y van a elegir el malandreo y para cantar siempre lo mismo [...]. Tú vas para un toque

y se montan cinco, cuatro van a cantar el mismo malandreo, y uno va a ser diferente, uno nada más [...], porque aquí hay talento... por culpa de los otros raperos ellos tienen que pagar los platos rotos, que la sociedad los discrimina como malandros, porque ellos tienen letra, tienen talento, le ponen contenido a sus cuestiones (Narrativa D).

Es notable en estos relatos no solo la disyuntiva entre recurrir o no a la violencia en sus líricas, que en sí misma es problemática, sino un dilema aún más complejo. Se entiende que el rap ofrece un espacio alternativo, un espacio de denuncia. Pero, por un lado, dedicarse al rap malandro podría terminar glorificando los códigos de violencia que son parte de la vulnerabilidad cotidiana y el dolor que afecta sobre todo a los sectores populares. En ese sentido, jóvenes que desean y luchan por imaginarse otras posibilidades desde el hip hop cuestionan ese tipo de letras. Pero por el otro lado, llama la atención en la última cita que un grupo que se organiza desde un lugar de resistencia y réplica termine acusando a otros jóvenes raperos de ser los culpables de la discriminación por dramatizar y acentuar los códigos del barrio. Habría que preguntarse hasta qué punto esa opinión no corre el riesgo de ponerse del lado del discurso jerárquico hegemónico, que afirma que la discriminación no es producto de unas condiciones estructurales de injusticia, sino que es culpa de los mismos jóvenes que la sufren por no ser mejor comportados.

En este sentido, los jóvenes que forjan las líricas alternativas a las del rap malandro se ven atrapados entre la incorporación de los estigmas de los sectores hegemónicos y la ascendencia y reclamo de resistencia que se teje desde las masculinidades de resistencia y hegemónicas en el barrio, que terminan ocasionando gran sufrimiento no solo a aquellos objeto de sus agresiones, sino también a sus vecinos, familias y a sí mismos. Así estos jóvenes resultan víctimas no solo de la violencia estructural que trunca sus posibilidades de optar por identidades reconocidas; todavía, no solo de la violencia simbólica, que como reveló Bourdieu, opera a través de la internalización de los estigmas y valoraciones negativas de los sectores dominantes y se expresa en ese sentido de vergüenza al percibirse como sometido al estigma del malandro sin serlo. Sino también a la violencia simbólica

de esta masculinidad hegemónica y de resistencia, fuertemente competitiva, desafiante y con la necesidad de degradar para sobresalir.

Es allí donde observamos que las opciones discursivas convocadas a través del hip hop ofrecen alternativas, pero al mismo tiempo, cada una trae consigo dilemas, fortalezas y limitaciones para desarrollar una resistencia.

LA VIOLENCIA Y SUS DILEMAS: EL DISCURSO DEL GUERRERO

En el discurso de los varones entrevistados y en el juego de las confrontaciones discursivas, se revela la tensión que produce en algunos la alusión a la violencia. Si para algunos es un recurso que constituye un atajo tramposo para el reconocimiento y un elemento que contribuye todavía más a la estigmatización de los jóvenes en el barrio, para otros es un recurso para forjar una superioridad teñida de una nobleza vinculada al mal, asociada a las condiciones vividas. Nótese el contraste entre siguientes posiciones:

“Yo canto rap y yo soy malandro y si me lanzas te mato”. ¿Qué clase de lógica tiene eso? Tú te pones a escuchar ese tipo de letras y no llegas a ninguna conclusión. Está bien, te pueden rimar, tienen un buen *flow*, las pistas son de lo máximo, pero no te deja ninguna letra, no te dejan ningún mensaje, es una canción vacía (Narrativa E).

Hay rap gángster, que es lo que yo canto. Que es lo que vive un maleante que conoce la calle, como la calle conoce a su madre y como la madre conoce la calle y la madre puede ser la calle y el padre puede ser la malicia. No sé si me copiaste un poquito. En todo esto, es como decirte mi música, mi música es *full* violencia, pero no es una violencia que “Te voy a matar”, ¿no?

¿Por qué la canto? Porque le he visto la cara a la vida. La cara a la vida en el sentido de que cuando era un chamito, tenía ocho años, vivíamos en un rancho en el Guarataro, un rancho que el baño quedaba afuera, se estaba cayendo, mi madre era sola, teníamos los cuatro hermanos... (Narrativa B).

El rap del malandreo contiene una rabia que no carga el rap conciencia. En efecto, de los varones que entrevistamos, aquellos

representantes del rap del malandro narraron experiencias más duras en su infancia. El rap malandro expresa la rabia pura por la violencia vivida, expresa crudamente las cicatrices portadas, y esta rabia es la que se inscribe en el discurso del guerrero.

El guerrero, figura compartida con los malandros y en especial los reclusos (ver Salas, 2000; Zubillaga, 2005) es pues la imagen que permite hilar un sentido en esta experiencia de convivencia con la muerte y de degradación de la persona y de las relaciones. Solo la promesa de adquirir el rango pleno de nobleza extra-ordinaria de un guerrero puede ayudar a soportar la experiencia infrahumana de la cárcel; puede ayudar a resolver la tensión insostenible para la persona de ser reducido a una vida biológica en lucha por la sobrevivencia en un medio vivido como vivencia pura del mal.

El guerrero es pues un proyecto identitario de resistencia a las condiciones opresivas a través del cual se forja una masculinidad de la calle adherida a la cruda dominación, capaz de desafiar con rudeza la violencia, el abandono y el desprecio. Así, construye una opción que se resiste a la victimización, la desvalorización, y se erige digna dentro de su contexto. Para construir esta opción, sin embargo, recurrir a los valores-ideales de una masculinidad, que en un contexto de profusión de armas, a menudo se vuelven sumamente problemáticos al exaltar la competitividad, el individualismo, la fortaleza, el uso de armas, la hiper-sexualidad y la temeridad.

Para algunos de los jóvenes entrevistados, cantar desde la lógica del guerrero tiene sus riesgos. Esos riesgos son muy concretos, si consideramos el hecho de que algunas confrontaciones verbales expresadas a través de las líricas han conducido a confrontaciones violentas, o que los mismos raperos se hallan enredados en rivalidades y rencillas con grupos armados. Este debate se intensificó en Estados Unidos luego de que dos raperos reconocidos del subgénero “gángster”, Tupac Shakur y Notorious B.I.G., fueron asesinados en ajustes de cuentas. En Caracas, en la última semana de abril de 2008, los raperos conocidos como “Kraken” y “El Colombiano” fueron asesinados antes de subir a escena para cantar en un concierto; y una semana después, un miembro del grupo Los Callejeros fue asesinado en la calle, luego de salir de una fiesta donde animó con sus líricas. Se ve entonces que los esfuerzos de resistir a discursos opresivos,

encarnados en masculinidades y estilos de vida de la calle y las armas, conducen al destino trágico (y funestamente predecible), que trunca trayectorias y se lleva las vidas de estos jóvenes.

Y este recurso a la violencia, el despunte de esta masculinidad de la calle, armada, es lo que genera la intensidad del debate y cadenas de réplicas entre los jóvenes.

Eso es algo fundamental: el rapero siempre escribe lo que vive. Yo por lo menos respeto al Gángster rap por esa parte, porque personas que viven en zonas súper hiper violentas y ven todos los días muertos, ¿qué te van a cantar? Van a hablar de muertos, pero lo que pasa es que ellos no son inteligentes, no le buscan la vuelta, ellos hablan de que “Te voy a matar” que esto, que “Mira donde vivo” en vez de hablar “Oye, vamos a dejar el conflicto, no nos matemos más, nos vamos a extinguir... etc.” Entonces esa es la idea, buscarle la vuelta a todo (Narrativa F).

Porque... igual, puede haber miles de raperos que sean súper hiper malandros, pero ésa no es la idea. La idea del hip hop es que todo se cambie, que cambiemos todos para bien, que se haga todo lo contrario a lo que se ha venido haciendo, porque vamos a estar claro, el principio del hip hop siempre fue el Gángster rap, y fue violento. Ése fue el principio de rap, claro, como tú evolucionas y han buscado darle la vuelta, y por eso es que se ha tomado más en cuenta, pero cónchale, son personas que “no, yo soy malandro porque soy malandro”, no tiene lógica (Narrativa E).

Los jóvenes que entrevistamos expresan una capacidad y una necesidad interpeladora fundamental: impugnar el mundo en el cual crecen y pasan su cotidianidad, pero también impugnar a sus pares por la indiferencia, por su autoría eventual en la violencia vivida. En efecto, en el rap se ponen en concurrencia posiciones frente a la violencia: ser el más duro entre los duros haciendo un uso arrollador de la violencia; siendo más sabio que duro, superándola a punta de conciencia; o siendo muy duro para alertar sobre los riesgos y destino fatal de la vida de violencia.

Sin embargo, a pesar de las notables diferencias, ambos estilos confluyen en una necesidad de denuncia, protesta, y en la confianza sobre el carácter aleccionador del discurso. El rapero norteamericano Chuck D de la agrupación Public Enemy lo expresó en una

frase ya famosa: el hip hop es el “CNN del hombre negro”. Es decir que pretende representar aquello que los medios masivos de comunicación se niegan a reportar de la vida estadounidense.²¹ Así visto, el rap se inscribe dentro de la categoría de música de protesta (Stapleton, 1998).

Precisamente, en el movimiento hip hop de Estados Unidos ha habido un largo debate sobre el valor y los peligros del rap gángster. Algunos raperos de este género, como también lo hacen los caraqueños, se han defendido diciendo que son “realistas” y que su tarea es transmitir la crudeza de la vida del gueto negro. Otros sin embargo han criticado sus letras por estar llenas de violencia, machismo y materialismo (Stapleton, 1998). En los testimonios registrados aquí en Caracas, encontramos justamente este debate entre los jóvenes que gira en torno al recurso a la violencia en sus líricas. Como dice Tiburcio en una de las entrevistas:

Canciones que no me gusten, por ejemplo... las canciones de Guerrilla Seca, y esos chamos son panas míos, pero hay canciones de ellos donde ellos manejan un concepto que no lo manejo. O sea, no es porque no lo maneje sino que es hacer un aporte más a esa realidad deplorable o esa realidad que no se quiere en el barrio. Porque yo nada gano con decir, una canción que diga “Voy a hacer plata porque nací pobre, soy un animal, soy un delincuente porque nací pobre, mi delito es haber nacido sin real, pero voy a seguir cometiendo delitos para ver si hago plata”. ¿Por qué no dice, no sé, yo voy a hacer plata pero trabajando, sabes? ¿Por qué no? “No, porque trabajando es muy chimbo, trabajando es muy tal... en la calle consigo mas”. Es verdad, ¿pero estás haciendo un aporte por eso? ¿Estás haciendo un aporte a que los chamos que vienen tengan un mejor ejemplo o un peor ejemplo? ¿Entiendes? Sí, están cantando algo que es real, ¿pero están haciendo algún aporte? ¿Están mostrando una salida? Estás hablando más del problema, no estás hablando de la solución. Entonces, ese tipo de canciones por lo menos como ésa (Narrativa G).

²¹ El grupo Public Enemy, uno de los primeros en llegar a un auditorio masivo, surgió con una intención política explícita. El cantante afirmaba que el grupo se llamaba así ya que la constitución norteamericana consideraba al hombre negro solo tres quintas partes de un ser humano y por ende ellos eran el enemigo (Chuck D, 1997, c.p. Stapleton, 1998).

En este sentido, puede advertirse cómo esta preocupación (el recurso a la violencia en las líricas) se enmarca dentro de una preocupación más amplia sobre el efecto que producen estas letras violentas. Se distinguen las posiciones en cuanto a cuál es el sentido último, el modo como su mensaje será recibido y las consecuencias de sus mensajes; se trata pues de increparse entre ellos sobre la responsabilidad del mensajero: para unos alecciona, para otros lleva al mal camino.²² En este debate se advierte la inquietud por la eficacia de la palabra como herramienta de influencia.

Ninguno de los que cantan hip hop gángster son gángster, entonces cuando la gente de barrio lo escucha, se meten al malandreo a través de la música porque la música tiene mucha influencia. Entonces a través de eso, perjudican al barrio, en vez de ayudar al barrio lo perjudican (Narrativa D).

Así, uno de los más interesantes debates entre los jóvenes gira en torno a la eficacia de su mensaje y de allí las fronteras morales (Lamont, 2002) ahora entre los jóvenes que se identifican con el rap conciencia y con el rap del malandreo.²³

Desde el rap conciencia se busca “hacer ver al mundo la verdad”, “perseverar en lo bueno”, mientras que para los representantes del

²² Si se quiere, revela la intuición compartida por Austin de la capacidad del acto de habla de convertirse en acto de habla perlocucionario, esto es, “aquello que producimos o conseguimos al decir algo”. Comprende la intuición de la lírica como recurso para la acción y para la influencia. Precisamente J. Butler (2009) señala: “Un acto de habla puede ser un acto de habla sin ser necesariamente un acto eficaz... un performativo es eficaz no solo cuando realizo el acto, sino cuando a partir de ese acto se derivan un conjunto de efectos. Actuar lingüísticamente no implica necesariamente producir efectos, y en ese sentido, un acto de habla no es siempre una acción eficaz”. En este sentido gira también la argumentación sobre los efectos del rap malandro: por ejemplo, las consecuencias que causa entre los más jóvenes y los niños que crecen.

²³ Michèle Lamont (2002), nos habla de las fronteras simbólicas definiéndolas como el tipo de líneas que los individuos establecen cuando categorizan a las personas y marcan el “nosotros” como mejor que el “ellos”. Lamont distingue fronteras morales, socioeconómicas y culturales (ver Lamont, 2002: 98). Anteriormente hemos destacado las fronteras que establecen los jóvenes del movimiento con respecto a los “sifrinos”, jóvenes de la clase media replegados en las urbanizaciones; impedidos para ellos 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 jóvenes (ver Zubillaga y García Ponte, 2012).

rap malandro, éste funge como una especie de advertencia; una suerte de consejo legitimado en la experiencia de un mundo de muerte. En este sentido, las experiencias de discriminación y un mundo signado por la violencia son, como hemos visto, claves esenciales en las vidas de los jóvenes que se identifican a sí mismos como encarnadores del rap malandro, y la exacerbación de este escenario de muerte se plantea como grito lacerante.

Al hablar con estos muchachos, ellos aseguran que no es sino el relato de una vida que pretende ser denuncia, testimonio y mensaje aleccionador. Así lo expresó Afgar en su entrevista:

Es el deseo de seguir cantando esa música porque esto actúa como... La maldad es un demonio que influye en los jóvenes de corta edad, y más en los jóvenes que están en los barrios. Si hay una música que le pueda decir a un joven, que la pueda escuchar un joven en un barrio, de lo que le pueda pasar ya viviéndole él y él pueda preguntar que si yo soy real o no soy real y él sabe que yo soy real y él está claro que le llega mi mensaje y él dice "La pinga, mamones si me meto ahí" (Narrativa B).

Más allá de la voluntad justificadora de este testimonio frente a las investigadoras que entrevistan, pareciera que se vislumbran más bien varios tipos de destinatarios: por un lado, el propósito de erigirse en testimonio; mostrar en clave palabresca las consecuencias fatales de la vida de la calle cuando está colmada de maldad para los vecinos y los más jóvenes en el barrio; y por otro, para los pares en concurrencia, la construcción de masculinidades desafiantes talladas de individualismo guerrero y callejero, para lo cual como en un duelo será menester anular y emascular al contrincante para destacarse. Este individualismo callejero será precisamente el que impedirá identificarse como un nosotros más amplio para reivindicar una humanidad frente a los Otros que desde el poder oficial ignoran o incluso exhortan a eliminarles.

En todo caso, en el movimiento del hip hop los jóvenes encuentran un espacio donde confrontar y debatir sobre la violencia vivida, y de allí la profusión de la confrontación entre el rap conciencia y el rap malandro. El rap es el recurso que permite debatir también proyectos identitarios y cómo se posicionan frente al escenario de

vida: las implicaciones y sentidos de ser hombre joven en el contexto del barrio. La discusión entonces no se limita a qué tipo de letras deberían cantar, sino también sobre qué tipo de vidas deben conducir. El debate sobre el lugar que ocupa la violencia en esas letras es también un debate sobre a qué marcos discursivos recurrir para conducir, evaluar y forjar la propia vida. Como mencionamos, la violencia y el discurso “guerrero” están entre las opciones dentro de varias que se debaten a través de las líricas, lo que revela la heterogeneidad de la vivencia implicada en el ser joven, varón, moreno y de sector popular. En este sentido, las entrevistas con los jóvenes han permitido evidenciar cómo la contraposición de discursos intenta resistirse a los discursos estigmatizadores y excluyentes, al mismo tiempo que incorporan nuevas tensiones y dilemas, siendo la violencia uno de los más salientes.

Estas luchas discursivas permiten constatar igualmente la complejidad entre los varones con respecto a su posición frente al recurso a la violencia. En este sentido, el rap es el recurso fuertemente reflexivo que les permite tomar distancia frente a las identidades masculinas hegemónicas que se vislumbran para algunos en el barrio. Ante un contexto excluyente que los priva de opciones para construir un sentido personal de dignidad personal, al punto que los deshumaniza, el hip hop aparece como un medio para reclamar esta situación. Pero además aparece como un vehículo para construir un imaginario valorativo alternativo. Esas alternativas se inscriben en marcos discursivos que entran a debatir entre sí, y la violencia ha sido quizás el eje más complejo de esos debates. Es evidente que el hip hop ofrece una oportunidad privilegiada para poner en palabras y en consecuencia problematizar estos dilemas, así como ofrecer espacio para que los jóvenes reflexionen sobre sus proyectos identitarios.

BIBLIOGRAFÍA

AUSTIN, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.

- BAJOIT, G. (2003). *Todo cambia. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.
- BAJTÍN, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI [1953].
- BARKER, G. (2005). *Dying to be Men. Youth Masculinity and Social Exclusion*. Londres: Routledge.
- BASU, D. Y. (2006). *The Vinyl Ain't Final: hip hop and the Globalisation of Black Popular Culture*. Londres: Pluto Press.
- BENNETT, A. (1999). "Rappin' on the Tyne: White hip hop culture in Northeast England – an Ethnographic Study". *The Sociological Review* 47: 1-24.
- BOURGOIS, P. (1995). *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Nueva York: Cambridge University Press.
- BRICEÑO-LEÓN, R., y V. Zubillaga (2002). "Violence and Globalisation in Latin America". *Current Sociology* vol. 50, núm. 1.
- BUTLER, J. (2009). *Vida Precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CLAY, A. (2003). "Keepin' it Real: Black youth, hip hop culture and Black Identity". *American Behavioral Scientist* 46: 1346-1358.
- CONNELL, R. (1987). *Gender and Power*. Londres: Polity Press.
- DAMATTA, R. (2002). *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DEMAZIÈRE, D. y. (1997). *Analyser les entretiens biographiques, L'exemple de récits d'insertion*. París: Editions Nathan.
- DOWDNEY, L. (2005). "Ni guerra ni paz. Comparaciones internacionales de niños y jóvenes en la violencia armada organizada". Consultado en Internet: <http://www.coav.org.br/>.
- DUBAR, C. (2000). *La Socialisation*. París: Armand Colin.
- DUBET, F. (1994). *Sociologie de l'expérience*. París: Du Seuil.

- GILL, R. (2000). "Discourse Analysis". En *Qualitative Researching with Text, Image and Sound. A Practical Handbook*, compilado por A. G. Bauer Martin. Londres: Sage Publications LTD.
- GILMORE, D. (1990). "Commodity, Comity, Community: Male Exchange in Rural Andalucía". *Ethnology* 30 (1).
- GRISWOLD, W. (1987). "A Methodological Framework for the Sociology of Culture". *Sociological Methodology*.
- GUTTMAN, M. (1999). "Las fronteras corporales de género: las mujeres en la negociación de la masculinidad". En *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, compilado por VV.AA. Santa Fe de Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES).
- HUIZINGA, Johan (1955). *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*. Boston: The Beacon Press.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE) (2010): *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción de Seguridad Ciudadana 2009*. Caracas: INE.
- LAMONT, M. (2002). *Symbolic Boundaries and Status*. Boston: Blackwell Publishers.
- MESSERSCHMIDT, J. (1993). *Masculinities and Crime*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- PROGRAMA VENEZOLANO DE EDUCACIÓN-ACCIÓN EN DERECHOS HUMANOS (Provea). (2008). *Situación de los derechos humanos. Informe anual, octubre 2007/septiembre 2008*. Caracas: Provea.
- PROGRAMA VENEZOLANO DE EDUCACIÓN-ACCIÓN EN DERECHOS HUMANOS (Provea) (2009). *Situación de los derechos humanos. Informe anual, octubre 2008/septiembre 2009*. Caracas: Provea.
- PROGRAMA VENEZOLANO DE EDUCACIÓN-ACCIÓN EN DERECHOS HUMANOS (Provea) (2010). *Situación de los derechos humanos. Informe anual, octubre 2009/septiembre 2010*. Caracas: Provea.
- RAMÍREZ, Rafael (1999). *What It Means to Be a Man*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- SALAS, Y. (2000). "Imaginario y narrativas de la violencia carcelaria". En *Ciudadanías del miedo*, compilado por S. Rotker. Caracas: Nueva Sociedad.
- SALAZAR, A. (1998). "Violencias juveniles: ¿contraculturas o hegemonía de la cultura emergente?" En *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, compilado por H. J. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- SILVA, C. (2006). "Sobre el registro emergente". Caracas: mimeo.
- SPRADLEY, J. (1980). *Participant Observation*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- STAPLETON, K. (1998). "From the Margins to the Mainstream: The Political Power of hip hop". *Media, Culture & Society* 20: 219-234.
- SWIDLER, Ann (1995), "Cultural Power and Social Movements". En *Social Movements and Culture*, compilado por Hank Johnston y Bert Klandermands. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TOERIEN, M., y K. Durrheim (2001). "Power Through Knowledge: Ignorance and the 'Real Man'". *Feminism & Psychology* 11(1).
- WEST, C. y Zimmerman, D. (1987). "Doing Gender". *Gender and Society* 1(2).
- WETHERELL M., y N. Edley (1999). "Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho-Discursive Practices". *Feminism & Psychology* 9 (3).
- WIEVIORKA, M. (2004). *La violence*. París: Editions Balland.
- ZALUAR, Alba (1997). "Violence Related to Illegal Drugs, 'Easy Money' and Justice in Brazil: 1980-1995". Discussion Paper núm. 35, Management of Social Transformations (MOST), UNESCO.
- ZUBILLAGA, Verónica (2005). "La carrera moral del hombre de respeto y armas. Historias de vida de jóvenes y violencia en Caracas". *Revista Venezolana de Psicología Clínica Comunitaria*, núm. 5.

- ZUBILLAGA, V. (2007). “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*.
- ZUBILLAGA, V. (2008). “En búsqueda de salidas a la violencia. Análisis de experiencias de reconversión de hombres jóvenes de vida violenta en Caracas”. *Revista Mexicana de Sociología* 4.
- ZUBILLAGA, Verónica, y Roberto Briceño-León (2001). “Exclusión, masculinidad y respeto. Algunas claves para entender la violencia entre adolescentes en barrios”. *Nueva Sociedad* núm. 173 (mayo-junio).
- ZUBILLAGA, V., y María Teresa García Ponte (2012). “Líricas que denuncian el malestar: el rap de los jóvenes varones de barrios populares de Caracas”. En *El nuevo malestar en la cultura*, coordinado por Hugo José Suárez, Verónica Zubillaga y Guy Bajoit. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

*III. La protesta organizada
como estrategia de sentido*

Capítulo 13

Los trabajadores que no existen. Estrategias de resistencia y emancipación

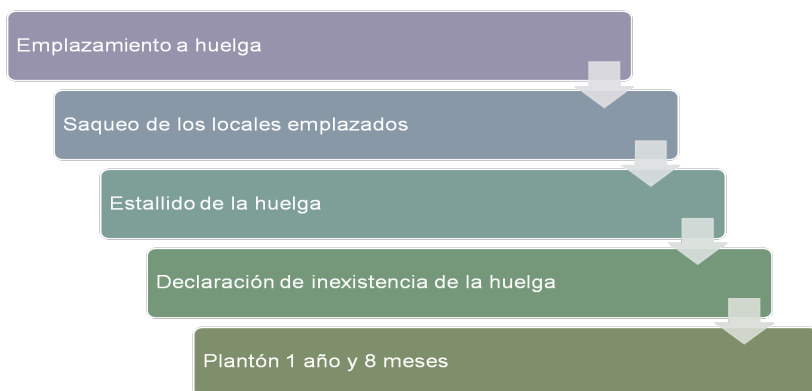
TANIA E. TURNER SEN
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

En este artículo describo un proceso de transformación, a partir de los consensos, que lleva de trasfondo fundamental una idea de colectividad e igualdad. Presentaré el caso de un grupo de trabajadoras y trabajadores de cafeterías en el sur de la ciudad, quienes estallaron una huelga, mantuvieron un plantón durante un año y ocho meses, y finalmente construyeron una cooperativa que funciona hasta la fecha.

El artículo se divide en tres partes que describen tres procesos imbricados, de acuerdo con la construcción de una identidad de clase, la construcción de una identidad colectiva y, finalmente, la construcción de un proyecto común.

En 2007, un grupo de meseros y meseras de cafeterías “de comercio justo” emplazan a huelga. Tras el emplazamiento, los patrones, de manera ilegal, irrumpen una madrugada en los locales de las cafeterías y se llevan todos los bienes del negocio. Pasados unos días del estallido de la huelga, el dueño del local (que no era el patrón), entra a escondidas al local y coloca unos letreros que indicaban las palabras “se renta”. Luego, inicia un proceso legal para declarar la inexistencia de la huelga, en el que se desconoce a los trabajado-

res y trabajadoras, argumentando que había concluido su contrato con los patrones antes de los conflictos y que, incluso, ya hasta se había puesto el local en renta; que la gente que estaba allí no había trabajado en ese local.



¿Por qué la autoridad legal aceptó una demanda de inexistencia venida de un tercero y, no solo eso, declaró la inexistencia de la huelga, atentando contra el mismo derecho de huelga? ¿Por qué el dueño decide aliarse al patrón sin preguntar o negociar con los trabajadores? Estas dos preguntas son interesantes y me parece que tienen que ver con la hegemonía y con una reproducción ideológica que *a priori* coloca a la gente en una clase social: “los de arriba o los de abajo”. Esta razón ideológica es tan fuerte que lleva a los que se identifican con un lado u otro a defender, digámoslo así, a su lado sin preguntas. Es decir, se da por hecho que “los otros” están mal, son delincuentes u oportunistas.

Sin embargo, en este artículo no reflexionaré sobre la ideología y la polarización que ésta genera. Quiero reflexionar sobre el hecho desde los sujetos que vivieron este proceso y cómo buscaron encontrar sentido a los acontecimientos que les presentaban la incertidumbre de su acción en contra de la del sistema laboral en México. Las preguntas que guiarán, entonces, este artículo serán si nuestros actores no creían en las instituciones y las mismas les acababan de ratificar su desconfianza; si el dueño del local ya había iniciado agresiones contra ellos; si el patrón ya había desaparecido

—sin presentarse incluso a las audiencias— llevándose los bienes de los negocios, ¿por qué siguen un amparo en contra de la inexistencia de la huelga y, en lo que se resuelve, pasan año y medio manteniendo un plantón afuera del local?

Intentaré responder a estas tres preguntas a partir de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, misma que, desde mi punto de vista, tiene la capacidad de explicar (y así, creo, es como más se ha utilizado) fenómenos sociales a gran escala, pero también procesos como el que describo que, por ser tan pequeños, permiten justamente observar a profundidad y con detalle cada una de las acciones de los actores involucrados, sus argumentaciones, legitimaciones, justificaciones y validaciones.

Explicaré tres momentos en el proceso que tienen que ver con la incertidumbre y la búsqueda de sentido de los actores involucrados.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD DE CLASE

Los conflictos en Cafetlán, que así se llamaba el café, comenzaron cuando los patrones, que habían iniciado solo con el local de Tlalpan, deciden ampliarse. Abren dos sucursales más sin un buen estudio de mercado. Las sucursales no generan recursos, sino pérdidas, y los patrones culpan a los trabajadores del fracaso, no a sus decisiones. Deciden cerrar uno de los cafés y despedir a muchos de los trabajadores contratados. Así, buscan generar consenso entre los trabajadores más “antiguos” sobre la necesidad del despido de “los más flojos”.

La patrona argumenta y justifica las decisiones del cierre de la sucursal, con las consecuencias de la decisión tomada, pero lo que no esperaba es que los trabajadores acusados, por su parte, también argumentaran sobre sus condiciones laborales.

En la teoría habermasiana, la validez se otorga por conexiones de sentido en el intercambio de información. Implica el consenso sobre contenidos proposicionales y expectativas recíprocas de conducta; es decir, en las normas. Para el sujeto, las normas justificadas son aquellas que pueden ser sostenidas en el discurso. El hablante tiene

que contar con legitimidad. En este sentido, los argumentos de los trabajadores contaban con mayor aceptación por parte de los otros trabajadores; no así las justificaciones patronales, pues la patrona ni siquiera contaba con legitimidad.

Lo que resultó de todo esto fue que, a partir de la reflexión, meseros y meseras comenzaron la construcción de una identidad de clase: buscaban el reconocimiento como “trabajadores asalariados”.

La consolidación de esta identidad en cada uno de los sujetos fue ratificada, curiosamente, por las propias acciones del patrón pues, en un momento posterior, buscaron hacerlos firmar un documento en el que ellos se reconocían a sí mismos como “becarios”, no como “trabajadores”. Esto, por supuesto, acabó con la legitimidad (si es que hubo) de los patrones y consolidó la resistencia en la lucha por una identidad de clase entre los trabajadores.

Si bien es cierto que se imposibilitó la acción comunicativa entre trabajadores y patrones, pues se radicalizaron las oposiciones, abriendo paso a los juicios intersubjetivos e ideológicos por ambas partes, el proceso de los trabajadores entre sí iba cumpliendo todas las normas de validez en el discurso.



LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD COLECTIVA

Al mismo tiempo que los sujetos construían su identidad como “trabajadores” —no que no lo fueran antes, sino que abstraen su

condición y la racionalizan—, también inician la construcción de una identidad colectiva.

El mundo subjetivo, en tanto las formas comunes de personalidad entre los agentes, fue un apoyo para la construcción de la identidad social que ellos mismos llamaron “Colectivo de trabajadores y trabajadoras de Cafetlán (posteriormente, con el agregado ‘en huelga’)”. Cada una de las acciones que se consensuaron y desarrollaron, debido a que eran congruentes con las personalidades y expectativas individuales y colectivas, siguieron un principio de veracidad.

Como primer propósito, tras la argumentación y exposición de las diferencias en las condiciones de trabajo, buscaron lograr la firma de un contrato colectivo de trabajo. Ya en este momento, el consenso los lleva a la construcción de una identidad como “Colectivo de trabajadores y trabajadoras de Cafetlán”:



Las coincidencias eran que sí queríamos ser un Colectivo de trabajadores asalariados, que queríamos igual trabajo-igual salario, que teníamos condiciones diferentes y que queríamos igualarlas: mantener las buenas y mejorar las malas.

Los trabajadores afirmaron en las entrevistas que ellos buscaban el mejoramiento de las condiciones laborales; incluso, en un principio no pedían un contrato legal, sino seguridades laborales, claridad en derechos y obligaciones por ambas partes: “Estábamos pidiendo que quedaran por escrito derechos y obligaciones y que hubiera como un reglamento, que se dijeran las condiciones para trabajar aquí, aunque fueran diferentes en cada centro... queríamos negociar”.

Patrones y trabajadores no pudieron encontrar, o expresar de modo que la contraparte entendiera, los objetivos comunes para llegar a los consensos. La postura de los patrones desde el inicio fue de control y negación, de rechazo ante la organización de los trabajadores, y esto tiene que ver con prejuicios que no tienen nada que ver con el pensamiento analítico y reflexivo que requiere la acción comunicativa.

Nuevamente, las negativas patronales de reconocimiento de su identidad como trabajadores y como colectivo, los consolida y cohesiona, pues ante el rechazo, el grupo busca legitimidad y aceptación a mayor escala. ¿Qué hacen? Se sindicalizan.

El sentido que ellos otorgan a esta decisión, digamos el sentido mentado, tiene que ver con la misma desconfianza que le tienen a la legalidad de las instituciones. Pues, como ellos dijeron, las dos posibilidades que se abrieron eran el boicot o la sindicalización, una ilegal y la otra legal:

Era meterse en cuestiones ilegales y eso sí nos iba a romper como colectivo [...]. Yo misma, por más desconfianza que tenga en la ley yo no quiero ser objetivo de la ley, o sea de persecución legal. Entonces, si hago algo ilegal me va a perseguir la ley, y tan no creo en la ley, que no quiero que me persiga [...]. La única opción legal que hay para demandar derechos laborales es sindicalizarse y acudir a las instancias (L).

Sin embargo, en su sentido subyacente, la sindicalización parecería tener que ver con esta búsqueda de reconocimiento de la identidad, como trabajadores y colectivo; es decir, se escala el nivel de reconocimiento: si los patrones no lo hacen, lo hace una instancia laboral, aunque ellos mismos no crean en que este reconocimiento “oficial” sea suficiente.

Todo lo que viene después —es decir, el emplazamiento y estallido de la huelga, como uno de los factores determinantes— tiene que ver, siguiendo la lógica de la acción comunicativa, con la legitimidad de los trabajadores ante sí mismos: “Vi que decir que no... le iba a quitar un chingo de sustento a todas mis convicciones. ‘Yo luego por qué lucho, si cuando lucho por lo que sí me toca y afecta directamente, no lucho’. No vi razones para no seguir, un asunto de congruencia incluso” (L).

Lo que vemos es un proceso donde siempre está presente la incertidumbre. Ante ésta, se construye el sentido a partir de la resistencia de los trabajadores a lo que el sistema les está ofreciendo como alternativa, todo a partir del consenso entre ellos y ellas, de la reflexión colectiva.

Ante el rechazo de la identidad de trabajadores, la formación del colectivo; ante el rechazo al contrato colectivo, la sindicalización; ante las negativas y descalificaciones, el emplazamiento; ante la huida patronal, la huelga; ante la huelga y la incertidumbre de la misma, la construcción de una cooperativa.

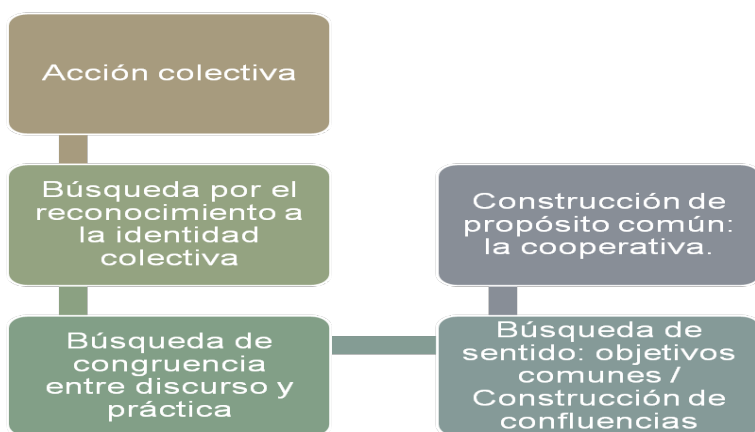
LA CONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO, UN PROPÓSITO COMÚN: LA COOPERATIVA

Finalmente, el mantenimiento del plantón día y noche por casi dos años es una de las mayores incógnitas en este proceso. ¿Por qué?

Parece que los argumentos expuestos fueron suficientes para mantenerse firmes en el plantón por tanto tiempo, pues el proceso que iniciaron en la lucha por el reconocimiento de su identidad como trabajadores los llevó a mirar objetivos comunes más allá de una relación mercantil; es decir, la misma reflexión colectiva los llevó a una especie de des-enajenación del trabajo y de la forma de mirarse a sí mismos. La persecución de estos objetivos, el logro de los mismos, se convirtió en algo mucho más importante que la obtención de un contrato de trabajo —que es muy importante— y adquirió una dimensión que los llevaba a su propia identidad y la congruencia entre el discurso hablado y la praxis:

El primer objetivo fue mejorar nuestras condiciones de trabajo y mantener las buenas. Lo perdimos cuando nos mandaron a la chingada, y establecimos otro, que fue reconstruir nuestra fuente de trabajo. Siempre hemos trabajado con las posibilidades y capacidades que tenemos [...]. La claridad del objetivo común hace que la comunidad sea real porque, además, el objetivo es algo que está absolutamente vinculado con nuestras necesidades de vida.

La duración del plantón fue importante en la consolidación real del colectivo. La práctica real de la resistencia en el mantenimiento del plantón llevó al conocimiento y reconocimiento de sí mismos y de los otros. Por el objetivo común, las diferencias tenían que ser salvadas y los conflictos, superados. Cada día que pasaban, cada guardia nocturna con la lluvia, el frío, la falta de dinero, las enfermedades y el hambre, los solidarizaban más y hacían que cobrara más fuerza un propósito. Tenían que construir un sentido, y éste fue la creación de una cooperativa.



Siguiendo a Sergio Tischler (2004), “Lo colectivo es una acción que traspasa y hace estallar la forma aparente de la objetividad social, plasmada como un mundo separado y autónomo que somete a los seres humanos a su lógica”.

El momento de la acción colectiva hace emerger la noción de clase y con ella la posibilidad del trabajo como autodeterminación. Es a través de esta acción que se condensa la resistencia al trabajo que solo puede existir como trabajo asalariado.

El estudio de caso muestra la resistencia de los trabajadores a ver el trabajo como un simple medio de obtención de recursos económicos, lo que lo hace atípico y, por tanto, emblemático. Ilustra un proceso donde el lenguaje no fue suplido por medios ajenos al mundo de la vida, como el dinero y el poder. Es en este sentido que nos cuestionamos sobre la eficacia de un proceso como el descrito, que resiste a la colonización del mundo de la vida por parte del

sistema, para provocar perturbaciones reales que lleven a una crisis y, por tanto, a un aprendizaje y cambio, o bien a la disolución del sistema mismo.

Si bien es cierto que el proceso vivido por los agentes de nuestro estudio de caso no generó siquiera una perturbación sistémica y que las estructuras fundamentales desde la perspectiva del sistema no tuvieron que modificarse en lo más mínimo; la perspectiva desde el mundo de la vida nos muestra una transformación importante en la conciencia práctica de los actores.

Más allá de ilustrar un heroísmo romántico por parte de los trabajadores, pretendimos en este estudio describir un proceso de transformación a partir de los consensos, que lleva de trasfondo fundamental una idea de colectividad e igualdad.

Entiendo la emancipación en Habermas como una transición de la falsa conciencia, que priva de libertad, hacia una conciencia reflexiva que no se auto-impone restricciones, sino que se mantiene abierta en el aprendizaje. Si el mecanismo fundamental de la evolución social, como dice Habermas, es no-poder-dejar-de-aprender, el análisis de este tipo de procesos es fundamental para aprehender formas alternativas de reproducción económica, cultural y social. El desarrollo sociocultural se debe explicar no en el aprendizaje, sino en la falta de él.

En estos tiempos, vemos surgir grupos políticos, ecológicos, de género, interculturales, las así llamadas tribus urbanas con su infinidad de subgrupos, como también las bandas y pandillas que tienen en común solo un interés por la violencia como proyección de la marginación. Estos grupos se caracterizan, en general, por provocar un interés transitorio, sea por estratos sociales, de edad o género; por lo que los individuos se tornan en camaleones que ora toman una identidad de lucha, ora una de grupo, siendo éstas cambiantes y a veces hasta contradictorias por el mismo aplastamiento desde el sistema.

Sin embargo, las mismas amenazas al mundo-de-vida de los individuos pueden generar nuevas formas de aprendizaje que, a través de la auto-reflexión crítica, encuentren nuevos modos de construir espacios de autodeterminación y formas de emancipación. Las nuevas luchas universales por los derechos humanos, de la mujer,

ecológicos, de salud y laborales se pueden convertir en la nueva praxis si, uniendo esfuerzos, logran legitimar su discurso y ampliar la base social que las sostiene. El mismo aplastamiento del mundo-de-vida, al generar crisis de identidad, vierte la semilla del rechazo y, con eso, alimenta las oposiciones que hacen posible que el pensamiento utópico, total y relativo, siga siendo posible.

BIBLIOGRAFÍA

HABERMAS, Jürgen (2005). *Teoría de la acción comunicativa*. México: Santillana.

TISCHLER, Sergio (2004). “La crisis del canon clásico de la forma de clase y los movimientos sociales en América Latina”. En *Clase = lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*, compilado por John Holloway. Buenos Aires: Herramienta-ISCH-BUAP.

Capítulo 14

Compromiso y fe / reflexión a propósito de las comunidades eclesiales de base en la colonia El Ajusco (México, D. F.)¹

HUGO JOSÉ SUÁREZ
Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

INTRODUCCIÓN

Las lógicas de acción y su sentido han sido una preocupación de la sociología desde el inicio de la disciplina; diversos autores se han concentrado en su estudio poniendo el acento en múltiples aspectos. En este texto se busca comprender por qué se movilizan los actores en la vida cotidiana “y a partir de qué organizan la coherencia de sus prácticas”. Globalmente se quiere comprender “los modelos que sustentan las prácticas y que están en el origen del sentido de donde viene una exaltación afectiva individual o colectiva” (Remy, *et al.*, 1991: 9-10).

Esta perspectiva conceptual conduce a concebir la acción como el resultado de sistemas cognitivos o, como diría Remy, de un “mito

¹ El presente documento forma parte del proyecto de investigación llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, financiado por PAPIIT IN 306909-3 con el nombre *Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco*. Una primera versión se encuentra disponible en Internet en la colección “Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo”, coordinado por Pablo González Casanova.

interiorizado de donde deriva, para el locutor, un repertorio de referentes para su vida cotidiana que le da una capacidad de interpretación y táctica” (2008: 59). Se trata de encontrar las estructuras simbólicas de los agentes sociales, que son las que les dan pautas para la acción y los conducen a la administración de la energía psíquica para dirigir su vida en una u otra dirección (Suárez, 2008). En suma, se busca esbozar el modelo cultural subyacente que estructura la percepción y orienta el orden actorial (Hiernaux, 1995: 114).

Para llevar a cabo esta tarea, se examinará el modelo sociopolítico de animadores de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de la parroquia de la Resurrección de la Colonia El Ajusco en el Distrito Federal. Para ello, en el transcurso del 2009 se realizó una decena de entrevistas en profundidad a animadores de comunidades en El Ajusco con varios años de participación en ellas. Con los materiales transcritos íntegramente, se aplicó el método de análisis estructural de contenido (Hiernaux, 1977 y 1995; Suárez, 2008) para “hacer salir” los principales elementos que componen el modelo sociopolítico de la relación con lo sagrado.²

Dicha colonia se encuentra al sur de la delegación Coyoacán. Su extensión es de 207.57 hectáreas (más de dos kilómetros cuadrados). Se pobló en el transcurso de la década de 1960 con la llegada de migrantes del interior —particularmente Michoacán— seducidos por las promesas de la inserción laboral (Alonso, 1980). Desde sus inicios, una de sus características fue que la población tuvo que regularizar la tenencia de la tierra, lo que imprimió un dinamismo social importante, generando organizaciones de colonos y relación con las autoridades (Azuela, 1999: 101-102). Asimismo, tempranamente surgieron las demandas por servicios, centros educativos, calles, luz, alcantarillado, y condiciones urbanas básicas. De acuerdo con datos del INEGI, la colonia Ajusco contaba con 29 388 habitantes

² Hay que recordar que el análisis estructural funciona a partir de los principios de asociación y oposición en el surgimiento del sentido, lo que viene de la semántica estructural de Greimas (1995) y que fue re-trabajado por Jean Pierre Hiernaux (1977, 2009). Se analizan los materiales buscando en ellos los principales ejes semánticos dicotómicos y se construyen estructuras de sentido. La combinación de los códigos y su articulación global enseñan un modelo cultural que responde al grupo en cuestión, en este caso, los animadores de CEB.

en el 2000 (INEGI, 2000). Se la considera como “colonia popular de densidad media, en proceso de consolidación”, entendiendo por ello zonas que “no cuentan con una urbanización completa y sus viviendas presentan diferentes tramos de terminación” (Suárez, 2000: 394).³

En términos religiosos, una característica de la zona es la pluralidad. El relativamente pequeño territorio cuenta con dos parroquias católicas, dos capillas, dos iglesias protestantes, cuatro pentecostales, dos iglesias bíblicas no evangélicas, dos tiendas de santería, una tienda de culto a la Santa Muerte y numerosas expresiones de religiosidad popular. Los domingos suceden alrededor de 14 misas católicas y 13 celebraciones de otros cultos; en total participan más de 5 000 personas en diferentes eventos (Suárez, 2010).

La parroquia de la Resurrección se instaló a inicios de la década de 1970 cuando el activismo social de la zona era importante, por lo que acompañó los procesos de regularización, gestión de servicios públicos educativos y movilizaciones del barrio. La responsabilidad de su administración fue otorgada a la Compañía de Jesús, y su acción pastoral estuvo vinculada con la teología de la liberación y el consecuente impulso de CEB. En la actualidad, ésta es la empresa religiosa más importante de la zona. Entre sus líneas pastorales, uno de los pilares fundamentales son las CEB, que son alrededor de cuarenta divididas en tres sectores con una participación estimada de 300 personas. Las CEB se reúnen semanalmente en una casa particular; en el encuentro se sigue un protocolo de reflexión elaborado por un equipo responsable con los contenidos específicos de la semana, siguiendo el método de “ver, juzgar actuar”. Los coordinadores tienen una reunión semanal y una mensual, además de encuentros regulares en el transcurso del año, y están vinculados a la pastoral nacional e internacional de comunidades. Semanalmente se publica el boletín *La voz de los pedregales*, que contiene el tema de la semana y las informaciones parroquiales (Suárez, 2010).

³ Una panorámica más completa de la colonia El Ajusco se encuentra en Suárez, 2012.

Hay que recordar que las CEB se inscriben en la corriente llamada Teología de la Liberación, que Michal Lowy sintetiza con los siguientes principios básicos:

1. La lucha contra la idolatría (no contra el ateísmo) como principal enemigo de la religión.
2. La liberación histórica como anticipación de la salvación final en Cristo, el Reino de Dios.
3. La crítica de que la teología dualista tradicional es el producto de la filosofía griega platónica, y no de la tradición bíblica, en la que la historia humana y divina son distintas pero inseparables.
4. Una nueva lectura de la Biblia, con atención al Éxodo, considerado como paradigma de la lucha por la liberación de un pueblo esclavizado.
5. Una aguda denuncia moral y social del capitalismo como pecado estructural.
6. El recurso al marxismo como instrumento social-analítico.
7. El desarrollo de comunidades cristianas de base entre los pobres como una nueva forma de Iglesia y alternativa a la vida individualista del capitalismo (Lowy, 1996: 35).

En el caso mexicano, la Teología de la Liberación tuvo un impacto. A partir de la década de 1960, al calor de acontecimientos internacionales y nacionales como la matanza del 68, voces e instituciones empiezan a impulsar una nueva forma de ser iglesia. Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, se convierte en una voz de primera importancia y su diócesis uno de los bastiones de esta orientación teológica-pastoral. Este obispo proclamará la transformación de la sociedad hacia un “socialismo democrático” y criticará el “sistema capitalista, individualista y materialista” con argumentos religiosos. (Concha *et al.*, 1986: 97). A la vez, personajes como Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas, promueven la reflexión de la política desde la fe; instancias como el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos), dirigido por el laico católico José

Álvarez-Icaza, se convierten en espacios de reflexión y difusión (López, 2009). Entre finales de los sesenta y el transcurso de los setenta, se realizan múltiples eventos político-religiosos, encuentros, documentos, desplegados, que irían dando forma al cristianismo de liberación mexicano con sus varios rostros.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en México surgen en este contexto, precisamente a principios de la década de 1970. Se trata de pequeños grupos de cristianos de base que en distintos lugares del país empiezan una reflexión sobre su fe y la situación política y social. En su proceso de evolución, para mediados de la década ya se tienen algunas regiones del país con comunidades, y el contenido de su reflexión adquiere cada vez más un sello político: “la reflexión teológica se centra en el seguimiento histórico de Jesús de Nazaret y en el compromiso político de Jesús” (Concha *et al.*, 1986: 241). Antes de entrar la década de 1980, las CEB ya son un cuerpo nacional que organiza encuentros, publicaciones, reflexiones teológicas, vínculos internacionales, y, lo más importante, cientos de creyentes que participan tanto en el campo como en la ciudad. Algunas CEB colaboran con movimientos magisteriales, luchas urbanas, movimientos campesinos, obreros y políticos (Concha *et al.*, 1986: 233-267).

En las dos décadas posteriores, los acontecimientos políticos fueron dibujando una nueva experiencia de las CEB. En la década de 1980, los eventos de Centro América, y particularmente de El Salvador, generarán una serie de impactos en México, que se responderán con acciones de solidaridad. Más tarde, eventos como el levantamiento zapatista de 1994 volvieron a poner el tema de la política y la religión en el centro del debate, y el obispo Samuel Ruiz, con toda su propuesta pastoral, se convirtió en una de las figuras político-religiosas más importantes de la época.

En la actualidad, a pesar de la embestida de Vaticano contra la Teología de la Liberación (que cerró centros de reflexión teológica, calló a sacerdotes, promovió el ascenso de obispos conservadores, etc.), las CEB, aunque son una experiencia minoritaria al interior de la iglesia católica, siguen teniendo relevancia. Sus encuentros nacionales reúnen a animadores de distintos lugares del país, quienes a su vez participan en eventos internacionales. El cuerpo de publica-

ciones teológicas, de redes de acción social y política, de miembros participantes hace que, en algunas parroquias que las promueven en sus líneas pastorales, las CEB sean una forma dinámica de vivir la fe. Tal es el caso de la iglesia La Resurrección de la colonia El Ajusco, que analizaremos a continuación.

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN EL AJUSCO. UN MODELO DE RELIGIOSIDAD SOCIOPOLÍTICA

Como se ha señalado, lo que sigue es el resultado de entrevistas en profundidad a coordinadores de comunidades eclesiales en la parroquia La Resurrección que tienen una larga trayectoria animando esta opción pastoral. Un primer elemento que hay que destacar es que, en el origen, su formación religiosa proviene del catolicismo tradicional, por lo que sus miembros vivieron una conversión hacia una nueva forma de creer. La categoría “antes vs. ahora-después” opera como un partearguas de dos experiencias religiosas distintas.

Quando iba a la secundaria me iba una hora antes para pasar a misa antes de entrar a clases, yo era súper, súper tradicional, todos los días en el colegio iba a comulgar a la capilla. Cuando mi mamá me mostró las CEB, para mí fue un quiebre. Yo toda piadosa rezaba los himnos y todas las cosas de la iglesia como yo la entendía, y no comprendía aquello de una misa en la calle, o esos cantos, y decía “qué es eso, cómo crees que voy a cantar eso” (Ent. 1).⁴

Desde la participación en CEB, como veremos en detalle más adelante, sucede una reconfiguración de distintos elementos de la vida religiosa. En lo teológico, se conoce otra manera de entender a Dios: “Uno viene con otra mentalidad y aquí me doy cuenta que Dios es muy bondadoso, que te perdona todo” (Ent. 2), “el Dios que conozco ahora es diferente al de antes” (Ent. 3). En la práctica eclesial se construye otro tipo de vínculo: “antes me acordaba de Dios solo cuando tenía un problema, ahora mi contacto es constante.

⁴ Para guardar el anonimato de los entrevistados, cada referencia se pondrá al lado la palabra “Ent.” y el número de entrevista.

Antes nada más iba a misa, pero cuando empecé a participar en comunidades ya era otra cosa” (Ent. 2). En lo espiritual, la sensación es distinta: “Antes a lo mejor sí sabía de Dios e iba a misa, pero nunca me había acercado, nunca había sentido. Desde que estoy en comunidad he sentido su presencia” (Ent. 4). En lo político sucede lo propio: “Los que hemos estado en contacto con la Teología de la Liberación, ya no podemos quedarnos cruzados de brazos sin hacer nada” (Ent. 5).

Pero además de este desplazamiento en la percepción socio-religiosa, en la comunidad se construyen nuevos lazos afectivos. Se conocen nuevos compañeros, amigos y vecinos. De alguna manera se reconstituye el lazo social que en el contexto global ha sido afectado por la urbanización, la vida la laboral y la dinámica económica.

Las CEB fueron para mí como la familia que no pude tener. Odio a la familia de mi mamá, no la soporto, y en las comunidades encontré la familia que nunca tuve, las tías, las abuelas, los primos. Desde la primera vez, podías hablar en confianza con este lenguaje de mucho cariño. Creo que fueron los primeros amigos de verdad (Ent. 1).

La comunidad es pues otra familia. Es una familia donde uno llega y se desahoga, platica sus problemas y todo lo que quiera. Nos apoyamos en todo, en lo moral o en lo económico (Ent. 4).

En nuestra comunidad hemos tratado de convivir festejando los cumpleaños, por ejemplo, y una de las compañeras de las comunidades, la última vez que le festejamos, nos dijo: “son de las pocas veces que me he sentido alegre de que me he sentido y le agradezco a Dios de estar en la comunidad porque tenía años de que nadie me festejaba mi cumpleaños, a mis hijos les decía: hijos denme un abrazo hoy es mi cumpleaños” (Ent. 6).

Las comunidades ofrecen un refugio afectivo frente a una sociedad cuyas instituciones más tradicionales están en proceso de cambio (familia, escuela, barrio), y otorga a sus miembros un nuevo ámbito de pertenencia donde la solidaridad fluye y permite construcción de otras relaciones. En ese espacio, “uno se siente parte de” (Ent. 2).

Pasemos ahora a explicar los cuatro ejes alrededor de los cuales se construye este modelo de relación con lo sagrado: ser miembro de la CEB, el proyecto socio-religioso, la percepción teológica, lo holístico.

SER DE LA CEB

Como en todo proceso de construcción de una nueva identidad, en las CEB se identifica, por un lado, los elementos que son comunes al grupo al cual se pertenece, y por otro, los elementos que diferencian de los demás (Dubar, 2002: 11).

Ser miembro de las CEB implica la articulación de una “ciudadanía consciente” con la vivencia de la fe: “el buen cristiano es el que no nada más está viendo su bienestar, sino el que se preocupa por los demás. De qué sirve ir a la iglesia si cuando uno sale le da la espalda al mundo” (Ent. 4); pero esta reflexión viene acompañada de la vida espiritual: “Aquí fue donde encontré a Dios, aquí me enamoré de Dios” (Ent. 4), “ya despertamos y ahora se aguantan, porque al Espíritu Santo no le podemos decir ‘hasta aquí llegaste’” (Ent. 5).

La consecuencia y la conciencia son elementos que constituyen esta opción que implica “formar parte de la vida política de tu entorno” (Ent. 6) y promover un camino colectivo para convertirse en actor social: “La propuesta ciudadana que queremos es impulsar una participación ciudadana informada, consciente, positiva, que se vaya creando desde su localidad; una ciudadanía que sea sujeto de su propia historia” (Ent. 8)

El modelo de CEB se desmarca de tres experiencias distintas: la iglesia tradicional, la religiosidad popular y el compromiso partidista.

La iglesia tradicional es identificada como una instancia conservadora, que se preocupa preponderantemente de la promoción de los sacramentos y los ritos, pero que descuida el aspecto social: “para que nos sirva una iglesia que solamente es sacramental, con un Cristo crucificado sin ocuparse de los demás” (Ent. 5), “mi acercamiento a la iglesia ha sido diferente, más en proyectos que en rezos” (Ent. 7), “desde niña tuve contacto fuerte con la iglesia, pero era muy fresca,

muy tradicional, no como la de acá. Mi mamá dijo en un momento ‘al diablo con la iglesia tradicional’ y empieza a conocer otro tipo de iglesia; es cuando conoce la historia de las luchas de resistencia de las colonias” (Ent. 1)

La religiosidad popular se percibe como insuficiente porque concentra su atención en la relación con las imágenes, sin considerar a las personas, además de crear dinámicas de poder nocivas a través de las mayordomías:

Una persona me pidió limosna para hacer una misa a San Judas Tadeo, y yo le dije: “bueno mire, aquí le voy a dar la limosna, pero ¿usted cree que es necesario o que San Judas Tadeo necesite de una misa? Y yo le invito mejor a que con ese dinero que junte les prepare comida a los chavos que viven por ejemplo ahí en Taxqueña, los que están ahí en el puente, eso sería mejor o más grato para Dios”. A mí me cuestiona eso, el que la gente crea pero como magia, como un amor condicionado, como una relación condicionada “si tu me das, yo te voy a hacer una misa”, “si tú me curas de esta enfermedad me voy caminando de rodillas”. No estoy de acuerdo con esa forma de creer en Dios (Ent. 6).

La relación con la divinidad que se establece, desde esta perspectiva, olvida el contacto con la realidad: “no solamente hay que estar hablando con la Virgen, eso es bueno, pero también hay que ver a tu prójimo, no se puede ser ajeno a la sociedad” (Ent. 9). “Dios no quiere sacrificios, como las personas que hacen sus promesas hincados y que llegan con las rodillas sangrando, o los que se flagelan. Dios quiere lo mejor para nosotros, que no haya miseria, que la gente no se muera de hambre” (Ent. 4).

Si bien en las CEB tienen cierta sintonía con la izquierda partidista —de hecho algunos de ellos fueron militantes—, también se marca una distancia clara, subrayando el componente espiritual que los separa: “Yo antes era muy frío, analítico, calculador, como todo intelectual que se dice comprometido [...]. Mi visión desde la izquierda me llevó a muchas frustraciones, sufrimiento, desesperación, al ver que las cosas empeoraban y no cambiaban” (Ent. 9). “Antes yo participaba en un partido político, hacía marchas, pintas y todo, pero ahora prefiero estar en la parroquia y apoyar este tipo de grupos” (Ent. 6).

Como se ve, la relación con los otros grupos está marcada por dos ejes: el del compromiso y el de la fe. Así, la opción política, si bien comparte el compromiso, no comparte la fe. La religiosidad popular y el catolicismo tradicional se ubican en la intersección de la creencia sin compromiso social. Son las CEB quienes conjugan fe y compromiso, siendo éste el rasgo que las distingue.

EL PROYECTO SOCIO-RELIGIOSO

En las CEB, la espiritualidad y lo político van de la mano, lo que se sintetiza en la frase “si no hubiera sido por mi fe, no tendría compromiso social” (Ent. 1). Es la creencia la que empuja a la acción, “nosotros decíamos que no nos podemos quedar callados, cruzados de brazos sin hacer nada frente a nuestra realidad” (Ent. 5).

El proyecto está compuesto por tres componentes: el religioso, el socio-político y el económico. En el primer aspecto, el argumento es que lo que Dios quiere para el mundo es “que vivamos bien, en armonía, que disfrutemos, que tengamos una vida plena, que empecemos a vivir felices” (Ent. 2), “Dios nos derrama sus dones y quiere que nosotros lo sepamos, que lo sintamos y que seamos felices, no quiere que suframos” (Ent. 10). Se pretende que todos vivamos en fraternidad y como hermanos, apelando al sentido de las primeras comunidades cristianas: “Lo que le agrada a Dios es que vivamos en una fraternidad verdadera con un sentido de comunidad y desde pues su mandamiento del amor” (Ent. 6).

La dimensión sociopolítica evoca una nueva sociedad con justicia y equidad:

Queremos una democracia que esté interesada en el ser humano, en la situación de los excluidos y explotados, no una democracia como un fin en sí mismo, sino con la intención de lograr mejores condiciones de vida, más justas. Para ello tenemos tres líneas de trabajo articuladas: la perspectiva de equidad de género, la ‘buena nueva’ —que es lo que dice la Biblia: tener vida en abundancia—, y desde lo local mirando lo global. (Ent. 8)

Respecto de la cuestión económica, se critica la sociedad de consumo y el capitalismo:

Vivimos en una sociedad con un estilo de vida en el cual necesitamos tener muchas cosas, obtener más de lo que realmente requerimos. Esto nos lleva a tener necesidades creadas —inclusive hasta necesidades emocionales. El estilo de vida de la sociedad de consumo no te da calidad, no hay una relación humana. Aquí debes comprar para valer, no vales por lo que eres, ¡y eres hijo de Dios!, fuiste elegido por él para venir al mundo (Ent. 6).

Dios quiere que no haya miseria, que no haya guerras, que todos vivamos como hermanos, como él nos enseñó, que todos vivamos bien, que vivamos el reino aquí (Ent. 4).

Las tres dimensiones están articuladas, y el proyecto social se entiende a la vez como el teológico, por eso se concluye: “Yo no apoyaría una causa social que no fuera de Dios. Para mí la pregunta clave siempre es si es a favor de Dios o no. Eso me ha resuelto todo cuando tengo duda de apoyar o no algo. Si está a favor de Dios, está a favor de la vida” (Ent. 1).

LA PERCEPCIÓN TEOLÓGICA

La dimensión teológica se presenta con distintas características.

Un primer desplazamiento es percibir a Dios no en los documentos sagrados a partir de la lectura de la realidad:

Ésta es nuestra realidad, esto es donde vivimos, y si no hacemos brotar nuestra fe en la esperanza de la presencia de Dios desde aquí, pues yo no sé de dónde tendrá que salir. Nuestra fe tiene que ser motivo de esperanza para cambiar esto, o para que lo podamos enfrentar (Ent. 6).

Luego de una experiencia de fe con una comunidad rural en Chiapas, un entrevistado afirma:

El Dios que yo he visto es muy humano, muy cercano y acogedor de la gente, de las mujeres. A ese Dios yo le apuesto, al que conocí en la

realidad, con la gente común, en la selva. Aunque me hablen de otro Dios muy lindo, muy bonito y muy santo, yo creo en este Dios. Por eso en las comunidades yo hablo no de un Dios que está arriba de ti, sino de un Dios que está en la realidad, en el trabajo, en la vida (Ent. 3).

Esta idea conlleva la presencia de Dios en el otro:

Mi relación con Dios es a través de mi semejante, hago oración en las mañanas y en las noches, pero en el transcurso del día trato de establecer mi relación con él a través de los demás. Si vives en el verdadero sentido de comunidad, pues no necesitas tener dinero, sino el estar con tu semejante en una situación de alegría o de tristeza, al estar con él es estar con Dios (Ent. 6).

Yo sé que si yo ofendo a mi hermano, a mi esposo o a mis hijos, al primero que estoy ofendiendo es a él y lo estoy ofendiendo porque sé que cada ser humano tiene algo de Dios dentro (Ent.3).

En las CEB entendí que Dios está en el otro (Ent. 1).

La relación con la espiritualidad también se modifica, los rezos pueden ser muy cotidianos, la comunicación no depende del lugar ni del tiempo, “puedes estar en contacto con Dios cuando quieras, en cualquier momento, en cualquier lugar, en todos lados” (Ent. 7). De hecho la oración deja de ser la repetición automática de un conjunto de frases y se construye un vínculo directo y cotidiano a través del cual el creyente se vincula con la divinidad: “he aprendido a comunicarme con Dios, a hablar, a invitarlo a que venga a mi vida, más que a rezar” (Ent. 2).

Respecto de la percepción de Jesucristo, se establece el código Jesús crucificado *vs.* liberador. El primero es aquel que sigue en la cruz, en el templo, y no se involucra en la realidad; en cambio, el segundo está presente en las luchas sociales:

Nosotros conocimos a un Jesús liberador, que es parte del pueblo, que se encuentra en el pueblo, que camina con él y que no está de acuerdo ni con las injusticias ni con todas estas cosas que nos están sucediendo (Ent. 5).

Creo en Jesús como una persona histórica con un proyecto increíble para su momento y para su tiempo, y en otras personas que le han seguido, como san Ignacio Loyola o Teresa de Calcuta por nombrar a unos. Creo en un Jesús no de rezos sino más humano, que transforma en el nivel personal, comunitario y familiar (Ent. 7).

Cristo tomó parte en la situación política de su momento, no las separó. Él luchaba por una vida justa donde todos valieran. ¿Por qué se iba con los Paganos, por qué rompió con lo establecido con las leyes de Moisés? Ésa era una estrategia política. Es más, pienso que Jesús fue el primer socialista, dio principios para el socialismo (Ent. 6).

Finalmente, la visión teológica es modificada a partir de la diferencia entre el Dios castigador que se conoció en el pasado, hacia un Dios “bondadoso, justo, todopoderoso, que nos da todo, un Dios bueno” (Ent. 10) que se descubre en las CEB. La divinidad no requiere sacrificios, sino más bien es una compañía que se siente cotidianamente: “yo sé que siempre Dios está conmigo y le pido que no permita que me suelte de su mano” (Ent. 4). Dios no está “crucificado, encerrado en un templo, como un Dios muerto, sino que ahora veo un Dios vivo” (Ent. 3):

Algunos creen que Dios es castigador, yo crecí así, pero cuando llegué a las comunidades, descubrí otras cosas, ahora sé que Dios nos ofrece la felicidad. Dios es bueno, no te juzga, no castiga, siempre está pendiente de tus necesidades. Cuando uno conoce a Dios, cambia tu vida (Ent. 2).

LO HOLÍSTICO

En el último tiempo, las CEB, al lado de la propia línea de la parroquia, han estado promoviendo una serie de actividades nuevas que imprimen un sello distinto; se trata de una visión ecológica y opciones alternativas para el tratamiento de la salud.

Con la intención de mejorar las condiciones sociales de vida, el problema ecológico y el cuidado del agua han sido planteados y se promueve una “iglesia ecológica”:

Ahora el problema más grave es el cambio climático, nos afecta a todos, tanto como los trasgénicos que nos están perjudicando nuestra alimentación. Yo les digo a mis nietos: “cuiden el agua, no la desperdicien”. Hay que cuidar el agua, la alimentación, la contaminación, ¡hay que salvar el planeta! Las mamás modernas ni siquiera hacen pañales, antes usábamos franela, ahora puro pañal desechable. Aquí en la parroquia ya no estamos usando cosas desechables, en las comunidades les decimos “no hay que comprar cosas de plástico” (Ent. 4).

Pero el vínculo con lo ecológico también conduce a una relación especial con el cuerpo, “Dios nos dio el planeta, nos dio un cuerpo sano y nosotros lo destruimos, lo descuidamos, tomamos o fumamos. Todo eso es nocivo para la salud y está en contra de lo que Dios quiere” (Ent. 4). Para su cuidado, algunos han empezado prácticas de Tai-Chi como una manera de cuidar el cuerpo y encontrar armonía, paz y tranquilidad, incluso como un encuentro con Dios.

En la misma dirección, en la parroquia algunos animadores de comunidades han recibido cursos de medicina homeopática y han abierto un consultorio donde se atiende a pacientes a precios muy accesibles. Así, esta propuesta médica es a la vez una manera de cuidar el cuerpo y el alma:

Yo aprendí homeopatía porque decía: ¿cómo es eso? Jesús dice vayan y curen enfermos, y ahora la medicina es muy cara. Fue una rebeldía. Aquí mucha gente que viene está enferma, pero la gente primero se enferma del alma, después de la mente, somatiza y por algún lado sale la enfermedad. Las personas vienen cuando su alma les está doliendo. Nosotros les decimos: “primero hay que vaciar las cosas emocionales”. Con la homeopatía se trabaja en despertar la fuerza vital que nosotros tenemos en el cuerpo, y las defensas empiezan a trabajar. Nosotros decimos que el sistema inmunológico es una fuerza vital, y cada uno tiene esa fuerza. Y con lo que sabemos de Jesús, sabemos que el espíritu a veces sostiene más que la columna vertebral. Cuando tenemos un espíritu amplio, grande, que esté trabajando bien y estamos alegres, cualquier cosa nos hace vivir y vibrar: ¡esa es la fuerza vital! Lo primero que hay que decirles a los pacientes es: tú vales, tú eres la hija de Dios, a ti te ama y te quiere sana y salva (Ent. 3).

Tanto lo homeopático como la visión ecológica y la nutrición introducen un elemento nuevo en este modelo que incorpora el problema del cuerpo y el cuidado del planeta como dimensión religiosa relacionada con todos los aspectos anteriormente esbozados. Se trata de una visión holística que pone en un mismo eje lo espiritual, lo corporal y la naturaleza.

CONCLUSIONES

La intención inicial de este capítulo ha sido, en términos globales, analizar un modelo cultural que apela a lo político y a lo religioso, lo que se hizo a través del estudio detallado de una experiencia concreta: los animadores de comunidades eclesiales de base en la colonia El Ajusco en la ciudad de México.

El modelo aquí esbozado guarda cierta relación con estudios anteriores que enfocaron su análisis en grupos similares. Así por ejemplo, el trabajo de Hiernaux y Ganty (1977), titulado *Sociología de los grupos cristianos contemporáneos*, mostraba cómo el modelo “socio-político” analizado por ellos con materiales a su disposición en la década de 1970 en Bélgica representaba una ruptura con modelos anteriores, especialmente en la contradicción elite *vs.* dominados, que busca la “restauración-restitución” de los últimos, lo que se manifestaba en la búsqueda de una “recuperación social” apoyada en la espiritualidad (Hiernaux y Ganty, 1977: 78-90). En este modelo se valoriza el combate social generando una nueva moral vinculada a las problemáticas del mundo y la búsqueda de su resolución (Hiernaux y Remy, 1978: 155).

Por su parte, el trabajo de Cristian Parker, en la década de 1980 y con datos tomados de su investigación en Chile, explicaba el “modelo crítico”, caracterizado por “luchar por la vida, la igualdad y la justicia”. Aquí el sujeto se debatía por ser la persona *vs.* el capital, y su búsqueda era una vida mejor, que se concretaba en igualdad, justicia y derechos fundamentales del hombre. Se criticaba la injusticia en la distribución de los ingresos y se promovía la lucha social y el trabajo productivo. Se valoraba el socialismo en contraposición

del capitalismo, que es el responsable del hambre, las injusticias y la miseria (Parker, 1986: 247-256).

El modelo que aquí se ha explicado retoma algunos elementos de esta tradición, pero introduce otros propios de la distancia histórica y territorial con los casos estudiados por Hiernaux y Parker (por citar algunos). El núcleo sigue siendo una perspectiva global de denuncia de injusticias sociales y búsqueda de una fraternidad de justicia y equidad que se opone al capitalismo y a la sociedad de consumo, y que en su centro tiene la experiencia religiosa como eje articulador de todo lo demás.

Los elementos que llaman la atención y que renuevan esta perspectiva son:

- i. La comunidad afectiva. Las CEB, además de su componente estrictamente religioso, conllevan la formación de nuevos lazos emotivos. En una colonia con problemas de inseguridad, pobreza, desintegración y violencia intrafamiliar, las comunidades se convierten en un espacio donde se puede recrear la solidaridad barrial o familiar, lo que tiene implicaciones tanto personales —la celebración de un cumpleaños—, como sociales —demandas políticas.
- ii. La centralidad de la experiencia de un Dios resignificado. En los momentos de mayor agresión a las CEB, la jerarquía católica promovió la idea de que éstas no eran más que células de agitación social con muy poco contenido espiritual. De acuerdo a lo estudiado, la dimensión de la fe en este modelo aparece como un factor fundamental sin el cual no se comprende su funcionamiento. De hecho, el esfuerzo por diferenciarse de las agrupaciones políticas de izquierda “muy frías y racionales” muestra que es el impulso religioso la fuente de movilización. Pero a la vez, es interesante la distancia marcada con quienes viven su fe como un intercambio condicionado —refiriéndose a la religiosidad popular— o los que creen en un Jesucristo que sigue en la cruz y en los sacramentos —en referencia al catolicismo tradicional—; para la diferenciación con cualquiera de las otras experiencias, se reafirma la unidad de la relación fe y compromiso.

- iii.* La individuación de los contenidos y formas. En un proceso global de reestructuración de las creencias y de un nuevo rol del individuo en esta tarea (Martuccelli, 2007; Bajoit, 2008; Dubet y Martuccelli, 2000), este modelo también muestra cómo son los propios creyentes los responsables de dar sentido a su fe a partir de elementos que tienen a su disposición en un mercado religioso y cultural abierto. Así, por ejemplo el grado de la importancia de la eucaristía, o la prohibición de entrar a un templo luego de no haber recibido la absolución de un sacerdote por un pecado cometido, depende de lo que el creyente decida. Esta perspectiva empata en algunas dimensiones con lo que se ha denominado como “catolicismo estratégico”, donde la libertad de la construcción del dispositivo de creencia recae preponderantemente en el individuo (Suárez, 2011).
- iv.* Lo holístico. La presencia de evocaciones a lo ecológico, la nutrición o la homeopatía, muestran la génesis de la redefinición de un universo de sentido donde sucede una interacción entre la herencia del modelo socio-religioso más tradicional, con elementos propios del discurso contemporáneo que intenta ver la experiencia humana como un todo que involucra al cuerpo, a la naturaleza y a la fe.

Pensando en una perspectiva global, lo que aquí se expulso muestra, para tomar la terminología de Bourdieu, un “estado histórico del campo” religioso en el cual este modelo interactúa. Como se ha escrito en otros textos (Suárez, 2010), el mercado religioso es extenso en la colonia, lo que exige a los agentes de la fe renovar sus ofertas y afinar sus competencias. El tránsito vivido por animadores de CEB que se involucraron sistemáticamente con la homeopatía llegando finalmente a atender un consultorio, empata con la reflexión que hacía Bourdieu para explicar algunas transformaciones sucedidas en Europa: “hay un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo”, en el cual se redefinen las competencias respecto de “la salud, la curación, la cura de los cuerpos y de las almas” (Bourdieu, 1985: 257). Así, la tradicional idea de separación cuerpo

vs. alma queda atrás, y, como se observa en los relatos, la homeopatía devuelve la posibilidad de la atención tanto del alma como del cuerpo, esto en un contexto de crítica social a la medicina alópata por sus costos, su inaccesibilidad y su ineficacia. Casi como metáfora, se puede señalar que el lugar donde opera el consultorio homeopático al interior de la casa parroquial antes era utilizado como espacio para administrar la cooperativa que se encargaba de repartir alimentos y buscar beneficios económicos para la población.

Por último, se debe subrayar que el modelo socio-religioso aquí analizado es una orientación al interior de las CEB, la más importante, pero no la única. De hecho, en el propio corpus de las entrevistas hechas se pueden observar aspectos de los otros dos modelos antagónicos: el catolicismo tradicional y la religiosidad popular. Además, ésta es una perspectiva al interior de la estrategia pastoral de la parroquia, pero si se analizara el campo religioso de la colonia, se encontrarían otras referencias importantes. La comparación de las distintas orientaciones es la que permitiría una visión más panorámica del estado del campo religioso en la colonia El Ajusco.

COMPROMISO Y FE/REFLEXIÓN A PROPÓSITO

<i>Número de entrevista</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Orientación religiosa</i>	<i>Fecha</i>
1	27 años	M	Estudiante Artes Plásticas, INBA	CEB	octubre 2010
2	40 años	F	Comerciante	CEB	octubre 2010
3	60 años (aprox.)	F	Promotora de salud	CEB	octubre 2009
4	64 años	F	Jubilada	CEB	octubre 2009
5	69 años	F	Hogar	CEB	octubre 2009
6	45 años	M	Músico/cantautor	CEB	agosto 2008
7	- -	F	- -	CEB	octubre 2009
8	66 años	F	Hogar	CEB	octubre 2009
9	72 años	M	Plomería y mantenimiento	CEB	octubre 2010
10	38 años	F	Administrador de empresas	CEB	octubre 2009
11	45 años	M	Técnico dental	CEB	octubre 2009
12	23 años	F	Activista SJ con grafiteros	CEB Jóvenes	enero 2010

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Jorge (comp.) (1980). *Lucha urbana y acumulación de capital*. México: Casa Chata.
- AZUELA, Antonio (1999). *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*. México: El Colegio de México.
- BAJOIT, Guy (2008). *El cambio social: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Madrid: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre (1985). “Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique”. En *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, coordinado por Vincent Gilbert. Ginebra: Labor et Fides.
- CONCHA, Miguel (coord.) (1986). *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*. México: IIS-UNAM.
- DUBAR, Claude (2002). *La crisis de las identidades / La interpretación de una mutación*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- DUBET, Francois, y Danilo Martuccelli (2000). *¿En qué sociedad vivimos?* Buenos Aires: Losada.
- GREIMAS, Algiras Julian (1995). *Sémantique Structurale / Recherche de la méthode*. París: PUF.
- HIERNAUX, Jean Pierre (1977). “L’Institution Culturelle. Systématisation théorique et méthodologique”. Tesis de doctorado. Lovaina la Nueva: Université catholique de Louvain.
- HIERNAUX, Jean Pierre (1995). “Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux”. En *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*. París: Armand Colin.
- HIERNAUX, Jean Pierre (2009). “El pensamiento binario. Aspectos semánticos, teóricos y empíricos”. *Cultura y representaciones* 3 (6). Disponible en: <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num6/Hiernaux.pdf>

- HIERNAUX, Jean Pierre, y Agnés Ganty (1977). *Sociologie des groupes chrétiens contemporains, systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation affective*. Lovaina la Nueva: s/e.
- HIERNAUX, Jean Pierre, y Jean Remy (1978). “‘Sociopolitical’ and ‘carismatic’ symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning”. *Social Compass* XXV /1.
- INEGI (2000). *Censo de Población y Vivienda*. México: INEGI.
- LÓPEZ, Armando (2009). “Intentamos el cambio por razones de fe. El Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos) y su opción por un cristianismo de liberación (1964-1999)”. Tesis de licenciatura en Historia. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- LOWY, Michael (1996). *The War of Gods, Religion and Politics in Latin America*. Londres: Verso.
- MARTUCCELLI, Danilo (2007). *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago de Chile: LOM.
- PARKER, Cristian (1986). *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile*. Lovaina la Nueva: Université catholique de Louvain.
- PIXLEY, Jorge y Clodovis Boff (1987). *Opção pelos Pobres*. Petrópolis: Vozes.
- REMY, Jean (2008). “Mito de la colectividad. Dialéctica del sí y de lo social”. En *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*, coordinado por Hugo José Suárez. México: UNAM / El Colegio de Michoacán.
- REMY, Jean, Liliane Voye y Emile Servais (1991). *Produire ou reproduire. Une sociologie de la vie quotidienne*, tomo 1. Bruselas: De Boeck.
- SUÁREZ, Alejandro (2000). “La situación habitacional”. En *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, coordinado por Gustavo Garza. México: Gobierno del Distrito Federal / El Colegio de México.

- SUÁREZ, Hugo José (2003). *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*. La Paz: Muela del Diablo.
- SUÁREZ, Hugo José (2010). “El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México D.F.)”. Revista *Estudios Sociales*, Nueva época, IV (6).
- SUÁREZ, Hugo José (2011). “Un catolicismo estratégico”. En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinado por Antonio Higuera. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes / RIFREM.
- SUÁREZ, Hugo José (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México: IIS-UNAM.
- SUÁREZ, Hugo José (coord.) (2008). *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*. México: UNAM / El Colegio de Michoacán.

*IV. El repliegue comunitario
como estrategia de sentido*

Capítulo 15

La construcción de lo público urbano/ desigualdad y estrategias de sentido en Culhuacán, ciudad de México

PATRICIA RAMÍREZ KURI
Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM

INTRODUCCIÓN

En ciudades como el Distrito Federal, capital del país, es aún reciente el debate en torno al espacio público como lugar referente de identidad, abierto a todos, donde se desarrollan diferentes relaciones, usos sociales y formas muy diversas de comunicación y de vida pública. En la actualidad, este debate por una parte reconoce que lo público experimenta la tendencia al debilitamiento a través de formas de fragmentación, de degradación, de abandono y de privatización, asociadas a fenómenos de riesgo y de inseguridad que enfatizan el temor de la gente a la ciudad abierta, donde pareciera imponerse la falta de certezas. Por otra, reconoce que el espacio público es un elemento fundamental en la reconstrucción de ciudades como la nuestra, donde se imponen profundas desigualdades en el acceso a recursos urbanos. En esta línea, se plantea el desafío de comprender el sentido social, cultural, urbano y económico de lo público, y de revalorizar su potencial integrador ante la conflictividad urbana que condensa.

Entendido como espacio de relación, lo público es el lugar donde se ponen en juego identificaciones y discrepancias entre individuos, grupos y actores sociales diferentes. Éstos inscriben en los lugares, discursos, prácticas sociales y valores que revelan concepciones distintas de ciudad en contextos histórico-sociales diferentes. En esta línea de reflexión, podemos entender lo público como un proceso que se construye y transforma en forma recurrente. En la actualidad, en los lugares públicos convergen fenómenos y tendencias contrapuestas, revelando no solo problemas que condensa la ciudad, sino también distintas “estrategias de sentido” que emergen en la vida cotidiana mostrando la manera como la ciudadanía asigna significados muy diversos a la experiencia urbana. Es cierto que lo público —de la calle a la plaza, la banqueta para el peatón, el parque, el café, el atrio de la iglesia, el cabildo, el centro histórico, el centro comercial, entre otros— cumple un papel activo en la valorización de los lugares referentes de identidad que integran el patrimonio urbano común. Las condiciones reales de lo público expresan marcados contrastes entre los espacios de la modernidad residencial, corporativa y comercial, y las formas de desigualdad, sub-empleo, informalidad, exclusión social, masificación, pobreza, inseguridad y violencia. A esto se agregan múltiples conflictos urbanos por el acceso a bienes públicos —el agua—, por las formas de movilidad, por el reconocimiento de las diferencias culturales, de género, etnia, política y religión.

Estas cuestiones, nos acercan a la manera como miembros diferentes de la sociedad urbana usan y se apropian de los lugares comunes; a la calidad de estos lugares y a la manera en que responden a las necesidades de la gente; a las formas de poder, de consumo y de vida pública y a las condiciones de ciudadanía que exhiben. Podemos plantear que también nos introducen a las diversas “estrategias de sentido” que la gente, busca, genera y usa para habitar, pertenecer, tener voz y ocupar un lugar en la vida urbana. Y con esto nos proponen re-pensar el derecho mismo a la ciudad que en la actualidad se incorpora al debate académico y político sobre la ciudad.

Con este enfoque, este texto reflexiona sobre lo que ocurre en el espacio público en la ciudad de México, desde los lugares donde convergen tradiciones culturales y políticas con aquellas prácticas

sociales derivadas de procesos de modernización ocurridos en el último siglo. Estos lugares, denominados pueblos urbanos en el estudio al que hace referencia este texto, representan uno de los rasgos más notables de la diversidad cultural en la capital del país y se distinguen en buena medida por ser referentes de sociedades de culturas antiguas —prehispánicas, coloniales y/o poscoloniales—; se trata de comunidades históricas con identidades culturales diferenciadas y situadas en distintas micro-regiones del espacio urbano contemporáneo de la capital (Sánchez, 2004; Álvarez, 2010; Ramírez, 2010).

En la ciudad de México, los pueblos han permanecido asentados sobre los territorios originarios, aún conservan buena parte de su estructura espacial, así como diversas formas de organización y de autorregulación: prácticas culturales, económicas, territoriales y políticas (autoridades propias, formas de representación y mecanismos de toma de decisiones). Sin embargo, las tierras agrícolas que históricamente formaron parte del territorio de los pueblos hasta el siglo XX, se incorporan al proceso de urbanización a raíz de las expropiaciones de tierras ejidales desde la década de 1950. Las expropiaciones de tierras ejidales dieron la pauta para la incorporación de los pueblos a la expansión urbana de la ciudad de México con usos predominantemente habitacionales para albergar a nuevos residentes. Estas comunidades, en la actualidad, están inscritas en la ciudad y en la vida urbana, pero diferenciados de ésta, en tensión con las dinámicas urbanizadoras y en una situación marginal en relación con las prácticas y procesos urbanos hegemónicos.

La noción de pueblo originario alude a lugares histórico-patrimoniales que han sufrido múltiples alteraciones y cambios socio-territoriales que se expresan en las actividades humanas cotidianas, funcionales y rituales, y en la morfología física y social. Entre los profundos cambios en la morfología física y social que se produjeron en los pueblos, asociados al proceso de urbanización del siglo XX, destacan esquemáticamente:

- disolución de los límites geográficos y simbólicos del lugar histórico
- procesos migratorios rural-urbanos e intra-urbanos

- modificaciones en el régimen de propiedad: expropiación de ejidos, privatizaciones y fenómenos especulativos en el mercado del suelo
- modificaciones en la estructura económica y en las actividades productivas locales
- agotamiento del paisaje rural de tierras de cultivo
- predominio de usos habitacionales para sectores populares y pobres urbanos
- surgimiento de nuevas demandas de suelo, vivienda y servicios urbanos
- políticas y acciones urbanas de infraestructura y vivienda de la ciudad hacia la micro-región y hacia el pueblo
- surgimiento de nuevas fronteras materiales, sociales y simbólicas entre barrios y colonias, y entre la micro-región y la ciudad
- acciones concertadas entre instituciones de vivienda, empresas privadas y habitantes, para la parcelación y venta de tierras, que intensifican el proceso de urbanización y la llegada de nuevos residentes
- deterioro ambiental y patrimonial
- desempleo e inseguridad
- macroproyectos urbanos

Los pueblos urbanos en la ciudad de México, y en este caso Culhuacán, son lugares emblemáticos de estos procesos de expansión urbana acelerada de la ciudad y de los efectos fragmentadores que se inscriben en el entorno construido. En éste, nos acercamos al espacio público; a las percepciones, estrategias y prácticas sociales que lo producen como espacio político de expresión, de participación y de conflicto por los derechos. Y como espacio social y simbólico que condensa las diferencias, las desigualdades y las disputas entre unos y otros.

CULHUACÁN “LUGAR DE LOS COLHUAS”

Es uno de los pueblos de origen prehispánico más antiguos en la ciudad de México. Este pueblo originario es un lugar histórico-patrimonial que ha sufrido múltiples alteraciones y cambios socio-territoriales que se expresan en las actividades humanas cotidianas, funcionales y rituales, y en su morfología física y social. Situado en la actual frontera entre Coyoacán e Iztapalapa, Culhuacán es un espacio que ha sido apropiado, valorado, y delimitado geográfica y simbólicamente por habitantes y usuarios locales y de la ciudad. Se inscribe en una micro-región urbana más amplia que históricamente formó parte del territorio del pueblo hasta el siglo XX, cuando las expropiaciones de tierras ejidales desde la década de 1950, trazaron la pauta para la incorporación de los pueblos de estas delegaciones a la expansión y crecimiento urbano de la ciudad de México con usos predominantemente habitacionales para albergar a nuevos residentes.

El pueblo de Culhuacán condensa elementos geo-simbólicos e identitarios inscritos en el entorno construido que revelan la diversidad de relaciones socio-culturales y de poder que han intervenido en la producción del espacio social, transformándolo en un “soporte de la memoria colectiva” (Giménez, 2000). Como lugar patrimonial, comparte la historia urbana de la capital del país al ser resultado de procesos históricos, políticos y socio-culturales que han transformado la estructura, la imagen y las funciones del territorio. Por ello, la realidad urbana local y micro-regional de Culhuacán nos propone pensar en la importancia y significado de ser pueblo en una ciudad capital como la nuestra, donde los procesos urbanos han tendido a desplazar las tradiciones, subordinándolas a proyectos modernizadores. Y donde los habitantes de las micro-geografías urbanas reconstruyen y reivindican su identidad a partir de un conjunto de referentes materiales y simbólicos, de relaciones y de prácticas sociales que revelan formas diversas de ser ciudadanos.

En esta línea de reflexión, Mariana Portal destaca que la tierra y el parentesco son dos factores centrales que influyen en el significado de ser pueblo y en las prácticas sociales que le dan especificidad. Estos factores, articulados por la devoción religiosa, producen y re-

producen identidades sociales muy diversas. Las creencias religiosas cruzan las relaciones que se generan entre estos dos factores, cumpliendo un papel ordenador en términos simbólicos donde el santo patrón es la representación principal (Portal, 1997: 45). Al hablar de los pueblos originarios como aquellos asentamientos antiguos en el centro de México, Iván Gomezcésar (2008) se refiere a las comunidades con ascendencia prehispánica, pero también a aquellas fundadas por los españoles, o bien refundadas y reconocidas después de la Conquista y durante la Colonia como parte del reordenamiento de poblaciones y territorio ante las tendencias al despoblamiento, entre otros factores. En la ciudad de México, nos dice, se trata de pueblos que se consideran como tales, que no necesariamente se identifican como indígenas y que reconocen su ascendencia hispánica.

Al recuperar estos enfoques, tratamos de acercarnos desde el pueblo de Culhuacán a los cruces socioculturales donde convergen prácticas tradicionales y modernas que revelan la manera como distintos actores urbanos usan y se apropian de la heterogeneidad multitemporal que distingue a sociedades como la nuestra (García Canclini, 1989: 15). En este sentido, el pueblo de Culhuacán es un espacio urbano de interacción social y de identificación simbólica donde convergen en la actualidad elementos materiales e inmateriales prehispánicos, coloniales y de los distintos momentos de la modernidad del siglo XIX y de la modernización del XX. Se trata de un contexto micro-regional diverso y heterogéneo, donde distintos miembros de la sociedad local y de la ciudad desarrollan actividades cotidianas, funcionales y rituales que los acercan o los separan. Con esta perspectiva, nos aproximamos a la identidad como un proceso que se construye en la relación entre unos y otros, a partir de un cúmulo de experiencias significativas, compartidas y discordantes. Estas experiencias están cruzadas por referencias yuxtapuestas que alteran, redefinen y resignifican las relaciones de pertenencia a este lugar concreto y las formas de integración social.

En Culhuacán, la población originaria está constituida en grupos familiares que por generaciones han transmitido referentes simbólicos y formas organizativas a partir de las cuales participan en la vida pública. El desarrollo de prácticas sociales y religiosas da continuidad y sentido a las tradiciones culturales que se renuevan

en el sistema de cargos y en las fiestas patronales que se celebran en el curso del año. Estos aspectos determinan que, a diferencia de los residentes que llegaron a vivir a la micro-región durante el último medio siglo y en años recientes, para los habitantes con antecedentes de parentesco desde el siglo XIX y principios del XX el pueblo sea un lugar referente de identidad, asociado a la disputa por la tierra y por el derecho al lugar social y simbólico. Esta disputa, asociada a la defensa del patrimonio cultural, es una cuestión central que cruza la espacio-temporalidad de este lugar histórico, lo que ha influido en la reconstrucción del discurso y en el redimensionamiento de los significados que grupos diferentes asignan a la experiencia urbana.

La ciudadanía emerge aquí como categoría de análisis y como proceso que se construye asociado al significado de ser pueblo en la ciudad, y nos acerca a la comprensión de las formas de pertenencia al territorio, a la región y al lugar, y a las formas de acceso a los recursos urbanos. Este proceso se expresa en la trama de relaciones y prácticas socio-culturales que se inscriben en el entorno construido, y que revelan, en el espacio social del pueblo, la manera interconectada como se transforman la ciudadanía y la identidad. Los procesos urbanos nuevos y pre-existentes hasta la primera década del siglo XXI, se han impuesto en forma no prevista en la vida del pueblo, enfatizando las condiciones de desigualdad y los conflictos urbanos aun no resueltos por la reivindicación de derechos sociales, patrimoniales y urbanos. Estas cuestiones tienen que ver con la experiencia de ser ciudadano del pueblo y de la ciudad, lo que implica el reconocimiento de la pluralidad de demandas, de formas de organización, de participación en asuntos de interés común y en las decisiones públicas.

ESPACIO LOCAL Y MICRO-REGIONAL

Históricamente, se ha producido en tensión con los procesos socio-territoriales, culturales y urbanos de la capital del país. Esta situación se expresa en la disputa por la tierra, en la defensa de las tradiciones e identidades locales, y en las contraposiciones derivadas de la convergencia problemática de procesos y de actores sociales diferentes (hegemónicos y subalternos). También se expresa en el

predominio de condiciones socio-económicas desventajosas y de pobreza de los habitantes, en la tendencia al deterioro de la calidad del entorno urbano local y del espacio público, y en la existencia de intereses diferentes, e incluso opuestos, articulados a procesos urbanos locales, regionales y globales. El espacio local del pueblo se ha producido social, histórica y simbólicamente en estrecha relación con las transformaciones de la ciudad de México. En este proceso se distinguen continuidades, rupturas y conflictos que han dejado huella en el entorno construido y han alterado el significado que le asignan los habitantes al lugar de origen, donde se construye cotidianamente la experiencia de la vida urbana. El espacio del pueblo actualmente se superpone a las delimitaciones político-administrativas contemporáneas, a través de prácticas individuales y colectivas de los diversos actores sociales que usan y se apropian del entorno construido: calles, plazas, calzadas, escuelas, iglesias, panteones, canales, viviendas, parques, bardas, tianguis y mercados, entre otros elementos.

Culhuacán se sitúa en una micro-región urbana del centro oriente de la capital del país, entre las delegaciones Coyoacán e Iztapalapa. En la actualidad, en Culhuacán coexiste el espacio socio-cultural histórico con el espacio geo-político y administrativo contemporáneo. El espacio socio-cultural histórico está integrado, por once localidades “tradicionales”. Estos lugares ocupan en su conjunto 33.4% de la superficie y concentran 36.4% de la población total (76 651 habitantes).¹ El espacio geo-político y administrativo contemporáneo se configura superpuesto al anterior, a través del surgimiento, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, de múltiples colonias, conjuntos departamentales y grandes unidades habitacionales, edificados en tierras que fueron de propiedad ejidal y pertenecieron a los pueblos. Entre éstas se encuentran colonias populares, zonas urbanas ejidales y unidades habitacionales que ocupan la mayor parte de la superficie, equivalente 66.6%, donde se concentran 133 739 habitantes, lo que equivale a 63.6% de la población total de la zona.

Entre el espacio socio-cultural histórico y el espacio geo-político contemporáneo se extiende el Canal Nacional, lugar emblemático

¹ Cifras obtenidas de *Conteo de Población*, INEGI, 2005 y de Cruz, 2010.

de paso y de movilidad que cruza los barrios con rutas peatonales y amplios camellones arbolados. En la imagen urbana del pueblo, es una marca territorial del paisaje agrícola y lacustre que la antecedió, y que en años recientes ha sido objeto de programas institucionales de rescate y de acciones vecinales para su conservación (véase Cruz, 2010). Este amplio camino de agua se puede observar desde distintos ángulos de la traza urbana que, a través de puentes y grandes avenidas, articula el pueblo de Culhuacán, los barrios y la micro-región a la estructura vial y de transporte de la ciudad de México, y delimita las colonias, unidades habitacionales y asentamientos surgidos en el siglo XX.

ESPACIO SOCIAL Y ESPACIO PÚBLICO

Al comenzar el siglo XXI, el pueblo de Culhuacán es un espacio local notablemente diferente al que prevaleció hasta la primera mitad del siglo XX. El proceso de urbanización modificó la forma de vida rural, articulada a la tierra y a las actividades agrícolas, imponiendo un modo de vida urbano. En el último medio siglo, los habitantes de este lugar histórico-patrimonial viven los efectos del tránsito de una economía predominantemente industrial a una economía comercial y de servicios, así como de los cambios en la relación entre el Estado y la sociedad. En la actualidad este pueblo se sitúa en la frontera entre dos de las dieciséis subdivisiones político-jurídicas y administrativas básicas de la organización socio-territorial del Distrito Federal (cuadro 1). En esta ciudad capital del país se concentran recursos económicos, financieros y culturales, y circulan flujos de capital, de comunicación, de información y de imágenes.²

² De acuerdo con Gustavo Garza (2000), la ciudad de México forma parte de un subsistema urbano que incluye las 16 delegaciones del DF, 40 municipios del Estado de México, uno de Hidalgo, 22 de Puebla-Tlaxcala, seis de Toluca, seis de Cuernavaca, Morelos, y dos de Pachuca, Hidalgo. Esta mega-ciudad está estructurada a través de un complejo entramado de lugares, redes sociales, interacciones y actividades locales, regionales y mundiales.

CUADRO 1
EL PUEBLO DE CULHUACÁN EN LA CIUDAD DE MÉXICO, 2000-2005:
POBLACIÓN Y SUPERFICIE

<i>Categoría</i>	<i>Culhuacán</i>	<i>Delegación Coyoacán</i>	<i>Delegación Iztapalapa</i>	<i>Distrito Federal</i>	<i>ZMCM*</i>
Superficie	Micro-región: 1 050 ha Pueblos y ba- rrios: 300 ha	53.63 km ² 5 400 ha	116.67 km ² 11 667 ha	1 500 04 km ²	4 645.30 km ²
Población 2000	Pueblos y ba- rrios: 77 994	640 423 hab.	1 773 343 hab.	8 605 239 hab.	18 396 677 hab.
Población 2005	Micro-región: 200 732 Pueblos y ba- rrios: 76 651	628 063 hab.	1 820 888 hab.	8 720 916 hab.	19 239 910 hab.

Fuente: INEGI, Censo General de Población y Vivienda, 2000 y Conteo de Población, 2005. OCIM/UAM.

* Superficie estimada para la ZMCM. Comprende la población del DF, de 40 municipios del Estado de México y uno de Hidalgo. La proyección que contempla 58 municipios presenta una cifra de 18 652 000 habitantes para el mismo año. Garza, 2000.

Entre Coyoacán e Iztapalapa existen diferencias en extensión, funciones y actividades en la estructura social y urbana, así como en las problemáticas socio-urbanísticas que revelan complejas características socio-territoriales y político-culturales. Las condiciones no solo son diversas, sino marcadamente desiguales en la calidad, distribución y acceso a recursos urbanos.³ Iztapalapa es la delegación más poblada del Distrito Federal, con elevados índices de marginalidad y pobreza. En contraste, Coyoacán ocupa el cuarto lugar en población y, no obstante que es un espacio local con marcadas desigualdades socio-espaciales, en promedio tiene bajos niveles de marginalidad, pero entre las localidades que registran altos y muy altos niveles de marginalidad en esta delegación, destaca el barrio de San Francisco Culhuacán. Cada delegación representa un espacio local de gobierno y de gestión del espacio social y urbano, y están

³ Las cifras presentadas en este apartado fueron obtenidas del Censo General de Población y Vivienda, 2000, y del Conteo de Población, 2005, IRIS-SCINCE por AGEB, 2008; y Cruz, 2010.

delimitadas y jurídicamente establecidas con criterios y propósitos político-administrativos.

Coyoacán e Iztapalapa revelan una historia urbana y de poblamiento muy diferente, que ha influido en las sucesivas transformaciones sociales y urbanas ocurridas al interior de los barrios antiguos y las localidades modernas que integran esta micro-región. La urbanización de Iztapalapa inició en el siglo XX, entre de 1929 y 1953, y las formaciones físico-sociales predominantes son las colonias populares y los conjuntos habitacionales. En contraste, los antecedentes de la urbanización en Coyoacán inician en el siglo XIX, en la Villa Coyoacán, cabecera situada al norte. Tienden a predominar en esta delegación formaciones físico-sociales residenciales medias y medias-altas que alternan con colonias populares, pueblos y barrios antiguos. En el centro geográfico se ubican, entre otros, los pueblos de los Reyes y la Candelaria, y colonias populares como Santo Domingo y Ajusco, y en el oriente se ubica San Francisco Culhuacán. Las diferencias son notables si consideramos el grado de marginación en cada una de estas delegaciones. Observamos que mientras en Coyoacán la población en condiciones de alta y muy alta marginación representa 33.7%, en Iztapalapa esta proporción asciende a casi 65% de la población total.

En la escala local, los once barrios que integran el pueblo de Culhuacán en las dos delegaciones concentran población con niveles altos y muy altos de marginalidad, lo cual expresa algunos de los principales efectos sociales del desarrollo urbano desigual de la capital del país.⁴ Por otra parte, destaca que más de la mitad de la población es menor de 30 años, y es claro el predominio de población infantil de cero a 14 años (29.69%) y de jóvenes en edades entre 15 y 29 años, quienes en el 2000 representaban cerca de 30% de la población. Los grupos de 30 a 49 años abarcan 27%, mientras que los adultos mayores de cincuenta años poco más de 12 por ciento.⁵

⁴ Sistema de Información Económica Geográfica y Estadística, SIEGE, Secretaría de Desarrollo Económico, DF, 2003, en: <<http://www.siege.df.gob.mx/geografico/delegaciones.html>>. Fecha de consulta: 22 de julio de 2010.

⁵ Para 2005 se observa una tendencia a la disminución de la población infantil y joven (0-34 años) en los barrios de las dos delegaciones, pero es mayor en Coyoacán, donde se registra un decremento de aproximadamente 10 por ciento.

Observamos también que la proporción de población económicamente activa (PEA) representa 54.34%, predominando las actividades en el sector terciario, que ocupan a poco más de la mitad de esta población. Es notable, por una parte, el predominio de personas con ingresos muy bajos: 42% percibe de uno hasta dos salarios mínimos, mientras 10% percibe menos de uno; 34% se sitúa en niveles salariales de dos a cinco salarios mínimos. Salta a la vista que las mujeres representan 71% de la población analfabeta, en contraste con 29% de hombres en 2005, no obstante que el analfabetismo se reduce significativamente en el mismo periodo (Cruz, 2010). Estos indicadores ilustran en forma muy esquemática la desigualdad social y de género que distingue a la vida urbana en el pueblo de San Francisco Culhuacán.

USOS Y APROPIACIONES DEL ESPACIO

En la primera década del siglo XXI, en el contexto del capitalismo flexible y la economía de mercado, en el pueblo de Culhuacán ya no hay tierras de cultivo y las actividades económicas de los habitantes dejaron de ser agrícolas desde hace casi medio siglo. Los usos agropecuarios no están permitidos, de acuerdo con los lineamientos de zonificación y usos de suelo en los respectivos programas de desarrollo urbano de las delegaciones donde se ubica la microregión del pueblo. Sin embargo, aún existen algunas familias que en sus predios de propiedad privada han conservado un espacio en el traspatio de sus hogares para la cría de aves, o establos destinados a la cría de ganado vacuno para uso doméstico y comercialización a escala micro-local de productos lácteos, tales como leche y quesos. Predomina la propiedad privada, pero aún existen algunos predios de pequeña escala de propiedad colectiva ejidal, como terrenos de canchas de fútbol y los del Deportivo Culhuacán, perteneciente al comisariado ejidal y al grupo de ejidatarios. Otros terrenos de propiedad colectiva pertenecen a la Mayordomía del Calvario, asociación civil, como un predio contiguo a la Plaza Leona Vicario, frente a la Capilla del Calvario; dos panteones vecinales administrados por patronatos integrados por habitantes “originarios” del pueblo. Y la Capilla del Señor del Calvario en el centro de Culhuacán.

El espacio urbano contemporáneo del pueblo de Culhuacán está construido, habitado y es de elevada densidad. En la primera década del siglo XXI, este pueblo es un espacio local de pequeños propietarios privados donde predomina la heterogeneidad socio-territorial. Al hablar del espacio local actual y de su delimitación, don Agustín Rojas, cronista y mayordomo de Culhuacán, nos dice:

Culhuacán en la actualidad pertenece a las delegaciones de Coyoacán e Iztapalapa, cuyos límites los fija el Canal Nacional. Está formado por once barrios, perteneciendo cuatro a Coyoacán y el resto a Iztapalapa, estos barrios son independientes en sus festividades locales, uniéndose en su totalidad para celebrar la fiesta de la Santísimo Trinidad en la Capilla del Calvario (A.R. 14-02-2008).

Existen diferencias en el tamaño de las localidades y de los predios, en el tipo y calidad de vivienda, en los usos sociales de los lugares públicos; en el tipo de familias, en las edades, actividades, escolaridad, gustos y preferencias, así como en las formas organizativas de los habitantes. Estas diferencias se inscriben en el entorno construido, mostrando no solo los efectos fragmentadores y segregadores de los cambios y de las políticas urbanas instrumentadas en la ciudad de México. También revelan distintos niveles de pobreza, formas de exclusión, tensiones y conflictos latentes derivados de los cambios en la tenencia de la tierra, de la manera en que ocurrieron estos cambios y de las formas de apropiación, uso y control del espacio urbano.

En la actualidad, los usos y funciones predominantes son habitacionales unifamiliares, plurifamiliares, multifamiliares y mixtos, coexistiendo con usos comerciales y de servicios. En la última década han ocurrido múltiples cambios en el espacio público local que influyen en la vida local. Una familia originaria del barrio de Tula cuenta que los principales cambios en la primera década el siglo XXI son los puentes, el incremento del comercio y de los automóviles. Agregan que proliferaron los bancos, las empresas automotrices, Elektra se expandió y hay más puestos de comercio ambulante. En efecto, además de los mercados locales y de los tianguis de fin de semana, prolifera un cúmulo de micro y pequeños negocios: tiendas de abarrotes, de alimentos, fondas, tiendas de artículos

para el hogar, talleres mecánicos y refaccionarias, entre otros. En muchos casos, estos negocios desdoblán su oferta de servicios hacia la calle, disputándose el uso de las banquetas con los peatones, con los puestos de periódicos y de alimentos preparados al momento, como jugos y tacos, o bien con puestos de dulces y cigarros, y con el comercio callejero. Se distinguen también las empresas medianas y grandes: supermercados, panaderías, tiendas de electrónicos, de muebles, de ropa, de automóviles, entre otras, a las que se agregan empresas financieras, como los bancos.

Es notable, en la imagen urbana de los barrios y en las principales calles y avenidas que delimitan al pueblo, la saturación de publicidad comercial derivada de la abundancia de anuncios y espectaculares de establecimientos comerciales, entre los que se distinguen Elektra, Soriana, Telmex, productos farmacéuticos Similares y un amplio repertorio de productos de consumo. La diversidad de usos y de usuarios coexiste con la intensiva movilidad urbana cotidiana de peatones, automóviles privados, vehículos de carga y transporte público.

LOS LUGARES COMUNES, DIVERSIDAD Y FRAGMENTACIÓN

En ciudades como la nuestra, el espacio público en la escala local y micro-regional articula dos dimensiones de la vida urbana: los lugares comunes y abiertos a todos, y las relaciones, prácticas y usos sociales que en éstos se llevan a cabo. En estas dimensiones se expresa la calidad física y relacional del entorno construido, donde se desarrollan formas de vida pública, organización social y apropiación colectiva del espacio habitado. A partir de estas dimensiones nos acercamos a la manera como habitantes y usuarios conviven, y realizan actividades funcionales y rituales que le dan sentido a la experiencia urbana de la gente. En Culhuacán, las calles y las plazas, las iglesias y los atrios, el ex convento y los mercados, son lugares públicos por excelencia a los que podemos agregar el parque, el deportivo y los panteones, que cumplen un papel activo y significativo en las formas de convivencia de las comunidades locales. Una residente que ha vivido veinte años en el pueblo, emparentada con una familia originaria, señala:

Culhuacán es un centro de actividades, es un centro de cultura, incluso tenemos nuestro ex convento de Culhuacán, que cada ocho días nos brinda muchísimas actividades, desde música, pintura, cursos de verano para los niños, muchísimas actividades. Tenemos el centro de Culhuacán, el Centro Comunitario de Culhuacán, también ahí tenemos muchas actividades por parte de la delegación (E.F. 3-06-2010).

Se trata de lugares de encuentro, de movilidad, de sociabilidad y de actividad que la gente usa no solo en la vida cotidiana, sino también en las fiestas y celebraciones abiertas a todos los que concurren. Estos lugares tienen un núcleo central, La Santísima Trinidad, donde se ubica la capilla del Calvario, que es el principal referente simbólico de los once barrios. Esta capilla es identificada como espacio de devoción religiosa y de encuentro de la comunidad, a cargo de los mayordomos, y donde se lleva a cabo el cambio de mayordomía. Es un lugar de celebraciones religiosas y punto de llegada y de salida de las procesiones en las trayectorias de las fiestas patronales. Un lugar central en el pueblo es la plaza de la Ancianidad, también llamada Leona Vicario, que se extiende frente a esta parroquia y es el punto de referencia para todos los barrios, rodeada de casas de dos plantas habitadas por familias originarias y, a excepción de los días de fiesta, cotidianamente se usa para estacionar los vehículos de los vecinos. Al hablar de este lugar, habitantes de distintos barrios consideran que es el más importante, pero tiene problemas de descuido, falta de mantenimiento, seguridad en la noche y falta de servicio de luz.

El ex convento es el principal espacio público local y trans-local que se usa como lugar de reunión y como centro cultural y de espectáculos donde concurre gente del pueblo y de las colonias populares contiguas de las dos delegaciones, pero también de otras localidades de la ciudad de México. Los domingos, la mayoría de los visitantes y usuarios son de fuera del pueblo. En esta calzada se ubica, contigua al ex convento, la Iglesia de San Juan Evangelista, y el panteón de Culhuacán, para servicios de sepultura de difuntos de los barrios del pueblo.⁶

⁶ Al considerar al convento como la primera escuela de lenguas de la Nueva España, Gorbea supone —aunque dice no poder comprobarlo— que incluso Fray Bernardino de Sahagún tuvo una estancia durante la cual enseñó ahí. Además, este autor fecha así

La calle se usa como vía de comunicación; es importante para los habitantes como lugar de paso y de movilidad en el día, pero existen problemas que afectan su calidad física y social, tales como asaltos, robo de auto partes y drogadicción. Las calles centrales en la noche representan un lugar de inseguridad y de falta de servicios, como señala un habitante:

Efectivamente, algunos maleantes han tomado estas calles poco transitadas para cometer actos ilícitos, y algunos vecinos para depositar sus bolsas de basura que después los perros sin dueño se encargan de esparcir dando una imagen de calle sucia, pese a que diariamente el barrendero la recoge (E. F. 3-06-2010).

Una joven adolescente, que vivió su infancia en el pueblo y regresa con sus padres a visitar a la familia, habla de los usos de los espacios públicos,

Son comidas familiares, venimos aquí al mercado, los domingos se pone el tianguis y venimos todos a comprar... o pasamos aquí al convento un rato... tengo amigos pero casi no me dejan salir... solo platico con ellos por teléfono o por la computadora... (N.V. 30-05-2010).

Los problemas de seguridad pública han generado miedo hacia la calle por parte de jóvenes y adultos, quienes en diversos testimonios hablan de calles identificadas menos por ser lugares equipados para proveer al transeúnte bienestar, y más por ser puntos problemáticos debido a las condiciones físicas de las banquetas donde camina la gente, por la falta de iluminación o por la presencia de personas con problemas de alcoholismo o de consumo de drogas:

No salgo mucho y no salgo sola... por ejemplo, en la calle ésta de Benito Juárez, está muy sola, entonces me dicen: "si ves a algún señor, te pasas del otro lado; o tipos drogándose, ahí con la mona o lo que sea, te pasas del otro lado". Siento que hay que andarse cuidando de la gente... (N. V. 30-05-2010).

la trayectoria del convento: la edificación fue iniciada en 1562, terminada antes de 1569 y ampliada hacia 1576. La iglesia actual del ex convento se construyó entre 1880 y 1897 (Gorbea, 1959: 10).

El Canal Nacional, el deportivo Culhuacán y los panteones son lugares de importancia para la gente por los usos sociales y simbólicos que se llevan a cabo ahí y porque revelan prácticas sociales inscritas en problemáticas de la vida del pueblo. Respecto al Canal Nacional, los vecinos consideran que la calidad mejoró un tiempo pero se ha degradado: “Se arregló para paseo, lo inauguraron con una canoa... la gente comenzó a ir a caminar, pero se fue deteriorando, con basura, por tanto hay ratas. Hay gente que se droga o se emborracha. Asaltan...” (E.S. 6-07-2008).

Un vecino originario del pueblo, habitante del barrio de San Antonio Culhuacán y miembro de la organización de rescate del Canal Nacional explica:

Conocí el Canal Nacional en su fase principal... cuando había mucho árbol, mucha vegetación, mucha fauna, desgraciadamente se dejó caer. Ahora un grupo de vecinos nativos de aquí de Culhuacán, estamos tratando de que el canal no se nos pierda (B.R. 29-05-2010).

El canal fue objeto de recuperación en 2006, como resultado de un proyecto urbano entre las delegaciones Iztapalapa y Coyoacán. Se rediseñaron áreas verdes y arboladas, con bancas de concreto distribuidas a lo largo del paseo peatonal rehabilitado, y al interior del agua del canal se introdujeron patos y una canoa de madera para uso de los vecinos. Sin embargo, la posterior falta de mantenimiento ha deteriorado la calidad de este lugar influyendo en los usos y en los usuarios:

Lo que hace falta al canal es limpiarlo, ya sea del lirio o de, igualmente, el pasto, las plantas, porque le digo, cuando lo inauguraron pues se veía bien bonito, arregladito, el pastito bien cortadito y todo alumbrado, bien, lo que es estar bien arreglado, pero ahorita hay muchas lámparas fundidas, se ve muy oscuro (M.A.R. 1-06-2010).

En las condiciones físico-ambientales actuales del canal, destacan problemas de contaminación del agua que están produciendo la muerte de los patos en una parte del canal. Los vecinos afirman que existen fenómenos de drogadicción en grupos de jóvenes que usan el canal como lugar público de reunión, sobre todo durante la

noche y la madrugada, lo que representa un problema que preocupa a los vecinos:

Después de las 10 están aquí un montón de muchachas y muchachos, ven la patrulla, se acuestan todos, la patrulla no es capaz de subirse. Nos han prometido... que iban a acabar con esto, iba a mandar a su gente que subiera y que caminara, nunca lo hizo y... un día vengan a las 10, 11 de la noche y vean cómo está... (B.R. 29-05-2010).

Al comentar que existen pocos espacios públicos en el pueblo, entre los cuales destaca el deportivo, una residente originaria dice:

No tenemos espacios públicos, ya no hay. Si se piensa vender el deportivo a Walmart, entonces ¿dónde van a ir nuestros hijos? Yo lo veo muy encaminado a que se haga, yo no le veo intenciones ni al jefe de gobierno ni a la jefa delegacional de que —ellos— hagan esa compra (C.P. 3-06-2010).

Al referirse al panteón vecinal de Culhuacán, explica que, si bien hay un patronato, hay problemas de saturación y de irregularidad: “Antes cada quién tomaba un lugarcito y luego se regularizaba... ahora se saturó, no se puede caminar como antes, hay problemas de irregularidad, de tumbas...” (E.S. 6-07-2008).⁷

En el pueblo de Culhuacán, los espacios de sociabilidad y entretenimiento son escasos, particularmente para jóvenes. Con pocas excepciones, predomina la baja calidad física, de equipamiento y la inseguridad.

LAS FIESTAS, PRÁCTICAS DE COHESIÓN SOCIAL

Las fiestas patronales son representaciones socio-culturales de tradiciones autónomas de los pueblos en las que se expresan las formas de organización de los poderes locales. Las familias originarias son

⁷ Testimonio de una adulta joven —35 años—, ex residente del barrio de Tula. Regresa los fines de semana a visitar a su familia originaria del lugar, es co-propietaria de la casa de los padres que siempre ha tenido modificaciones para construir vivienda para los hijos. Es enfermera del IMSS y residente de la delegación Cuauhtémoc.

las que han asumido el compromiso de preservar estas tradiciones y la responsabilidad de organizar las fiestas que se realizan durante todo el año. El sistema de cargos es la base de esta organización en la que es central la figura de los mayordomos de cada barrio, bajo la coordinación del mayordomo mayor que, al igual que los primeros, es nombrado cada año. Al hablar de quiénes son los originarios del pueblo, nos dice don Agustín —cronista y miembro del grupo para el Rescate Histórico Cultural del Pueblo de Culhuacán— que no es posible conocerlos a todos: “Hace algunos años todos los habitantes de los barrios nos conocíamos, o lo identificábamos de dónde era o de qué familia procedía por su apellido, ahora con tanta gente es imposible” (A.R. 5-07-2008).

En el contexto local, las fiestas patronales condensan el esfuerzo de la comunidad por conservar y reproducir el sentido de ser pueblo y las tradiciones que se representan periódicamente en el espacio público. En Culhuacán se realizan alrededor de ochenta y cinco festividades durante el año. Todas las fiestas son importantes, pero la más grande es la fiesta de la Santísima Trinidad, en la que se rinde homenaje al Señor del Calvario, y se realiza entre mayo y junio con la participación de los once barrios:

Esta festividad es la más grande de todos los barrios de Culhuacán, todos los barrios vienen a festejar al Señor del Calvario y, como le digo, es la fe lo que nos mueve a nosotros, queremos mucho al Señor del Calvario y pues aquí estamos (M.A.R. 1-06-2010).

La Plaza Leona Vicario es el centro de encuentro y de actividad, donde bailan las comparsas, donde se arman y encienden los castillos, y donde terminan de montarse las portadas para la parroquia. Las calles que colindan con esta plaza de pequeña escala se iluminan para la fiesta, en éstas se instala el tianguis de alimentos y bebidas, y la gente camina, entra y sale del lugar.

La fiesta patronal está a cargo de los mayordomos, donde el mayordomo mayor cumple un papel de autoridad y de coordinador de los demás con atribuciones de tomar decisiones:

Se podría decir que el mayordomo mayor es el que lleva la batuta de los mayordomos de cada barrio... de la comida o de las cosas que se van

a hacer aquí en la parroquia para las festividades, pues es el que tiene la última palabra... (M.A.R. 3-06-2010).

La fiesta comienza y termina diariamente con música, comida y castillos. Las misas se celebran a medio día. Para esto se usan los recursos de la mayordomía. Al hablar de la organización de la fiesta, el mayordomo mayor explica:

Tenemos que ir viendo, primero, nuestra aportación... cuánto vamos a aportar para pues la comida, los refrescos, todo lo que se va a hacer. Igualmente pues tenemos que prepararnos desde antes para tener la parroquia en buenas condiciones, pintarla, este, hacerle su remodelación para que se vea bien ¿no?, para que se vea presentable (M.A.R. 1-06-2010).

A partir del lunes se inicia la llegada de los siete barrios de Iztapalapa. La festividad de ese día concluye con la quema del castillo, que algunos consideran el más grande en la Plaza Leona Vicario:

En la noche va a ser la quema del castillo, del barrio de Culhuacán... luego hay como piques de los barrios a ver quién quema el castillo más grande y más bonito. Antes de la fiesta nos vienen a ver para pedirnos de favor que les prestemos las instalaciones y la magnitud de su castillo yo pienso ahora que va a ser el más grande porque va a poner hasta luces alrededor de la parroquia... (M.A.R. 1-06-2010).

Al referirse al origen de la imagen del Señor del Calvario, el cronista del pueblo explica que, de acuerdo con la tradición oral, la imagen data de mediados del siglo XVI, con la presencia de los agustinos en Culhuacán. Pero en realidad, la imagen es del siglo XVII y se ha relacionado con el Señor del Sacromonte, la imagen de Amecameca con la presencia de los dominicos y con el Señor de la Cuevita en Iztapalapa; mucha gente los llama “los hermanitos” porque creen que son de la misma época. Se trata de apariciones de cristos crucificados, como el señor de Chalma. Al hablar de la capilla del Señor del Calvario, Rojas (2007a: 54) explica que “es la capilla más importante que tiene Culhuacán, su imagen del Santo Entierro ha sido venerada desde el siglo XVI por todos los culhuacanenses y los pueblos vecinos, principalmente Xochimilco y Tlalpan”.

La fiesta del martes 1 de junio del 2010 finalizó el día con la quema de un castillo espectacular en la Plaza Leona Vicario, que se transformó en un espacio de celebración del pueblo, con una concurrencia masiva que reunió a grupos sociales locales y trans-locales diversos. Los vecinos que habitan en torno a esta plaza se reunieron en las azoteas con sus familias a observar la parroquia iluminada y el espectáculo de pirotecnia que cubrió el cielo de colores que caían sobre la mirada de la multitud, y no obstante la proximidad, transcurrió sin incidentes ante el asombro y disfrute de todos los participantes. Entre los jóvenes que asisten a la fiesta se encuentran los que participan organizando y bailando en la comparsa. Para quienes participar en este evento, es significado de unión, y en esta fiesta fueron convocados para bailar atrás de la portada de San Francisco. Cuentan algunos de estos jóvenes que les gusta la fiesta, el castillo, la comida y el baile; socializan toda la semana en grupo, invitan a amigos que no son del pueblo, pero no participan en la organización. Para estos jóvenes, hijos de quienes son o han sido mayordomos, “la experiencia... la tienen los padres, nosotros no, casi no”. Afirman que “les llama la atención ser mayordomos”, pero no en esta etapa en la que participan poco en los rituales religiosos, desconocen al Culhuacán prehispánico, saben de los ejidos y de las actividades agropecuarias de los padres y abuelos, pero no conocen la experiencia de las expropiaciones. Conocen los barrios y las calles, pero no perciben problemas relevantes en éstos. Asisten a la fiesta por diversión y entretenimiento otros grupos de jóvenes locales y trans-locales que mantienen una relación marginal con la comunidad local organizada.

En la fiesta y en su organización también participan aquellos habitantes que se han integrado a las familias originarias a través del matrimonio con descendientes, estableciendo lazos de parentesco y relaciones de pertenencia con el lugar. Éste es el caso de hijos(as) de migrantes de otros lugares del país, que se establecieron hace aproximadamente cinco décadas en barrios y colonias aledañas. El testimonio de una de las participantes dice lo siguiente:

Llego aquí porque mi familia emigra de Zacatecas, originalmente viene de allá y radican en un pueblo —colonia— que se llama Fuego Nuevo,

aquí cerquita. Al contraer matrimonio me vengo a radicar a Culhuacán, mi esposo es originario de aquí (E.F. 3-06-2010).

La comida es un elemento muy importante durante la fiesta, provee atención e inclusión de todos los concurrentes que comparten platillos tradicionales que revelan el sincretismo entre lo prehispánico y lo colonial, a través de productos de la tierra que mezclan aromas, sabores y colores. La preparación está a cargo de un amplio equipo de mujeres que laboran todo el día en la cocina, instalada en el atrio de la capilla. Una madre de familia, casada con un oriundo de Culhuacán, habla del papel de las mujeres “primordialmente en el trabajo de cocina” en las fiestas organizadas por las mayordomías:

Las mujeres, generalmente en todas las mayordomías, nos encargamos de lo que son los alimentos, alimentar a la gente que está trabajando, desde los desayunos, cenas, el apoyo de las ayudadoras, darles a ellas su aportación de que estuvieron trabajando todo el día, su taco; y los hombres se dedican al trabajo el de trasportar las bases de las portada, de armarlas, de subirlas, incluso de enflorar, ese trabajo ya es mixto, pero el de trasportar la portada es un trabajo ya masculino (E.F. 3-06-2010).

El contenido católico-religioso de la fiesta se condensa en la capilla del Calvario, porque pertenece a la comunidad y está bajo el cuidado de los mayordomos, quienes se encargan de invitar a un sacerdote para la celebración de las misas. La capilla no pertenece a ninguna mitra, es independiente de las demás iglesias y la más representativa de todos los barrios. Por tanto, no tiene un párroco asignado por ninguna orden religiosa y formalmente no está reconocida por el obispado. El conjunto de reglas y recursos materiales y humanos que implican estas celebraciones se organiza a través del sistema de cargos, en forma independiente de la parroquia de San Juan Evangelista y sin el apoyo del párroco, que pertenece al seminario secular de Tlalpan. De acuerdo con testimonios de la comunidad, estas órdenes no están de acuerdo con este tipo de celebraciones independientes e incluso quieren que desaparezca la mayordomía, lo que podría relacionarse con cuestiones económicas y de control de recursos.

“Las fiestas y las peregrinaciones han marcado la historia del pueblo [...]; hasta nuestros días, Culhuacán ha sido referencia como punto de llegada después de un viaje largo en busca de un mejor lugar” (Rojas, 2007b: 43). En la actualidad, cumplen un papel articulador entre la sociedad y el territorio, lo que se expresa en la amplia convocatoria que tienen hacia grupos distintos para compartir generosamente la ritualidad, la sociabilidad, la comida y la bebida, lo que convierte a las calles, plazas y al atrio de la parroquia, en lugares públicos abiertos a todos. Las formas de apropiación colectiva que ocurren en estos lugares revelan al pueblo desde diferentes formas organizativas y prácticas sociales impulsadas por las mayordomías, a las que se incorporan grupos de residentes, vecinos y asistentes locales y trans-locales, y comerciantes de alimentos y bebidas que despliegan sus puestos de venta en torno a la Plaza Leona Vicario. Estas prácticas socio-culturales no están siempre ni necesariamente articuladas en forma directa a la devoción religiosa y a la fe cristiana. Durante estas celebraciones concurren públicos muy distintos a la plaza, al museo y a la calle, en unos casos atraídos menos por la tradición religiosa y más por el espectáculo, el entretenimiento y la sociabilidad. El consumo de bebidas alcohólicas cruza las formas de diversión que se realizan en los lugares públicos. En otros casos, sin duda existe un vínculo claro entre parentesco y religiosidad como referentes de “lo nuestro” y de “nosotros”, los cuales recrean formas particulares de identidad social que resurgen en cada fiesta.

REFLEXIÓN FINAL

El estudio realizado mostró que, como actor colectivo, el pueblo enfrenta en la actualidad una serie de situaciones problemáticas que afectan a la comunidad local como comunidad de ciudadanos, porque debilitan los vínculos sociales, las relaciones de confianza entre unos y otros, y hacia las instituciones, y degradan el sentido de lo público como espacio de todos. Esto tiende a ocurrir en la escala local, con relación a las formas de cooperación, de confianza y de compromiso entre grupos sociales diferentes que habitan barrios distintos y comparten problemáticas similares. Pero sobre

todo, ocurre en la escala micro-regional, donde en condiciones de proximidad física, escasamente se han construido relaciones de comunicación y redes de cooperación en la experiencia urbana compartida durante el último medio siglo entre originarios y avecindados, entre la gente del pueblo, las colonias populares y las unidades habitacionales. La condición de desigualdad no está dissociada de estas realidades urbanas nuevas y pre-existentes, ni de los problemas locales y micro-regionales que han erosionado la vida pública.

Frente a esta situación, las formas participativas y organizativas independientes impulsan la reconstrucción de lo público; resisten a los efectos des-estructurantes de la urbanización y de la modernización de la ciudad, a través de la revaloración constante del espacio del pueblo y sus tradiciones, como referente de identidad social y urbana. Lo hacen al apropiarse material y simbólicamente del lugar, mediante autoridades, prácticas y representaciones socio-culturales propias, heredadas no solo del legado mesoamericano y del colonial católico-hispánico. También lo hacen con elementos del “liberalismo popular” del México independiente, inscrito en aquella modernidad del siglo XIX que traza, en las últimas décadas, un hito en la refundación del pueblo. Este proceso discontinuo de refundación se prolonga en el siglo XX de la Revolución a la pos-revolución; de la reforma agraria con las dotaciones de tierras ejidales a las expropiaciones de estas tierras para responder a las necesidades y funciones habitacionales, y de equipamiento urbano de la urbanización capitalista en una ciudad como la nuestra, en expansión acelerada sustentada en un discurso modernizador. Este discurso y las acciones políticas, sociales y urbanísticas que se fueron materializando en el territorio, en el curso del último siglo, fueron desplazando el espacio social del pueblo y los poderes locales una condición de subalternidad.

No obstante que los cambios urbanos modernizadores durante el siglo XX han tendido a arrasar y a fragmentar las culturas y las tradiciones locales de los pueblos, éstas se han conservado hasta principios del siglo XXI. El sistema de cargos revela en la actualidad tradiciones socio-políticas con usos y costumbres que se ponen en escena en los lugares públicos durante las fiestas, reconstruyendo la identidad basada en el lugar de pertenencia, donde converge la

memoria de la tierra y sus ciclos agrícolas, la devoción religiosa y el parentesco. La micro-sociedad organizada ha jugado un papel activo, entre otras cuestiones, al dar continuidad a las tradiciones a través de formas organizativas que cohesionan a la comunidad. También, al hacer visibles los fenómenos que ocurren en el espacio público y patrimonial, al tomar parte en labores orientadas a la conservación de la calidad de los lugares, al proponer a las instituciones proyectos vinculativos y de cooperación para dar solución a algunos de los problemas que se producen en los lugares que habitan.

Sin embargo, aun enfrentan restricciones para su inserción en la participación ciudadana democrática en asuntos públicos. En la política institucionalizada, los pueblos ha tenido un lugar limitado en el debate público, una voz restringida para hablar de los fenómenos sociales que los afectan y una capacidad de acción muy acotada para contrarrestar los efectos de los cambios urbanos en el espacio local y patrimonial. Estas cuestiones, además de revelar la existencia de obstáculos para lograr formas democráticas de participación ciudadana institucionalizada en decisiones públicas, han debilitado la confianza de la ciudadanía local hacia las instituciones y han contribuido a que se intensifique la tensión entre el espacio social histórico del pueblo y el espacio social producido por la urbanización del siglo XX y de la primera década del XXI. En la actualidad, los rasgos histórico-geográficos comunes al espacio social de los pueblos y barrios se superponen, a través de la tenacidad de la cultura y de las formas organizativas, a los conflictos urbanos y a las fronteras geo-políticas interiores con sus efectos fragmentadores.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, Lucía (2004). *La sociedad civil en la ciudad de México. Actores sociales, oportunidades políticas y esfera pública*. México: CEIICH-UNAM / Plaza y Valdés.
- ÁLVAREZ ENRÍQUEZ, Lucía (coord.) (2010). *Pueblos urbanos en el Distrito Federal*. México: CEIICH-UNAM / Porrúa.

- ANNINO, Antonio (1999). “Ciudadanía ‘versus’ gobernabilidad republicana en México. Los orígenes de un dilema”. En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas en América Latina*, coordinado por Hilda Sabato. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.
- ASOCIACIÓN POR EL RESCATE HISTÓRICO CULTURAL DEL PUEBLO DE CULHUACÁN (2006). *Las voces de Culhuacán*. México: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC) / UACM / Coordinación de Proyectos de Enlace Comunitario, Secretaría de Cultura del DF / Centro Comunitario Culhuacán y Ce-Acatl, A. C.
- Atlas etnográfico de los pueblos originarios de la ciudad de México* (2008). México: GDF / INAH.
- AZUELA, Antonio, Carlos Herrera y Camilo Saavedra (2009). “La expropiación y las transformaciones del Estado”. *Revista Mexicana de Sociología* 71, núm. 3 (julio-septiembre).
- BEDOLLA, Ana Graciela, y Juan E. Venegas (1997). *La comida en el medio lacustre*. Culhuacán, DF: INAH-Centro Comunitario Culhuacán.
- CHIMALPAHIN CUAUHTEHUAITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón [1657-1660] (1991). *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán*. México: UNAM.
- CRUZ GONZÁLEZ, Óscar Armando (2010). “Culhuacán. Monografía”. México, versión electrónica en edición.
- CRUZ RODRÍGUEZ, Ma. Soledad (2001). *Propiedad, poblamiento y periferia rural en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GARCÍA CUBAS, Antonio (1993). *Geografía e historia del Distrito Federal*. México: Instituto Mora.

- GARZA, Gustavo (2000). “La megalópolis de la ciudad de México según escenario tendencial, 2020”. En *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, coordinado por Gustavo Garza, 754-755. México: Comité Editorial, Gobierno del Distrito Federal y Dirección de Publicaciones del Colmex.
- GIBSON, Charles (2007). *Los aztecas bajo el dominio español*. México: Siglo XXI.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2000). “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”. En *Globalización y regiones en México*, coordinado por Rocío Rosales Ortega, 19-52. México: UNAM-FCPyS / Miguel Ángel Porrúa.
- GOMESCÉSAR H., Iván (2008). “Los pueblos originarios de la Ciudad de México”. En *Crónicas de los pueblos originarios*, de Iván Gomescésar H., Francisco Olivos Chavira, Luis Fernando Nazario y José Pérez Espinosa, 13-24. México: UACM (Colección La ciudad).
- GÓMEZ DE OROZCO, Federico (1927). “Monasterios de la orden de San Agustín en Nueva España. Siglo XVI”. *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1 (6) (enero-febrero).
- GORBEA TRUEBA, José (1959). *Culhuacán*. México: INAH, Dirección de Monumentos Coloniales.
- GUTIÉRREZ CHONG, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- HÉAU, Catherine, y Gilberto Giménez (2005). “Versiones populares de la identidad nacional en México durante el siglo XX”. En *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural / Nuevas miradas*, coordinado por Raúl Béjar y Héctor Rosales. México: UNAM-CRIM.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2000). *Censo de Población y vivienda 2000*. México: INEGI.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI) (2005). *Conteo de población 2005*. México: INEGI

- LOCKHART, James (1999). *Los nabuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés (coord.) (2007). *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México: IIA-UNAM / UACM.
- PORTAL, María Ana (1997). *Los ciudadanos desde el pueblo*. México: Conaculta / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- RAMÍREZ KURI, Patricia (2009). *Espacio público y ciudadanía en la ciudad de México. Percepciones, apropiaciones y prácticas sociales en Coyoacán y su centro histórico*. México: Miguel Ángel Porrúa / UNAM-IIS, PUEC, Posgrado en Urbanismo.
- RAMÍREZ KURI, Patricia (2010). “Culhuacán. Estudio de Caso”. En *Pueblos urbanos en el Distrito Federal*, coordinado por Lucía Álvarez. México: CEIICH-UNAM / Porrúa.
- ROJAS VARGAS, Agustín (2007a). *Relatos, leyendas y cuitas de Culhuacán*. México: Asociación por el Rescate Histórico Cultural del Pueblo de Culhuacán / UACM / Coordinación de Proyectos de Enlace Comunitario, GDF-SEDEREC.
- ROJAS VARGAS, Agustín (2007b). *Crónicas revolucionarias en Culhuacán*. Asociación por el Rescate Histórico Cultural del Pueblo de Culhuacán / UACM / Coordinación de Proyectos de Enlace Comunitario, GDF-SEDEREC.
- ROJAS VARGAS, Agustín (2008). *La educación en Culhuacán a través del tiempo*. México: Asociación por el Rescate Histórico Cultural del Pueblo de Culhuacán / UACM/ Coordinación de Proyectos de Enlace Comunitario, GDF-SEDEREC.
- SÁNCHEZ, Consuelo (2004). “La diversidad cultural en la ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes”. En *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, coordinado por Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González, 57-87. México: Universidad de la Ciudad de México.
- SÉJOURNÉ, Laurette (1991). *Culhuacán*. México: Siglo XXI.

Capítulo 16

De la identidad a la estrategia: sobre incertidumbres comunes y religiosidades diversas en la metrópoli

ADRIÁN TOVAR SIMONCIC
Universidad de Bielefeld

Estas líneas son el intento de articular reflexiones en torno a tres órdenes bien distintos: en primer lugar, el de una teoría sociológica general¹ a la búsqueda de categorías plausibles para entender las transformaciones tanto estructurales como de los sujetos-actores que somatizan las modernidades fragmentadas² a las que asistimos cotidianamente. En segundo lugar, el de las transformaciones en el campo religioso latinoamericano como

¹ Es común encontrar en las agendas teóricas actuales de la disciplina sociológica la percepción de insuficiencia de categorías adecuadas para hacerle justicia al viejo problema agente *vs.* estructura; así como consecuentes exhortaciones a la búsqueda. Véase Bajoit, 2003: xiii.

² “Modernidades fragmentadas” es mi particular y torpe intento de condensar semánticamente la compleja y variopinta discusión en torno a la categoría de modernidad (su ambigüedad descriptiva, sus connotaciones normativas y programáticas, su crato-centrismo, su teleología histórica, etc.). Resaltando que sus contradicciones se nos muestran con especial claridad en la actualidad debido al progresivo “achicamiento del Mundo” es que utilizo el término de “modernidad tardía” en buena parte de este ensayo. Un paradigma alternativo se encuentra en Eisenstadt 2011; 2000. Una excelente discusión sobre el tema en referencia a Latinoamérica se encuentra en los capítulos 3 a 6 y 8 de Martuccelli, 2010.

correlato de lo primero. Tercero, la articulación de ambos órdenes a partir de una mirada que pone el énfasis en el espacio como construcción sociológica que localiza los procesos de reordenamiento social y diversificación religiosa. En este último paso, tomo algunos referentes de mi investigación actual en curso en una colonia de la ciudad de México: la colonia Ajusco.³ Debo advertir, sea dicho de una vez, que el texto presenta conjeturas y formula hipótesis más que resultados. Esto es la consecuencia inevitable de escribir a medio camino del trabajo empírico con el simultáneo atrevimiento de atravesar varios niveles de análisis teórico y contextual. Semejante ejercicio, pensará no sin razón algún lector, suele hacerse al final de una investigación, cuando la contundencia y concreción de los datos así como el rigor del análisis parecen finalmente darle pertinencia a la pregunta de la aportación de un trabajo particular a las problemáticas generales de la disciplina. Creyente como soy, sin embargo, de una teoría que “hace camino al andar”, me parece que las grandes preguntas deben acompañar en todo momento al oficio cotidiano del sociólogo y que la discusión científica implica también mostrarlo en su carácter procesual, inacabado. Así me he animado a contribuir al presente volumen con la convicción de que la discusión transparente de un conocimiento en gestación, con sus inevitables conjeturas, no contraviene la buena praxis sociológica sino que, al contrario, la edifica. Espero que la aclaración me valga la licencia del lector a este respecto.

Quisiera entonces estructurar este aporte de acuerdo con los tres órdenes que he mencionado al inicio, a saber: teoría sociológica, campo religioso y espacio social, de una manera un tanto deductiva. Empezaré por plantear desde una perspectiva primordialmente teórica reflexiones en torno al tema que reúne este coloquio: la incertidumbre como constante en el mundo-primero del individuo moderno-tardío y la emergencia de nuevas estrategias de sentido con las que se hace frente a la incertidumbre. El objetivo de este apartado es, por un lado, aclarar el contenido sociológico de la

³ Actualmente realizo estudios de doctorado en la Universidad de Bielefeld, Alemania. Mi investigación de tesis es llevada a cabo en el marco de una colaboración con el doctor Hugo Suárez en el marco de un proyecto sobre diversidad religiosa en la colonia Ajusco de la ciudad de México.

categoría incertidumbre. Por el otro, describir escuetamente las perspectivas teórico-metodológicas que me parecen más adecuadas para aprehender y comprender —en el sentido de una sociología weberiana— las estrategias de sentido desarrolladas como respuesta, todo esto aplicado al sentido religioso. En un segundo apartado me ocuparé de referir esta perspectiva teórica a las transformaciones específicas del campo religioso. Se trata sobre todo aquí de plantear las posibles aportaciones de una sociología praxeológica, como la entiendo y describo en el primer apartado, a la discusión sobre los procesos de diversificación religiosa en la actual América Latina, planteando tres tipos diferentes de diversificación religiosa. Por apartado final presento un doble concepto de espacio social que permite determinar la especificidad de un campo de estudio como la colonia Ajusco y las cualidades del tipo de diversificación religiosa que ocurre en semejante espacio. Concluyo con el intento de establecer una relación entre espacio social, tipos de incertidumbre y cambio religioso a partir de ejemplos empíricos.

LA INCERTIDUMBRE COMO CATEGORÍA SOCIOLÓGICA
Y LA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO DESDE UNA SOCIOLOGÍA
DE LA PRAXIS

Sobre las fuentes de la incertidumbre

Al hablar de incertidumbre me parece importante recalcar primeramente que se entiende aquí como una categoría sociológica y no como un problema epistémico-filosófico general. Es decir, no se trata de los límites universales de lo que es posible conocer o predecir. Se trata por el contrario de límites que son social e históricamente contingentes, con coordenadas precisas en la estructura social o, para decirlo con Bourdieu, de posiciones en el espacio social que constriñen las posibilidades de los actores de acuerdo a los distintos tipos de capital (social, económico, cultural) de que disponen. Esta posición en el espacio social representa condiciones objetivas de poder que son un resultado histórico de la reproducción del orden social, declinable en conceptos como estructura de clases, procesos

de socialización, mecanismos de exclusión y diferenciación social. Esto implica que las incertidumbres tienen nombre y apellido. Pueden determinarse a partir de la correlación entre una determinada posición compartida por diversos agentes en el espacio social y experiencias homólogas de incertidumbre por parte de estos agentes. A este planteamiento subyace la hipótesis de que no todos los actores experimentan las mismas incertidumbres y que las semejanzas en la articulación de esta experiencia pueden ser explicadas en buena medida por su posición en el espacio social.

Al declarar su contingencia socio-histórica, ciertos tipos de incertidumbre pueden ser vistos como típicamente asociados a las consecuencias de una modernidad tardía, dañinas para la mayoría de sus habitantes. Señalamos las más importantes. En términos estructurales, la modernidad tardía se encuentra marcada por una creciente desigualdad social que —si bien con muy diferentes niveles de agudeza— es reconocible como tendencia general tanto en las sociedades “centrales” del orden económico post-industrial —es decir, el espacio nor-atlántico— como en las “periféricas” —es decir, el así llamado ‘sur global’ (STWR, s. d.). Un factor decisivo que le otorga una nueva cualidad a la desigualdad económica, más allá de su incremento cuantitativo, es la terciarización de la economía en el contexto de las políticas neoliberales (Cordera, 2008: 15): ésta se traduce en las sociedades periféricas en la precarización del mercado laboral. La incorporación a una “economía de servicios” y la exigencia de ser un “trabajador flexible” han significado, especialmente para los sectores marginados, formas de empleo cada vez más inestables y desprotegidas. Las formas concretas de esta condición van desde una alternancia perpetua entre el empleo temporal y el desempleo, pasando por la economía de “changarros” (que eufemísticamente algunos economistas se complacen en llamar microempresas), trabajar como empleado/a doméstico/a sin ningún tipo de regulación en cuanto a derechos laborales, hasta trabajar en la calle (autoempleo, subempleo, empleo informal y demás eufemismos existen también para estas formas). Un segundo factor determinante en este proceso es el retiro del estado social y su función redistributiva que, de nuevo —sobra decirlo— afecta sobre todo a los sectores sociales ya de

por sí marginados y expuestos a una mayor privación de educación, seguridad y salud.

A estos factores estructurales debemos añadir la dimensión analítica de la percepción subjetiva, lo que Dubar ha descrito de manera elocuente y exhaustiva como la ‘crisis de las identidades’ (Dubar, 2002). Las condiciones recién descritas han producido una desestabilización de las formas convalidadas de socialización y de los roles sociales que de ellas emanan, resquebrajando de manera dramática la cohesión social. Pacientes de esta desestabilización son las instituciones que en nuestro tipo de sociedades son por excelencia las instancias de socialización y de mediación entre individuo y sociedad: la familia y el sistema educativo, junto con el orden de oficios. La creciente disfuncionalidad de ambas instancias sitúa al individuo hoy más que nunca frente a la agobiante tarea de diseñar una identidad social operativa que se encuentra ampliamente privada de las antiguas certidumbres de pertenencia a una estructura familiar y a un estatus profesional. Esta privación y la disfuncionalidad que la acarrea afectan a los individuos y grupos en muy distinto grado, de nuevo, de acuerdo a su posición dentro del espacio social. Así, las fuentes estructurales de la incertidumbre y su tendencial correspondencia a una determinada posición social nos sitúan frente a la tarea de observar con precisión los procesos identitarios específicos de quien se ve incisivamente increpado a encontrar nuevos referentes posibles⁴ para la generación del sentido de su práctica social y así salir de la “parálisis del agente” que conlleva la incertidumbre.

⁴ Hablo aquí de ‘referentes posibles’ para marcar una distancia respecto de sociologías unilateralmente constructivistas, es decir, donde ya sea por ingenuidad epistemológica o por fascinación semiótica se descuidan o rechazan los aspectos estructurales que constriñen al agente. En ellas se presenta entonces —así mi lectura— un “sujeto” capaz de disponer de manera ilimitada y arbitraria de repertorios simbólicos y trocarlos en construcciones de sentido que se le antojan necesarias para constituir realidades deseables. Hay al menos tres graves omisiones desde mi punto de vista en esta antropología: no tomar en cuenta disposiciones previamente interiorizadas o lo que Bourdieu llama la inercia del *habitus*, no tomar en cuenta la necesaria confirmación iterativa de cualquier construcción de sentido en la práctica, y por último, las condiciones materiales y estructurales —necesarias, aunque insuficientes— tanto para el acceso a determinados repertorios simbólicos como para el éxito de ciertas prácticas.

Identidad, estrategias de sentido y praxis social

Si, como hemos expuesto, la posición social expone al individuo con mayor o menor intensidad a las diversas fuentes de incertidumbre que caracterizan la situación epocal, las estrategias de sentido que surgen como respuesta a la experiencia de la incertidumbre son diversas (aunque también parcialmente orientadas por la posición en el espacio social). La presuposición teórica expresada aquí es la de la relativa autonomía del individuo como agente. Las experiencias comunes de incertidumbre correlativas a la posición social son solo un punto de partida que sitúa al sociólogo frente al reto de describir y comprender los procesos de interpretación y praxis mediante los cuales el individuo intenta rehabilitar su agencia, recuperar su entorno, ganar certidumbre. La dimensión creativa o imaginativa (Smilde, 2007: 45-100) en estos procesos presenta un contrapunto a las determinaciones estructurales, pero solo la observación de la dialéctica entre ambas permite aprehender la lógica práctica de los agentes (Bourdieu, 2007), es decir, la interfase entre agentes y estructura, donde el orden social se reproduce, pero también es modificado. Si reconocemos que toda reproducción del orden social pasa necesariamente por una praxis, y que toda praxis, aún la más rutinizada, debe estar dotada de sentido desde la perspectiva del agente, debemos asumir que a un nivel al menos “atómico” hay una dependencia de la estructura respecto de las prácticas cotidianas de los individuos. Si la construcción de sentido, además, se vuelve indeterminada en momentos de crisis —el agente ya no percibe coherencia entre la estructura social que se le presenta como “orden natural” y el sentido de las prácticas mediante las cuales lo reproduce—⁵ entonces debemos partir del hecho de que hay una relativa autonomía del agente en ese momento de indeterminación simbólica de la estructura. Esto contradice también la asunción de una racionalidad universal, productora de un cálculo que determina cualquier decisión autónoma. Toda pragmática es simultáneamente simbólica. No puede haber un diseño de la acción sin un sentido de la acción, por más concreto que parezca el objetivo. La articulación de los referentes

⁵ Lo que Bourdieu ha llamado “experiencia dóxica” (Jenkins, 1992: 43).

mediante los cuales se construye el sentido de la —o mejor dicho: de mi o nuestra— práctica es lo que aquí entendemos por identidad. Los diseños concretos de sentido de la acción con base en la identidad son lo que entendemos por estrategias. Identidad y estrategia son dos caras de la misma moneda: expresan transformaciones interpretativas entre la experiencia concreta y cotidiana del agente y los referentes simbólicos que usa para asignarles un sentido. Un sentido que se refiere tanto a cómo el actor se concibe a sí mismo, es decir, a la construcción simbólica de su propia posición social —identidad—, como a lo que en consecuencia práctica, es decir, el diseño de una praxis social que se construye como simbólicamente coherente y se experimenta como socialmente posible, como estrategia. Ambas se constituyen en un sistema de transformaciones simbólicas que puede ser entendido como lógica práctica. Heinrich Schäfer ha desarrollado un modelo para el análisis del *habitus* que operacionaliza de esta manera la teoría praxeológica de Bourdieu (2007);⁶ este modelo sirve como eje metodológico a mi investigación actual. No corresponde ni a la intención ni al formato de este texto explicar el modelo de manera exhaustiva. Para nuestros fines, es menester solamente esbozar algunos aspectos básicos. El modelo del cuadrado praxeológico distingue las experiencias enunciadas por actores de los referentes simbólicos con base en los cuales se interpretan tales experiencias, así como la carga positiva o negativa de juicios de valor implicados en tales interpretaciones de acuerdo a si la experiencia se presenta como problema, agravio o malestar, o lo contrario. De este modo surgen dos dimensiones (nivel experiencial/nivel interpretativo; carga positiva/negativa) que resultan en cuatro posiciones ocupadas por expresiones obtenidas del análisis de entrevistas: experiencia positiva, experiencia negativa, y los referentes simbólicos asociados de manera causal o implicativa a cada una. En el modelo, las

⁶ Si bien el modelo de Schäfer se basa extensivamente en la teoría de Bourdieu, su propuesta nos brinda, además de una operacionalización metodológica ausente en aquél, otra ventaja contundente: mediante la representación empírica de los operadores semánticos de las disposiciones del *habitus* y de los mecanismos de transformación simbólica identidad-estrategia, es posible enfocar tanto el aspecto inerte del *habitus* como los procesos de cambio, reacomodo o resignificación dentro de éste, evitando la lectura determinista que con frecuencia se hace de Bourdieu, de la cual, dicho sea de paso, Bourdieu no es a mi parecer del todo inocente.

expresiones, entendidas como operadores semánticos de la lógica práctica, se encuentran a partir de su posición en relaciones lógicas formales.⁷ Sin embargo, éstas pueden interpretarse en tanto transformaciones simbólicas orientadas a la construcción de sentido respecto a la condición del propio agente (identidad) y en consecuencia a la del sentido de la acción en el contexto relevante para el uso de la simbólica en cuestión (estrategia). Dicho de manera simple, la lógica práctica es práctica porque le permite al agente resolver problemas concretos en contextos específicos; los símbolos son entonces herramientas. Y es así, en su operación práctica, como el cuadrado modela su lógica. Con este fin, el modelo tiene como punto de partida analítico las experiencias centrales evaluadas como negativas por parte de los agentes en cuestión. En un primer momento⁸ se observan los referentes simbólicos positivos que contradicen la experiencia negativa y que permiten articular la experiencia que se percibe como positiva. Esta transformación interpretativa que lleva a articular la experiencia positiva es la operación constitutiva de la identidad. La identidad se entiende así de entrada como algo procesual, situacional y relacional, sin caer en la necesidad de contraponer identidades acabadas, coherentes o ‘sanas’ a identidades fragmentadas, incoherentes o patológicas (sin negar por otro lado el malestar social que puede desatar la transformación identitaria). En un segundo momento se observan los referentes simbólicos que contradicen la experiencia positiva y se oponen por principio a los referentes simbólicos positivos, o sea, referentes simbólicos nega-

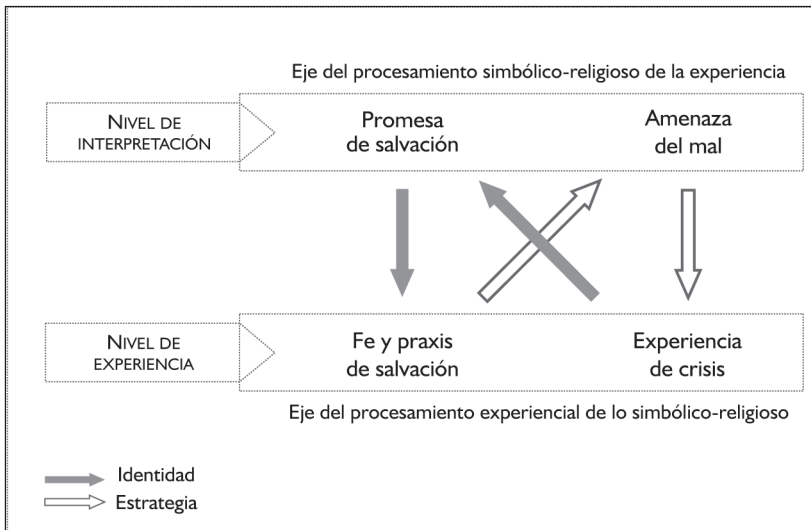
⁷ (Schäfer, 2009b). El modelo encuentra sus bases formales en el cuadrado de la oposición aristotélico y su adaptación para la interpretación semiótica por Julien Greimas, el cuadrado semiótico. Schäfer, sin embargo, realiza una adaptación sucesiva desde la perspectiva de una sociología praxeológica, introduciendo la diferencia entre enunciación de la experiencia e interpretación de la misma, y relaciona así el uso de referentes simbólicos con los campos de praxis concretos de los agentes. La determinación de su significado, entonces, no deriva ya de una lógica puramente interna a un dispositivo semiótico, sino que es relacional respecto de las situaciones y las condiciones en que actúan los agentes, haciendo uso de los símbolos (si bien el modelo sigue dependiendo de la articulación semántica de la experiencia). Este énfasis en la gestación práctica de la producción de sentido y no en la observación de los símbolos en un encierro autorreferencial corresponde a la visión pragmática sobre el lenguaje de Wittgenstein que tanto inspirara al propio Bourdieu.

⁸ No me refiero a momentos de orden cronológico, sino analíticos.

tivos. Éstos permiten articular la experiencia que se percibe como negativa. La experiencia negativa se opone de manera contingente o irresuelta a la positiva. Este segundo momento denota las estrategias de sentido de la acción al generar, desde una posición identitaria, un esquema de praxis. Las estrategias se conciben así como prácticas cuya plausibilidad presupone siempre una articulación simbólica, distanciándonos de un concepto de estrategia que se basa en una supuesta racionalidad puramente instrumental de carácter pseudo-universal, como lo hace la teoría de la elección racional.

ESQUEMA 1

CUADRO PRAXEOLÓGICO: GENERACIÓN DE SENTIDO RELIGIOSO BÁSICO



En clave religiosa podríamos esquematizar el cuadrado praxeológico de la siguiente manera: en una lógica práctica típicamente religiosa, encontraremos promesas de salvación y otras creencias centrales que contradicen las experiencias negativas, es decir, son referentes simbólicos positivos. Éstas sirven como fundamento de una fe vivida y una praxis de salvación que constituyen la identidad del creyente (experiencia positiva). Partiendo de esta posición identitaria se producen prácticas concretas que se encuentran en contradicción con referentes simbólicos negativos. Éstos son a su vez típicamente

descritos como ‘amenazas del mal’ en clave religiosa y se presentan como causas claras de experiencias negativas con frecuencia complejas y difíciles de explicar.

Un primer aspecto importante para el tema que nos compete es que la experiencia negativa es determinante para la articulación de la lógica práctica, ya que de ella depende en gran medida qué referentes simbólicos se vuelven relevantes en la formación de la identidad y la estrategia. Aunque un sistema de creencias religioso pone a disposición de sus creyentes un repertorio amplio de referentes simbólicos, no todos son relevantes para las situaciones de vida que afronta el creyente, es decir, no todos encuentran cabida en una estructura simbólica que primordialmente está definida por una relación dialéctica con las experiencias concretas y cotidianas que se convierten en tema central de la lógica práctica. Por ello no es posible deducir cómo opera la religiosidad de un creyente a partir del repertorio formal de creencias del grupo o institución religiosa al que un creyente pertenece.⁹ Schäfer ha mostrado esto de manera muy clara para los distintos grupos pentecostales en Latinoamérica (Schäfer, 2009a). Diferentes experiencias negativas centrales, que corresponden a posiciones sociales divergentes, sirven como punto de partida para *habitus* religiosos bien distintos, a pesar de disponer de los mismos referentes simbólicos. La cuestión en torno a mi investigación es en cierto sentido inversa: ciertos tipos de incertidumbre son experimentados hoy en día de manera muy semejante por individuos que ocupan posiciones en el espacio social no muy distantes unas de otras.¹⁰ Es más, la articulación de la experiencia negativa específicamente como incertidumbre pareciera corresponder preponderantemente con determinadas posiciones sociales. Sin embargo, los afectados no producen un mismo tipo de religiosidad, sino que dan respuestas muy diversas a la cuestión. La coincidencia de incertidumbres comunes y religiosidades diversas es así un pun-

⁹ Ni siquiera si la religiosidad es un aspecto central, es decir, si los referentes simbólicos que estructuran la lógica práctica son de carácter religioso. Cuando hablamos aquí de creyentes, se podría decir, hablamos de agentes en cuya lógica práctica el “rendimiento interpretativo” de los referentes simbólicos religiosos juega un papel determinante en la estructuración del *habitus*.

¹⁰ Hablaré en el tercer apartado con más concreción de esto.

to de partida fructífero para reflexionar sobre el tema de la diversidad religiosa en nuestras sociedades latinoamericanas.

DIVERSIDAD RELIGIOSA

Quiero construir en este apartado un eslabón entre la perspectiva teórica de entender la religiosidad como una lógica práctica y la diversificación religiosa como proceso social. No obstante, es necesario para ello situar esta parte de la reflexión en el contexto desde el cual lo estoy pensando: la discusión en y sobre Latinoamérica. Empezaré problematizando el constructo “Latinoamérica” y enunciando brevemente aspectos que, si bien son fundamentales, no pueden ser tratados desde la perspectiva de este ensayo.

La generalización implicada en la predicación de Latinoamérica como unidad analítica es problemática, más aún tratándose de procesos sociales en campos particulares como el religioso. Sin embargo, sin negar la complejidad y especificidad de los procesos particulares, me parece que hay denominadores comunes a las naciones de la región que permiten construir sociológicamente los contornos de un proceso general. Todas comparten una antigua hegemonía católica ligada a un pasado colonial común con diversos niveles de ‘sincretismo’ y religiosidad popular;¹¹ todas experimentan desde hace aproximadamente 30 años una ruptura de este monopolio con diversos grados de intensidad y en todas la pluralización religiosa se expresa en el decremento católico, especialmente en favor de *a)* el protestantismo evangélico, sobre todo pentecostal; *b)* los que se declaran “sin religión” y *c)* las nuevas formas de religiosidades populares e híbridas que han “salido del closet”, es decir, de la disimulación bajo el cobijo de la legitimidad católica. Además, los impulsos de esta diversificación no solo han provocado el crecimiento —a veces exacerbado— de nuevos grupos fuera del catolicismo, sino que, de manera dialéctica, modifican el propio orden interno de

¹¹ Bastian, bajo cierta lectura de Gruzinski y Lafaye, ha fijado este factor en las devociones marianas como fuente simbólica de identidades nacionales unificadoras ante la precaria cohesión social de la mayoría de los estados emergentes durante el siglo XIX (Bastian, 2004: 155-156).

un catolicismo que permanece mayoritario, vasto y complejo. Todo esto bajo la maduración de marcos legales que han incrementado el ejercicio efectivo de la libertad religiosa. De nuevo, con sus respectivos matices según el país (Bastian, 2004: 166).

La emergencia de grupos religiosos como actores de una nueva sociedad civil¹² constituye su incursión en el campo político. Mediante políticas identitarias, es decir, demandas articuladas en términos de su identidad religiosa, estos mismos grupos se convierten en agentes en pro de la consolidación de marcos jurídicos que rompan con los privilegios católicos y sean garantes de una diversidad religiosa con reglas claras e igualdad de derechos para todos los actores involucrados de frente al estado. Hay que matizar diciendo que esta dinámica se presenta en ocasiones también como una lucha por la transferencia de los antiguos privilegios ligados al catolicismo.¹³ Al rebasar la competencia de este ensayo, no podemos abordar el tema político-religioso en toda su complejidad. Quede pues señalada solamente su enorme importancia como condición social necesaria para los procesos de diversificación religiosa en el continente.

Lo que sí nos compete aquí es la relación de la diversidad religiosa con los distintos diseños identitarios y opciones de pertenencia por parte de los agentes que se encuentran en la base de este proceso y que pueden ser entendidos como respuesta a las experiencias de crisis en el marco de las “promesas frustradas” de progreso, seguridad, salud, bienestar, etc., de la modernidad tardía. Si la religiosidad de los agentes es entendida como una lógica práctica —como se describió en el primer apartado— y por tanto emana de la apropiación de ciertas creencias a la luz de experiencias que corresponden predominantemente a determinadas posiciones sociales, la identidad religiosa tiene un “sitio de enunciación” correspondiente que es sociológicamente al menos igual de relevante para comprender la

¹² Me refiero aquí a una sociedad civil que se moviliza primordialmente en forma de actores colectivos como ONG, movimientos sociales, asociaciones civiles, etc., que no corresponden a la forma de los actores políticos tradicionales, léase partidos y sindicatos.

¹³ Las experiencias a este respecto han sido diversas en el continente dependiendo en gran medida de las coyunturas políticas locales, de las estrategias para movilizar a la ciudadanía —a las plazas o a las urnas—, así como de las formas en que los grupos religiosos incursionan en el campo político, como partidos o como movimientos. Para el caso de los evangélicos véase Freston, 2004; 2008.

diversificación religiosa que el aspecto macro social de la “desregulación del mercado religioso” (Bastian, 2004: 158). Si tanto un modo de observación como el otro permiten procesos de comprensión y descripción complementarios, el modo de observación propuesto aquí conlleva a mi parecer el problematizar un concepto de diversidad religiosa dominado por una estrategia metodológica que es principalmente clasificatoria o taxonómica.

Sobre creer y pertenecer

Desde una perspectiva macro-social, el mapa de la diversidad religiosa corresponde en un primer momento a la cantidad de grupos que encuentran registro en un instrumentario preponderantemente cuantitativo. El análisis cualitativo de variaciones en las creencias permite luego generar una taxonomía analítica de meta y subgrupos, pero ésta solo “ajusta” el esquema. Es decir, se sabe que hay varios tipos de catolicismo y también que el cristianismo evangélico subsume a muchos grupos, iglesias y organizaciones. Bajo este proceder, la pertenencia por parte de los individuos a determinados grupos religiosos pareciera coincidir a primera vista con los diseños identitarios. Se asume así que pertenecer a determinada iglesia, denominación, grupo o movimiento religioso corresponde en principio con la apropiación de un repertorio de creencias que emana del sistema doctrinal de la institución en cuestión. Se asume también, por otro lado, tomando en cuenta la variación de las creencias, que la enunciación de las creencias que profesa un individuo permite ubicarlo en un mapa taxonómico de la diversidad religiosa. Creo que puede alcanzarse en efecto cierto poder descriptivo de esta manera, aunque sucesivos esquemas clasificatorios han resultado insuficientes para un campo religioso en una coyuntura de reacomodo sumamente dinámica. La cuestión crucial aquí reside en que el problema sociológico de la diversidad religiosa va mucho más allá del problema clasificatorio.

A más tardar desde la obra paradigmática de Grace Davie (1990; 1994) sabemos que la presencia de una identidad religiosa no coincide necesariamente con la pertenencia formal a una institución religiosa, es decir, que se puede creer sin pertenecer. La implica-

ción fundamental subyacente es la de la individuación de la fe, donde el sujeto sustituye a la institución como fuente autónoma de legitimidad religiosa. Esto se presenta en última instancia como correlato de una modernidad secularizada típicamente centro y nor-europea. La fórmula parece sobrar para el contexto latinoamericano. En éste, la mayoría de los individuos cree y pertenece (si bien el grupo de los que se declaran sin religión es el que más crece, después de los evangélicos). Esto parecería ratificar el “método taxonómico”, sobre todo porque la formación de tipologías analíticas de meta y subgrupos permite el manejo de casos complejos, por ejemplo, clasificar tanto a los “soy católico pero...”, como enunciar la diferencia entre pentecostales clásicos y neo pentecostales. Sin embargo la diversidad religiosa permanece sociológicamente subdeterminada. No sabemos cuáles son los ‘peros’ que suceden a los puntos suspensivos ni si las diferencias entre ellos son fundamentalmente identidades religiosas distintas; no sabemos si obedecen a diferentes determinantes sociales. Tampoco sabemos por qué la frontera que divide pentecostales de neo pentecostales se desvanece ante cualquier intento de restaurar una tipología formal-simbólica, es decir, que solo atiende al repertorio de creencias o los modos rituales. Es la conexión, en un sistema de sentido, entre simbólicas religiosas particulares y formas de experimentar la realidad socialmente localizadas, lo que produce una determinada identidad y estrategia religiosa, una religiosidad entendida como una lógica práctica que es sociológicamente determinable. Este modo de observación puede dar cuenta, por ejemplo, de por qué el desacuerdo central de un católico “pero...” con la iglesia es el de la doctrina sobre la anticoncepción, y por qué para otro el desacuerdo central reside en una percibida complicidad con el *statu quo* y la injusticia social; y si estos dos desacuerdos están relacionados con procesos socio-culturales sustancial y “espacialmente” distintos. También permite entender por qué la identidad religiosa de un católico y un protestante, ambos “liberacionistas”, es mucho más parecida entre ellos que entre cada uno y otros miembros de sus propias iglesias. En pocas palabras: permite dar cuenta de diferentes formas de creer a través de distintas formas de pertenecer. Así, el mapa de la diversidad religiosa revela una dimensión adicional que solo se vuelve visible desde una óptica enfáticamente sociológica y

que muestra otras fronteras, a saber, la de las identidades religiosas transversales. Éstas pueden reflejar estructuras de la religiosidad mucho más resonantes con diferentes procesos sociales que son descriptibles con precisión, evitando así una pura reivindicación del sujeto autónomo que nos arroja al laberinto de una sociología psicologizante, atomizada en infinitas subjetividades e historias de vida (y que de paso dejaría en calidad de paradoja la persistencia de la pertenencia institucional).

El otro extremo reside en la negación de la relativa autonomía del actor: mientras que para las sociedades centro-europeas supuestamente secularizadas se asume como culminado un desacoplamiento entre fe individual y pertenencia institucional, dando cabida a una consecuente pluralización, Bastian considera problemático este relato de la pluralización para América Latina (Bastian, 2004: 172):

Es cierto que las creencias se pluralizan y que se ve aparecer una competencia de multitud de maneras de ver el mundo sin que la autoridad política o religiosa imponga una uniformidad cultural. Esto establece un proceso de pluralización de la creencia, pero no una erosión de la creencia institucionalmente validada. El *believing without belonging* (G. Davie) no es un comportamiento legítimo en América Latina. Es precisamente el individuo en quien recae la responsabilidad de constituirse un universo de sentido, pero siempre en el marco de elecciones inscritas en las relaciones orgánicas (familia, barrio, etnia) u orientada hacia la reconstrucción de actores colectivos en un contexto de anomia.

Más adelante, en el mismo texto reafirma que, en referencia a las distintas mutaciones de la religiosidad popular, “perdura el poder de la mediación propia de una cultura corporativista que no se funda en la autonomía del sujeto individual, sino en las solidaridades orgánicas y naturales”. Encontramos aquí de manera prístina la vieja contradicción entre agente y estructura declinada en la disyuntiva —parafraseando a Davis— *believing without belonging* (creer sin pertenecer) contra ‘creer perteneciendo’. La modernidad paradójica de Latinoamérica, marcada según el autor por una “industrialización dependiente, el fracaso de los liberalismos políticos y la lentitud de una alfabetización inacabada”, se presenta en última instancia como impedimento de la autonomía del actor, que bajo esta ten-

sión quedaría atrapado en un corporativismo naturalizado, o por lo menos habitualizado. De esta manera reproduce fatalmente la unidad pertenencia-creencia a través y a pesar de las transformaciones religiosas. Los nuevos comunitarismos religiosos que pueden observarse en las iglesias evangélicas independientes de barrio o en variaciones coetáneas de comunidades de base y grupos pastorales vendrían solamente a suplir las antiguas pertenencias de barrio, etnia o familia en “contextos de anomia”. Me parece que esta interpretación carece de algunas diferenciaciones pertinentes y necesarias para dilucidar si es que el cambio religioso en América Latina implica una individuación que rehabilita al actor y, dado el caso, dónde y cuándo. Primero, la investigación sociológica y antropológica han mostrado que las conversiones al protestantismo evangélico en contextos rurales indígenas pueden ser interpretadas precisamente como una reacción a las antiguas “relaciones orgánicas” (reproducidas mediante la identidad católica, por ejemplo, en la obligación de participar y cofinanciar las fiestas patronales), ya que se vuelven obsoletas de frente a la realidad de la comunidad penetrada por una desregulación económica exógena. Aun en el caso de reproducir relaciones clientelares y estructuras corporativas, estos grupos transforman, mediante la nueva identidad religiosa, de manera cualitativa el contenido de las relaciones sociales, de sus obligaciones y expectativas. Segundo, en contextos urbanos sobre todo de clase media, media alta y alta ha surgido un amplio espectro de “espiritualidades” a modo de servicios religiosos que conforman una paleta de productos para un mercado religioso (pienso aquí en el “New Age”, el Yoga, diversas corrientes esotéricas o en cierta literatura de superación personal). Este mercado abastece a aquellos que han entablado, de acuerdo a su *habitus* y su posición social, una relación de consumo frente a lo religioso. Ésta les permite perseguir un nuevo ideal de individuación al sustraer su práctica religiosa fuera del dominio de una autoridad institucional definitiva. La autonomía del consumidor es aquí la autonomía de la conciencia.¹⁴ Final-

¹⁴ No utilizo la formulación “mercado religioso” de manera metafórica extensa, sino como una formulación estricta: un acto de consumo que no es solo parte de la transacción ritual de bienes de salvación, como ocurre también en el neo pentecostalismo o el culto a la Santa Muerte. El acto de consumo es en este caso la garantía de que la pertinencia

mente —y esto es lo más importante para esta reflexión— se debe diferenciar entre antiguos y nuevos comunitarismos. Los segundos no son una réplica estructural de los primeros ni son formas heredadas con una inercia habitual, ya que se encuentran en gestación y tienen que ser puestos en práctica en primer lugar a través de una construcción identitaria que implica con frecuencia una elección reflexiva y sucesivos procesos de socialización secundaria. Esto se observa de manera clara en las trayectorias de conversión como las ha descrito por ejemplo Henry Gooren en contextos urbanos latinoamericanos (2007). Un actor que desarrolla estrategias típicamente religiosas bajo los “contextos de anomia” a los que se refiere Bastian —es decir, sectores urbanos, populares y de clase baja— puede pasar por varios momentos de conversión y pertenencia, lo que de hecho ocurre con frecuencia, según los estudios al respecto. Aun si estos comunitarismos buscan en parte restablecer la comunidad tradicional “perdida”, su recreación implica un proceso de reflexividad identitaria y práctica; la autogestión de una opción. Una opción orientada por disposiciones preexistentes, pero confrontada con la necesidad de readaptación a un nuevo espacio experiencial. Una opción además que ocurre bajo una disponibilidad de referentes religiosos que en la urbe se presenta como variada y extensa.

Mediante estas observaciones intento establecer la hipótesis de que en Latinoamérica existen procesos de pluralización religiosa diferenciados según las posiciones en el espacio social. Si la identidad religiosa tiene, como decíamos arriba, un sitio de enunciación ligado a posiciones en el espacio social, entonces los procesos de diversificación religiosa están configurados de acuerdo con estas posiciones. De acuerdo con las tres diferenciaciones hechas arriba, podemos hablar de al menos tres procesos de diversificación correspondientes. En los ámbitos rurales asistimos a una diversificación bipolar entre catolicismo y protestantismo, donde parece haber poca transversalidad de las identidades religiosas y un dinamismo limitado en cuanto a la emergencia de nuevas formas de religiosidad,

institucional y los lazos comunitarios son —si el consumidor lo desea— superfluos, y soporta la simultánea persistencia de la legitimidad en la transacción de los bienes de salvación.

sin proclamar por esto su ausencia. Es decir, hay una considerable coincidencia entre creer y pertenecer, es decir, se cree perteneciendo. En una religiosidad de consumo urbana y de clase media y hacia arriba, parece dominar la fórmula de Davis.¹⁵ La regulación a través del consumo aunada a la privatización presenta un tipo de pluralización que sí corresponde extensamente al relato de la secularización. Los espacios populares urbanos de clase baja presentan, en cambio, una diversificación multipolar, con una mayor complejidad en la relación entre creer y pertenecer, es decir, con mayor transversalidad de las identidades religiosas y con una presencia simultánea de altos índices de individuación con nuevos comunitarismos.

Este último tipo de diversificación es, desde esta perspectiva, el que presenta la mayor fuerza de dinamización y por tanto el mayor potencial de transformación en el campo religioso latinoamericano. Su sitio por excelencia es la urbanidad popular pobre. ¿Por qué? Porque me parece que este espacio es el único que reúne simultáneamente tres condiciones: la situación económica y de exclusión social que conlleva la formación de nuevos comunitarismos (a modo de nuevas búsquedas de la “ciudadanía”); la disponibilidad de múltiples tradiciones y ofertas religiosas, y, por último, un mayor equilibrio en cuanto al grado de poder, credibilidad y por tanto legitimidad que ostentan los diversos actores religiosos.

PENSAR LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN EL ESPACIO URBANO

Cuando hablo de distintos tipos de pluralización religiosa correspondientes a determinados sitios y posiciones en el espacio social me refiero a un espacio en doble sentido. Por un lado, un espacio teórico, relacional, como lo construye Bourdieu en su modelo del espacio social (Bourdieu, 2006); y por otro lado, su correspondencia con el espacio físico, material, pero social y culturalmente configurado; de ahí la correspondencia. El espacio social a la Bourdieu es

¹⁵ Estoy consciente de una gravísima omisión que no puedo resolver aquí: el crecimiento exacerbado del movimiento de renovación carismática que se ubica precisamente en estos sectores sociales. Éste es un terreno donde la investigación sociológica está en sus albores y queda mucho por aclarar.

relacional porque surge de una puesta en relación de los actores de acuerdo con los volúmenes de capital que él consideró como determinantes de las relaciones totales de poder en la sociedad, a saber, el económico y el cultural (este último no en un sentido amplio, sino precisamente legitimado y objetivado en títulos y certificados). La idea detrás de este concepto es tan simple como aún necesaria a mi parecer: conservar el concepto de clase reafirmando la existencia de relaciones de poder verticales, pero tomando en cuenta la complejidad horizontal de los estratos sociales a través de lo que Bourdieu llama los estilos de vida y la estructura del capital, es decir, la relación diferencial entre capital económico y cultural. Bourdieu insiste en el carácter abstracto y relacional del espacio social para superar la falacia de pensar que las relaciones de poder y afinidades de clase solo ocurren mediante la interacción social actual, es decir, mediante la coincidencia de los actores en el espacio físico, resaltando así su carácter estructural (Bourdieu, 1985). Sin embargo, la geografía cultural y distintos nuevos enfoques en las ciencias sociales agrupados bajo el concepto del *spatial turn* (ver p. ej., Warf y Arias, 2009) nos han mostrado que la reproducción del orden social y las relaciones de poder se plasman necesariamente en una materialidad que queda inscrita en el paisaje, especialmente el paisaje urbano.¹⁶ El sitio con su materialidad se vuelve así cómplice del orden social, ya que naturaliza hasta cierto punto las relaciones de poder y los procesos de exclusión proyectados en el espacio. Pero las prácticas mediante las cuales los agentes se apropian del espacio contribuyen a la dinamización conflictiva del espacio. Sobre todo el despliegue performativo de las identidades —en este caso religiosas— constituye una práctica simbólica que le otorga transitoriamente al espacio un sentido opuesto al que impone la inercia material del orden social. Una lectura sociológica del espacio urbano se vuelve así también relacional. Las inscripciones geográficas del orden social ya no se presentan solo como sitios bien delimitados o contenedores, sino que contrastan con tentativas de reordenamiento que se presentan como espacios yuxtapuestos creados transitoriamente por las prácticas religiosas. El carácter paradójico de la modernidad tardía se

¹⁶ Un estudio al respecto en la ciudad de México se encuentra en Ward, 1991.

revela a mi parecer con mayor intensidad en espacios donde hay una coincidencia “densa” o “apretada” de estos procesos contrapuestos: la modernidad programática, que regula el acceso y la exclusión de los espacios a través del consumo, y sus readaptaciones “anómalas” por parte de los excluidos del consumo. Quisiera referir esto a la colonia Ajusco.

El Ajusco. . . ¿qué sitio es?

Evidentemente, busco dar a la pregunta una respuesta sociológica a partir del concepto doble de espacio social que he expuesto. Esto como búsqueda de pistas sobre las implicaciones del estar situado en una diversificación religiosa multipolar.

La colonia Ajusco surge como espacio urbano dentro de un típico proceso estructural de dos momentos: la explosión de los márgenes urbanos a partir de las migraciones campo-ciudad en el marco de las promesas de la industrialización (*grosso modo*, décadas de 1950 a 1970 para el continente) y la sucesiva terciarización de la economía a partir de las políticas neo-liberales (1980 a 2000), con las consecuencias a las que aludimos en la primera parte para este sector de la población urbana. Esto se refleja claramente en la colonia y sus espacios liminales: mientras sobre las avenidas que la circunscriben encontramos todavía plazas comerciales y locales de grandes cadenas de comercio orientadas al consumo popular, “colonia-adentro”, es decir, conforme nos distanciamos de estas vías, éstas desaparecen por completo, dando lugar a pequeñas e incontables peluquerías, estéticas de manicure, fondas, talleres, tienditas y demás “changarros” (llama la atención sobre todo la ausencia de las grandes cadenas de tiendas de autoservicio que tienen la muy exitosa estrategia de colocar pequeñas tiendas al interior de las zonas habitacionales y no en las grandes avenidas). Otro aspecto a resaltar en el proceso de formación de la colonia es también el hecho de que, a diferencia de la colonia vecina de ‘La Candelaria’, la Ajusco no surge a partir de la incorporación a la urbe de una comunidad rural, que en consecuencia intenta conservar la estructura y cohesión comunitaria de antaño, para lo cual el despliegue de la identidad religiosas en las fiestas patronales es un recurso simbólicamente poderoso: un

barrio, una parroquia, un santo patrono. El caso de la Ajusco es más complicado. No hay una identidad comunitaria previa. La colonia nace urbana. Alberga migrantes de distintos estados de la república que traen consigo diferentes bagajes culturales. También de distintas oleadas migratorias, con distintos grados de colectividad en el migrar, por tanto con muy distintos grados de “raigambre” hacia lo urbano y hacia el lugar de origen. La colonia también se pobló con advenedizos de otras partes de la ciudad atraídos por los bajos precios de los lotes, síntoma de la marginalidad primera. Hoy es parte (junto con La Candelaria, Los Reyes, Santo Domingo y Santa Úrsula) de un “ecosistema” de colonias populares de clase baja desplazado por el crecimiento urbano del margen hacia el interior de la ciudad, atrapado entre sitios emblemáticos y arterias vehiculares del sur de la urbe como el Estadio Azteca, la Ciudad Universitaria y el Eje 10.

Su composición social plural encuentra un claro reflejo en el campo religioso: protestantismos históricos, evangélicos, pentecostales; testigos de Jehová y ‘mormones’; catolicismo tradicional y liberacionista; religiosidad popular católica y no católica: Santería, Santa Muerte, todos se encuentran representados en brevísimo espacio. Un espacio donde se puede sentir el pulso cuya sístole es el rostro paradójico de la modernidad tardía y cuya diástole es la pluralidad religiosa. Combinando las reflexiones teóricas de los apartados anteriores, quisiera formular algunos marcos de interpretación tentativos que apunten hacia una comprensión sociológica plausible ante la perplejidad que nos provocan las nuevas emergencias religiosas.

Creer (para ocupar) y pertenecer (a un espacio)

La hostilidad de la urbanidad precaria se refleja en la escasez de espacios públicos, mutando con frecuencia y vertiginosamente en lo que Marc Auge (1998) ha llamado los no-lugares (el parque como sitio peligroso, como escondite o de actividades prohibidas). La calle, último restante, se convierte entonces en el espacio público por excelencia. Indeterminado por principio, puede ocuparse solo transitoriamente, si se le otorga un determinado sentido que rebasa el de transitar, es decir el de no-estar. El consumo, como forma universal de generación de sentido en la modernidad tardía, apa-

rece escenificado también aquí en su forma precaria de comercio informal: el tianguis que cada domingo desborda el espacio con mercancías usadas, de contrabando, o que a precios accesibles y calidades correspondientes caricaturizan los estilos de vida que la modernidad presenta como deseables. A esto los grupos religiosos responden con despliegues variados de su identidad. Las fiestas patronales, enfatizando el plural. Dos parroquias católicas en distintas fechas toman la calle. La comunidad de migrantes michoacanos que con su propia procesión re escenifican performativamente su comunidad de origen, representada en clave religiosa en la figura de San Luis Rey. Esto de manera autónoma frente a las parroquias católicas. También la proliferación de nichos y altares a la Santa Muerte junto a las vírgenes y los santos católicos es parte de esta puesta en escena de la identidad religiosa en el espacio público. Las iglesias pentecostales, que por el contenido de sus creencias difícilmente pueden recurrir a la plataforma material de la imagen, extienden su culto a la calle abriendo el portón y poniendo altavoces u organizando marchas para anunciar la “escuelita bíblica de verano”. Ésta ofrece gratuitamente, durante las vacaciones, dos semanas de cursos bíblicos y de valores religiosos y cívicos a niños de la colonia. A ella asisten muchos niños de familias que no son ni pentecostales ni evangélicas. La oferta puede entenderse como alternativa popular a los “campamentos de verano” de las clases medias y altas, que son tanto un recurso de los padres para ocupar a los hijos en vacaciones, como un acto de consumo que marca estatus de acuerdo al costo y extravagancia del campamento.

Frente a la ausencia de espacios públicos, cabe señalar también que los templos de las diversas iglesias católicas y evangélicas al interior de la colonia sirven como espacios comunitarios para muchas actividades que van más allá de lo estrictamente cultural. Cursos de homeopatía, música, inglés, estudios bíblicos, fiestas, gestión logística de diversas actividades, etc. No existen prácticamente en la colonia otros espacios comunitarios que no impliquen pasar por el acto de consumo. Especialmente en las iglesias evangélicas, estos espacios son producto de la autogestión comunitaria y se encuentran siempre en construcción y en transición entre lo público y lo

privado, ya que surgen en terrenos, casas y departamentos de los propios creyentes.

Pero la reapropiación del espacio no pasa necesariamente por la acción colectiva. Ocurre con frecuencia en forma de una relación íntima, particular del creyente con su entorno. La opción religiosa en forma de conversión o participación en cierto grupo pastoral es descrita por muchos de nuestros entrevistados claramente en clave de un proceso de individuación. Las distinciones que llevan a reconocer la religiosidad legítima son producto del fuero interno. La autoridad institucional externa está con frecuencia expuesta al escrutinio de este fuero interno y es por tanto contingente. Además, los entrevistados definen con frecuencia al verdadero creyente con relativa independencia de la pertenencia grupal. Esta individuación trae consigo la necesidad de ‘vivir la fe’ fuera del contexto ritual, pero también más allá del espacio privado: un compromiso personal que encuentra con frecuencia su sitio en la calle.

Dos ejemplos. Un pentecostal ex jefe de pandilla se convierte en pastor y entusiasta evangelista itinerante. Procura los espacios especialmente peligrosos de las colonias circundantes, donde se inscriben las amenazas de delincuencia, violencia y drogadicción. Son los espacios, como él los describe, de su antigua “perdición”, de la “inmundicia en la que vivía”. Pero, en vez de evitarlos, vuelve a ellos, haciendo uso de la relativa inmunidad que le otorga su competencia cultural en esos ambientes y el prestigio que tenía como jefe de pandilla trocado en autoridad moral, como credencial de la autenticidad de su conversión. Él mismo lo interpreta como empoderamiento del Espíritu Santo. Se entiende a sí mismo como “soldado” del “patrón” que tiene el privilegio de haber sido encomendado con la misión de ganar para Cristo un territorio dominado por el demonio. El drama de la guerra espiritual —un motivo típicamente pentecostal— se articula aquí en una experiencia, una estrategia y una práctica concreta que son diferentes, por ejemplo, al sentido que el mismo motivo tiene en la expansión empresarial de un ministerio neo pentecostal. Y se practica en espacios urbanos también muy diferentes.

Segundo ejemplo. Un joven pintor, parte de un colectivo de grafiteros políticamente comprometido, que emana de un grupo de pastoral juvenil católico jesuita. A través de su compromiso

espiritual ahora hace grafiti ‘legal’ por encargo. La red nacional de grupos de pastoral juvenil de las parroquias jesuitas juega un papel importante en el desempeño de su actividad, pero también pinta en la colonia para la misma iglesia o para una escuela. La experiencia de la injusticia social, el compromiso político que de ahí se deriva, así como la estrategia artística de la denuncia, son elementos que se encuentran articulados en su identidad religiosa en torno al imperativo del “amor al prójimo”. En él se “encuentra con Dios”. El lugar privilegiado de ese encuentro, de nuevo, no es el templo, sino la calle. “Orar en la calle” llama él a su diseño individual de espiritualidad con el que construye el sentido religioso de su práctica artística y su compromiso político.

Podríamos decir entonces que las incertidumbres que rubrican el espacio en forma de inseguridad, indeterminación y enajenación son confrontadas con estrategias de sentido religioso. Sin embargo, el espectro de incertidumbres comunes a una posición en el espacio social no siempre se revelan en el espacio urbano. Su materialidad tiende también a ocultar y confundir las posiciones, preocupación que, como hemos dicho, llevó a Bourdieu a insistir en el carácter abstracto y relacional del espacio social.¹⁷

Incertidumbres comunes, religiosidades diversas

Durante un furtivo análisis de una parte de las entrevistas realizadas, orientado por el modelo del cuadrado praxeológico, me topé muy pronto con la articulación de experiencias negativas en forma de motivos recurrentes en los distintos grupos religiosos. Falta de estabilidad en el empleo, en las ventas del negocio, en los clientes del taxi. La falta de garantía de obtener un mejor empleo con ciertos estudios, que cuestan una enorme inversión en tiempo y dinero en relación a los recursos disponibles. El desconcierto de si aceptar un trabajo de tiempo completo a cambio de un raquítico —pero necesario— aumento en los ingresos descuidando a los hijos todo el día, bajo una situación familiar que ya se encuentra bajo amenaza

¹⁷ Si bien hay que decir que el propio Bourdieu repensó la relación entre espacio social y espacio físico varias veces. Véase especialmente Bourdieu, 1999.

de desintegración. La amenaza constante de la falta de seguridad médica.¹⁸ Hasta la vacilación cotidiana del chofer de taxi que tiene que encontrar clientes en una ciudad infinita, con su ley de jungla de asfalto. No he enumerado todas y hay otras importantes, pero todas éstas son representativas por su frecuente aparición. Lo que tienen en común es que están formuladas en forma de incertidumbre. No expresan necesariamente un mal ya acaecido, sino sobre todo un malestar por la presencia amenazante de la posibilidad de que ocurra y la falta de recursos para generar garantías, seguridades, certezas contrarias. Ahora bien, he dicho al principio que “incertidumbre”, como categoría sociológica, se entiende como límite de lo conocido o predecible que puede medirse, determinarse como límites sociales, producto de relaciones de poder, de subalteridad. Para Bourdieu, a través de las ‘coordenadas’ dadas por el capital cultural y el económico. Creo que estos dos aspectos siguen siendo de suma relevancia. No obstante, la ostentación de estos capitales es parte de la incertidumbre. Me parece que en contextos sociales como la colonia Ajusco —y casi en todos por debajo de una clase media alta que se desmorona vertiginosamente—, la discrepancia entre grado escolar y ascenso social, así como la probabilidad de que el ingreso individual fluctúe considerablemente en periodos cortos de tiempo es, si se me permite decirlo así, una característica estructural de la modernidad tardía. Lo que quiero decir es que las incertidumbres mentadas no son solo resultado de una determinada posición social, sino una cualidad de la misma más allá de determinadas cantidades de capital (económico, cultural y social) pasajeraamente disponibles. Cualidad que vuelve las estrategias de sentido religioso especialmente pertinentes. Pienso aquí en la función que le adjudica Luhmann al sistema religión: la de determinar lo indeterminado (Luhmann, 2000).

Las respuestas religiosas que encontramos ante este espectro de incertidumbres son, valga repetirlo, diversas. Ciertas incertidumbres pueden resolverse de hecho en prácticas concretas de solidaridad que

¹⁸ Salud física y sanidad espiritual son un motivo de constancia impresionante a través de los grupos religiosos. La desconfianza en el aparato institucional de salud pública y su percibido fracaso forman parte de este relato de manera igualmente constante.

emanan de los nuevos comunitarismos. La variación constante de los ingresos individuales es afrontada con frecuencia con una nivelación del ingreso dentro de la comunidad familiar: la esposa y/o los hijos trabajan temporalmente dejando estudios u hogar para adaptarse a la situación. Cuando el jefe de familia vuelve a conseguir trabajo, se reajustan los roles. Cuando esta comunidad familiar no existe en esta forma —lo que ocurre con frecuencia— es la comunidad religiosa la que cumple esta función (sobre todo entre evangélicos, domina el imperativo de “apoyar a los hermanos”). No ocurre de manera institucional-central, sino a través de la red de relaciones directas entre creyentes, pero motivado por la identidad religiosa compartida y normalmente acompañado de oración colectiva. Pero muchas veces una solución pragmática no está al alcance, además de que esto no solventa del todo la incertidumbre, ya que se espera que la dependencia de la comunidad sea lo más corta posible. El aspecto más importante por lo tanto de las estrategias religiosas contra la incertidumbre es, me parece, el cognitivo. Muchos de los entrevistados practican diversas formas de oración para afrontar decisiones difíciles que básicamente no es posible racionalizar por falta de control y certidumbre sobre los factores involucrados. Por un lado, todos conocemos situaciones límite como éstas: exponerse a una intervención quirúrgica donde se corre el riesgo de morir, por ejemplo. Pero de nuevo: hablamos de una falta de control e incertidumbre (al menos en parte) socialmente determinada, que no es “universal”. Tomar decisiones como la de si utilizar los pocos recursos restantes para salir a buscar trabajo sin la certeza de encontrarlo o no. ¿Cuándo? ¿En dónde buscar? Para los pentecostales, ponerse en oración ante decisiones difíciles con frecuencia trae consigo —según la narrativa de los propios creyentes— una experiencia onírica donde Dios le revela al creyente lo que va a ocurrir. Esto pareciera fomentar la pasividad. Sin embargo, todo lo contrario, la imagen sirve de motivo para recuperar agencia. Se muestra como promesa. Un entrevistado que trabaja como motociclista en servicios de mensajería narra cómo en uno de los recurrentes periodos de desempleo Dios le mostró en un sueño la nueva motocicleta que iba a conducir en su nuevo trabajo. Seguro de la promesa divina, se puso a buscar empleo hasta dar con la empresa donde vio estacio-

nada la motocicleta. No corresponde ciertamente a la sociología preguntar por la “veracidad” de la revelación divina, ni tampoco por el posible mecanismo de sugestión que llevó al entrevistado a conseguir justo ese empleo. Tampoco quiero reflexionar aquí sobre la necesaria perspectividad presente de la construcción narrativa. Lo que me interesa recalcar es que la articulación simbólica de la identidad religiosa permite generar estrategias cognitivas que dotan de certidumbre cuando toda racionalización fracasa. Y permiten así recuperar la agencia, salir de la parálisis. Esto es algo muy valioso cuando en posiciones de múltiple subalteridad la incertidumbre es estructural, por tanto crónica. Solo en relación con el sentido práctico podemos entender la racionalidad contextual detrás de las creencias. Lo mismo vale para el taxista que se encomienda rápidamente a la imagen de San Charbel en su tablero para que le revele el camino a tomar, bajo la amenaza constante de conseguir muy pocos clientes y gastar demasiada gasolina en una ciudad infinita, viviendo al día y bajo la amenaza constante de ser asaltado.

Existen muchas identidades y estrategias de praxis religiosa en el contexto estudiado que hace falta analizar con más detalle y detenidamente. Si bien tienen semejanzas funcionales, porque responden a los mismos problemas, los contenidos de las creencias importan. Los referentes simbólicos no pueden ser cambiados a capricho ni pueden producir sentido para cualquier situación. La identidad y las estrategias de un pentecostal son diferentes a las de un devoto de la Santa Muerte; y eso importa.

Pero es precisamente la observación de actores que *a)* comparten una posición estructural semejante que se traduce en articulaciones homólogas de experiencias negativas, pero que *b)* por la pluralidad de la composición sociocultural y la disponibilidad de repertorios simbólicos múltiples desarrollan diferentes respuestas religiosas; lo que nos sitúa frente a la genuina diversificación religiosa. ¿Qué quiero decir con genuina? Que mientras las condiciones estructurales y las herencias socio-culturales que propician la respuesta religiosa a ciertos problemas nos sitúan en el marco de un actor relativamente determinado, la opción religiosa bajo condiciones de diversificación multipolar queda abierta, indeterminada. Ésta nos sitúa como observadores justo frente al momento de la relativa autonomía del

actor. De aquél que además en su subalteridad parece especialmente determinado. Queda la tarea de aprehender sociológicamente este acto de autonomía a través del recurso simbólico-religioso, y la de desenmarañar su simultánea cualidad de constreñir y de habilitar al actor.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc (1998). *Los no lugares, espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BAJOIT, Guy (2003). *Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- BASTIAN, Jean-Pierre (2004). “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”. En *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, compilado por Jean-Pierre Bastian. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (1985). “The Social Space and the Genesis of Groups”. *Theory and Society* 14(6): 723.
- BOURDIEU, Pierre (1999). “Efectos de lugar”. En *La miseria del mundo*, editado por Pierre Bourdieu, 119-124. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, Pierre (2006). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CORDERA Campos, Rolando (2008). “El derecho al desarrollo y el derecho a la ciudad: Para reconstruir el futuro”. En *Pobreza, desigualdad y exclusión social en la ciudad del siglo XXI*, editado por Rolando Cordera, Patricia Ramírez Kuri y Alicia Ziccardi, 9-22. México: Siglo XXI.

- DAVIE, Grace (1990). "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?" *Social Compass* 37(4): 455 -469.
- DAVIE, Grace (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- DUBAR, Claude (2002). *La crisis de las identidades: la interpretación de una mutación*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- EISENSTADT, Shmuel (2000). "Multiple Modernities". *Daedalus* 129(1).
- EISENSTADT, Shmuel (2011). *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- FRESTON, Paul (2004). *Evangelicals and politics in Asia, Africa, and Latin America*. Nueva York: Cambridge University Press.
- FRESTON, Paul (comp.) (2008). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- GOOREN, Henri (2007). "Conversion Careers in Latin America: Entering and Leaving Church among Pentecostals, Catholics, and Mormons". En *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*, compilado por T. Steigenga y E. Cleary. New Brunswick N.J.: Rutgers University Press.
- JENKINS, Richard (1992). *Pierre Bourdieu*. Londres y Nueva York: Routledge.
- LUHMANN, Niklas (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MARTUCCELLI, Danilo (2010). *¿Existen individuos en el sur?* Santiago Chile: Lom Ediciones.
- SCHÄFER, Heinrich (2009a). "La generación del sentido religioso / Observaciones acerca de la diversidad pentecostal en América Latina". En *Voces del pentecostalismo Latinoamericano (III): Identidad, teología, historia*, editado por Daniel Chiquete y Luis Orellana. Concepción: RELEP.
- SCHÄFER, Heinrich (2009b). "The Praxeological Square as a Method for the Intercultural Study of Religious Movements". En *Cultures*

in Process: Encounter and Experience, editado por Stephan Gramley y Ralph Schneider. Bielefeld: Aisthesis.

SMILDE, David (2007). *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley: University of California Press.

STWR (s. d.). “Key Facts - STWR - Share The World’s Resources”. <<http://www.stwr.org/poverty-inequality/key-facts.html>>. [Consulta 24 de marzo de 2011]

WARD, Peter (1991). *México, una mega ciudad: producción y reproducción de un medio ambiente urbano*. México: Alianza.

WARF, Barney, y Santa Arias (comps.) (2009). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. Londres y Nueva York: Routledge.

La sociedad de la incertidumbre,
editado por el Departamento de Publicaciones
del Instituto de Investigaciones Sociales
en coedición con el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir el 29 de octubre de 2013
en los talleres de Formación Gráfica, S. A. de C. V.,
Matamoros 112, colonia Raúl Romero, 57630,
Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
La composición tipográfica se hizo en tipo Garamond
de 12/14.4 y 10/12 puntos.
La impresión, en offset, en papel Cultural de 75 gramos.
La edición consta de 500 ejemplares.