

# **tramas**

subjetividad y procesos sociales



# tramas

subjetividad y procesos sociales



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Departamento de Educación y Comunicación



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Salvador Vega y León, *Rector general*

Norberto Manjarrez Álvarez, *Secretario general*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD XOCHIMILCO

Patricia E. Alfaro Moctezuma, *Rectora*

Joaquín Jiménez Mercado, *Secretario de la Unidad*

Carlos Alfonso Hernández Gómez, *Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades*

Alfonso León Pérez, *Secretario Académico*

Luis Alfredo Razgado Flores, *Jefe del Departamento de Educación y Comunicación*

*Comité editorial*

Valeria Falleti, Silvia Carrizosa, Verónica Alvarado, Leticia Flores,

Marta Rivas, Carlos R. Pérez, Edith Flores

*Directora:* Verónica Alvarado

*Comité internacional de asesores*

Isabel Castillo (Chile) / Silvia Emmer (Argentina)

Gregorio Kaminsky (Argentina)

*Coordinadoras de este número*

Marta Rivas Zivy / Verónica Alvarado

*Producción editorial*

Juan Carlos Romero Ruiz

*Apoyo editorial*

Diana Carrillo / Tonatiu Velásquez

*Traducción de abstracts:* Diana Carrillo

TRAMAS. SUBJETIVIDAD Y PROCESOS SOCIALES

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Revista Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales, año 27, número 46, diciembre 2016. Publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Educación y Comunicación. Prolongación Canal de Miramontes 3855, Col. Ex-Hacienda San Juan de Dios, delegación Tlalpan, C.P. 14387, Ciudad de México, y Calzada del Hueso 1100, Edificio de Profesores, primer piso, sala 3 (Producción Editorial), colonia Villa Quietud, delegación Coyoacán, C.P. 04960, Ciudad de México. Tel. 5483 7444. Página electrónica de la revista [<http://tramas.xoc.uam.mx>]; dirección electrónica: [[tramas@correo.xoc.uam.mx](mailto:tramas@correo.xoc.uam.mx)] [[revista.tramas.uamx@gmail.com](mailto:revista.tramas.uamx@gmail.com)]. Editor responsable, Luis Alfredo Razgado Flores, jefe del Departamento de Educación y Comunicación. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título No. 04-2000-021517411200-102; ISSN 0188-9273, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título número 6664 y Certificado de Licitud de Contenido número 6954, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Distribuida por la Librería de la UAM-Xochimilco, Edificio Central, planta baja, tel. 5483 7328/29. Edición e impresión: mc editores, Selva 53-204, colonia Insurgentes Cuiculco, 04530, Ciudad de México, 5665 7163 [[mceditores@hotmail.com](mailto:mceditores@hotmail.com)]. Este número se terminó de imprimir el 30 de enero de 2017, con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

## ÍNDICE

<b>EDITORIAL</b> .....	7
<b>TEMÁTICA</b>	
La experiencia, el símbolo y la acción en la filosofía originaria continental .....	17
<i>Pedro Reygadas Robles Gil</i>	
La experiencia como germen de la creación. La obra de Anton Kannemeyer .....	41
<i>Araceli Sotí Soto</i> <i>Darío González Gutiérrez</i>	
Dialéctica de la experiencia histórica .....	67
<i>Josefina Vilar Alcalde</i>	
La experiencia de la literatura .....	93
<i>Alejandro Montes de Oca Villatoro</i>	
Contar historias: experiencia subjetiva y psicosis. Reflexiones a propósito de una investigación antropológica .....	113
<i>Zenia Yébenes Escardó</i>	
La experiencia traumática y su transformación en memoria narrativa. Los usos de la memoria en la Sierra de Juárez, Oaxaca .....	155
<i>Guillermo César Vadillo Abarca</i>	
Las experiencias de la maternidad en el contexto de la discapacidad .....	177
<i>Adriana Soto Martínez</i>	

Zonas de experiencia. Subjetivación política / relatos en movimiento .....	207
<i>Patricia Medina Melgarejo</i>	
La palabra de la experiencia o la experiencia de la palabra .....	243
<i>Manuel Andrés Villanueva Estudillo</i>	
Niñez campesina trabajadora. Una experiencia sobre el trabajo infantil .....	269
<i>Guadalupe Ortiz Hernández</i>	
Experiencia de vida e historia oral. Reflexiones desde el trabajo y la salud-enfermedad .....	293
<i>Ricardo Cuéllar Romero</i> <i>Margarita Pulido Navarro</i>	

## DOCUMENTOS

Desde las memorias y los olvidos .....	323
<i>Silvia Radosh Corkidi</i>	
Hacer memoria es hacer experiencia de lo vivido. El concepto de <i>experiencia</i> en algunos textos de Walter Benjamin y su articulación con la <i>narración</i> y la <i>memoria</i> .....	347
<i>Raquel Suárez Net</i>	
Van Gogh. Nombre-palabra y experiencia .....	361
<i>Eduardo De la Fuente Rocha</i>	

## ALGO MÁS

“El futuro es ahora”. Reivindicación de la experiencia .....	383
<i>Armando Bartra Vergés</i>	
La memoria .....	391
<i>Andrés Araujo Izquierdo</i>	
Decodificar géneros. De furias filmicas y (anti)feministas en <i>Mad Max</i> .....	395
<i>Eréndira G. Esperón Cervantes</i>	

# Experiencia, acción y palabra

## *Editorial*

Este número 46 de la revista *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales* hace eco a su propia denominación y enuncia la noción de experiencia desde una perspectiva dinámica y recursiva del espacio-tiempo, como la imagen del torcimiento de un bucle en el aire. La llamada subjetividad que nos anticipa como sujetos a partir de las creaciones simbólicas, que nos modelan social e históricamente y que al unísono devienen en la síntesis individual del sí mismo, sugiere como un mecanismo fundamental el acontecimiento y mediación de la experiencia que podría verse, entonces, como un lazo entre los procesos subjetivos y la fuerza vehemente que nos dispone a tocar el mundo y a recibirlo de una manera u otra, que actúa en los cuerpos y nos contagia de las formas de hacer, mirar y socializarnos.

Insistimos pues, en que la experiencia es un entramado complejo que se arraiga en el discurso y en él se configura; construye sentidos, los amplía, los resitúa en el ir y venir del tiempo. Es decir, en cada vuelta discursiva se juega una nueva narración de lo que un sujeto recorta de su historia como acontecimiento; hacia atrás (desde la memoria) y hacia adelante (con el deseo) el sujeto dibuja un horizonte que posibilita su aparición en el mundo, porque la experiencia también configura –y reconfigura– al sujeto, lo hace *ser* y estar a partir de lo que en el discurso emerge como un sentido propio, como esa noción que sólo puede producirse a partir de la interpretación de los hechos y los afectos.

Varias son las lecturas epistemológicas que dan cuenta de este complejo proceso que podría resumirse en una idea de aparente ingenuidad que la define como “lo que nos pasa” (Lacapra, 2006) pero no hay en ello ninguna simplicidad o reduccionismo en tanto detrás de la misma está la amplitud y profundidad de nuestra existencia, dígase la hechura activa del sujeto histórico-social y de las formas de estar y ser en el mundo.

El registro afectivo de lo que acontece a un sujeto debería ser suficiente para dar cuenta de cómo la experiencia es producto de la acción y la palabra, toda vez que en ambas se sitúa el afecto como motor y cauce del sentido. Sin embargo, no siempre es así, porque en nuestra “verdad” moderna el mundo se significa a través del razonamiento, de los conceptos, de la lógica formal, lo que llega incluso a oponerse a este registro afectivo. Ahora bien, hay que recordar que la filosofía, desde Kant hasta Benjamin, ha trazado puentes entre estos dos ámbitos que no sólo han propiciado una reconciliación, sino que además han sugerido diversas formas de articulación, como la fenomenología, el análisis del discurso o el psicoanálisis, cada uno inserto en campos disciplinares diversos que recuperan ciertas guías filosóficas.

Por otra parte, como forma de apertura al mundo, Gadamer insiste en la fuerza del lenguaje que trama las experiencias; alude a la idea de la “lingüística” (1992) no como entelequia sino como condición de sociabilidad por la que la experiencia se constituye, se transmite, se conoce y se torna en futuro, condición por la que es posible el diálogo de los afectos y las emociones. La experiencia entonces no debiera sorprendernos como una suerte de accidente fortuito o como sucesos contingentes, sino como un campo apreciación que convoca la realidad significada, hecha de discursos y prácticas, que nos disponen al contacto con el mundo, a percibirlo, comprenderlo, a conocerlo, a tomar acciones, revivir y recrear sentimientos.

Con estas ideas en mente podemos afirmar que la experiencia, como una de las aproximaciones para entender la creación de nuestra realidad colectiva y personal, está inscrita en la historia y marcada por ésta, por las regulaciones institucionales, las dimensiones artísticas, las tradiciones, las creencias, los afectos, el erotismo y la singularidad identitaria que alude a la fuerza del deseo y la potencia creadora.

Este número de la revista *Tramas* pone en evidencia la diversidad de miradas, historias, lenguajes que aluden a formas de experimentar el mundo: los objetos, las prácticas, a los otros y a nosotros mismos. Las experiencias constituyen saberes y los saberes experiencias, en un efecto revolvente que se nutre a sí mismo. Así, los autores cuyos artículos componen esta entrega, se encaminan a la discusión de la experiencia desde abordajes predominantemente teóricos, otros desde apuestas metodológicas novedosas, otros desde la intervención en el campo y la lectura de sus hallazgos, todos en el camino de la producción de saberes.

Los textos de Pedro Reygadas y de Andrés Villanueva desarrollan discusiones sustantivas respecto al concepto de experiencia tramada con el lenguaje y la palabra; como un campo de análisis en el acercamiento a esferas de la vida de “los otros” cuyos escenarios y mundos simbólicos expresión y sentidos pueden ser ajenos a los investigadores y científicos sociales.

Reygadas, desde su perspectiva filosófica-antropológica, hace una reflexión profunda sobre la experiencia que resalta la fuerza simbólica y la imaginación de lo que él llama ‘filosofías originarias’ que entrañan visiones del mundo y ‘lenguaculturas’ alternas, ajenas a la racionalidad moderna latinoamericana y que no son comprendidas ni apreciadas en su singularidad por la clausura epistémica de la perspectiva hegemónica. El autor sugiere que sólo un proceso de apertura y descentramiento de las epistemes dominantes prosperará en el reconocimiento de las culturas originarias que de suyo han sido y son, sistemas organizados de vida cuyos horizontes filosóficos son el basamento de nuestras historias presentes.

Desde la mirada de la psicología social Andrés Villanueva hace una interesante ‘precaución de método’, porque interroga la propia noción de experiencia como un campo paradójico en tanto se formula en el lenguaje y la palabra, que desde su perspectiva sufren de una escisión, es decir, la desarticulación entre las palabras y sus representaciones; finalmente el autor asume ese fundamento y a partir de ello recalca las contradicciones que dos sistemas de interpretación diferentes producen en las experiencias relatadas. Así, lo que él denomina la ética de la intervención está situada en el frágil intercambio subjetivo, entre las visiones de los investigadores que inquietan y aquellos que responden.

Villanueva pone el acento en la comprensión de estas discrepancias, y lo refiere al trabajo sutil del investigador que admite mundos ajenos y que se dispone a la escucha generosa, humilde y sin vocación de dominio.

Zenia Yébenes, en un trabajo antropológico en torno a la psicosis, nos adentra a una pregunta profunda: ¿cómo es que contamos historias?, para reflexionar entonces sobre la experiencia subjetiva que se construye en la psicosis y cómo entender, construir y contar historias, desentrañando el carácter subjetivo del sujeto y la experiencia que de él emana. Cuestionando los modos de hacer investigación de la antropología, y valiéndose de Benjamin, Foucault, De Certeau, entre otros, la pregunta apunta mucho más al investigador que al sujeto psicótico o de la psicosis, que al nombrarse como una historia y no como un diagnóstico abre una brecha en la que el delirio se vuelve una suerte de guía que acaso el investigador, colocado en el lugar del que recupera e indaga en las narrativas de los otros, sea capaz de avistar.

Patricia Medina Melgarejo despliega en su texto un amplio panorama que indica los soportes en los que cifra la noción de zona de experiencia entendida como “los procesos y espacios de subjetivación y activación de la memoria”; es decir la experiencia como un modo de subjetivación del mundo y la constitución de los sujetos, que en este caso refiere al sujeto político, entidad forjada a partir de la recuperación de los relatos y testimonios de injusticias sociales, que pueden derivar en la emancipación. La autora apunta algunos debates sobre la experiencia; relaciona a Benjamin y Agamben quienes insisten en que la actualidad moderna ha impedido que el mundo nos provoque y lo provoquemos, es decir que no construimos nuevas experiencias debido a que nuestro lenguaje está embebido en la ciencia y el saber, y desdibuja los rasgos de la subjetividad. Posteriormente, atraviesa el campo contemporáneo de la experiencia del empirismo inglés que resalta la vivencia de los actores, a partir del cuerpo y el ritual, hasta llegar a las teorías decoloniales y la interrogación de la sub/alternidad en la acción social. Se centra en las experiencias de insumisión, insubordinación y resistencia que en buena medida puede explicar al sujeto político con su condición emancipación y autonomía.

Araceli Soni y Darío González, como académicos interesados en la comunicación social y en el arte, nos presentan un texto interesante

que hace pensar cómo la experiencia estética derivada de una actividad artística –que no es ajena al mundo cotidiano, a la historia, a las respuestas sociales– puede no sólo denunciar sino incidir en las perspectivas subjetivas de amplios sectores poblacionales para activar las conciencias e interrogar, en este caso, la violencia y sometimiento del “apartheid sudafricano”. Ellos se refieren a la obra de Anton Kannemeyer, caricaturista sudafricano que a partir de sus revistas hace ver la desigualdad y subyugación de la negritud en su país. El trabajo de los autores para explicar este efecto de la experiencia estética, resalta al arte no como como la expresión individual del talento sino tejida con los acontecimientos experimentados e interpretados individual y socialmente. Kannemeyer, artista impregnado de los acontecimientos, de los discursos social-históricos invoca sus experiencias en doble sentido para gestar una estrategia política y activista que se plasma en la expresión de su arte; la experiencia estética que deriva del análisis de su obra se abre en dos sentidos a la vez ensamblados: la creación en sí misma y su poder estético y la incidencia política que puede acompañar la movilización social.

A partir de un recorrido por algunas premisas del pensamiento de Walter Benjamin, enmarcado en la Escuela de Frankfurt, Josefina Vilar propone una revisión de la mirada dialéctica para interpretar la historia y sus productos, situados como una experiencia actual que se lee a partir de una experiencia del pasado, la construcción del espacio de simultaneidad. La revisión del intercambio entre Benjamin y Adorno abona en la elaboración de esta propuesta para el análisis de la fotografía como el cruce de las catástrofes que atraviesa la Humanidad y el auge de las nuevas tecnologías.

El artículo de Alejandro Montes de Oca propone pensar la experiencia a través de la escritura literaria en un personaje como Kafka y cómo es que se construyen en sentidos paralelos, es decir, la revisión de modos de la experiencia que se aparejan con la escritura literaria, al tiempo esta escritura se corresponde con la vida de Kafka y es también fuente de reflexión y significación; el autor expone tres coordenadas analíticas: el secreto, la errancia y el umbral, e identifica tres líneas literarias que recorren la obra de Kafka: el misticismo, los amores (sus fracasos) y la pulsión negativa, a la que dedica particular

interés en este trabajo, y con éstas teje una idea acerca de la experiencia subjetiva en la literatura en Kafka, asomándose también a la escritura literaria como un quehacer cultural y social.

En una aproximación cercana y tratada desde el marxismo, el artículo de Cuéllar Romero y Pulido Navarro apunta a desanudar las experiencias de sub/alternidad para caminar hacia la emancipación dentro del terreno del trabajo y la salud. Con esta idea en mente sugieren conocer, a partir de historias orales las referencias y articulaciones con la historia social. Es decir, la relación singular-colectivo de la experiencia personal entramada en las experiencias colectivas que derivan de la compleja problemática del trabajo y la salud.

En el trabajo de Guillermo Vadillo, quien realizó un estudio con indígenas de la Sierra de Oaxaca con la intención de trabajar en una experiencia traumática silenciada, si bien la intención querría historizar el evento para indagar su impacto, el investigador se enfrenta al silencio colectivo que no define como obstáculo sino como un motor de cohesión y movilización. La hipótesis que emerge es muy interesante, en tanto trastoca la idea que el olvido y el silencio enferman y subyugan para configurar otra cara, aquella que hace pervivir el sentido mismo del suceso y cuyo secreto se inviste de una fuerza poderosa cuya su ruptura se contempla como un sacrilegio.

El artículo de Adriana Soto retrata las fuertes variaciones de las experiencias de las madres con hijos que presentan alguna discapacidad motriz o intelectual en un centro de atención en Oaxaca, Piña Palmera. Dadas las distintas miradas de las mujeres, la autora se plantea a la experiencia como un concepto de difícil delimitación y la entiende como un ámbito siempre en movimiento que es constituyente de los sujetos y no un reservorio de saberes acumulados. Coincide con la perspectiva de Benjamin, de Agamben y Desroche dado que los relatos de las mujeres están incrustados con las visiones instituidas de lo que significa ser mujer con atributos como el sufrimiento y los valores de la incondicionalidad para el cuidado de los otros. Las variaciones le hacen dudar de la afirmación de que las experiencias se tejen con las temporalidades, porque en el caso de estas mujeres el futuro no tiene cara, ni expectativas sino que se mantiene en la ausencia de certeza y conlleva la permanente interrogación sobre la propia vida.

En tanto, Guadalupe Ortiz nos acerca al trabajo infantil en el campo, lo que implica cuestionar y redimensionar nociones que, en este trabajo, revelan una faz de la experiencia del niño y su quehacer que más que un trabajo en el sentido de actividad remunerada implica identidad y pertenencia, raigambre, experiencia comunitaria; hay una intención de cuestionar el criterio de la Organización Internacional de Trabajo y la sanción supuesta para el trabajo infantil, toda vez que en determinados ámbitos (como el campo mexicano) los niños hacen ciertas labores específicas acordes no con su tamaño, por ejemplo, sino con el lugar social que ocupan. El hilo conductor de este artículo es el testimonio, mismo que le sirve a la autora para ponderar consideraciones distintas acerca del vínculo que los niños trabajadores sostienen con el campo y su comunidad, y sólo así, desde el reconocimiento del contexto específico, plantear la demanda por condiciones laborales dignas.

La integración de este número de *Tramas* ha significado para nosotras una apuesta enriquecida con la articulación de tan diversas miradas y discusiones que atraviesan los distintos derroteros de lo humano: la experiencia y sus formas, sus configuraciones, sus palabras, las expresiones con que se sostiene y lo que en cada proceso subjetivo se transforma.

Marta Rivas Zivy  
Verónica Alvarado Tejeda

# La experiencia, el símbolo y la acción en la filosofía originaria continental

*Pedro Reygadas Robles Gil\**

## *Resumen*

Exposición de aspectos fundamentales de la filosofía del lenguaje y del símbolo en ejemplos de las culturas originarias continentales, ligándolos con la experiencia y con la concepción de la acción simbólica. Tratamos en particular la condición performativa de lo simbólico y la pragmática originarias, el nombre, la lógica, la verdad y los símbolos.

*Palabras clave:* culturas originarias, filosofía del lenguaje, filosofía del símbolo, el nombre, la lógica, la verdad, los símbolos.

## *Abstract*

This is an exposition of fundamental aspects of the philosophy of language and of symbols in examples of Amerindian cultures, relating them with the experience and the conception of the symbolic action. We describe the performative condition of symbolic and the pragmatic native, names, logic, truth and symbols.

*Key words:* native cultures, philosophy of language, philosophy of symbols, names, logic, truth and symbols.

\* Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Lingüística Aplicada, Lengua y Comunicación Intercultural [reygadas@rocketmail.com].

El presente artículo proporciona elementos para mostrar la diferencia que caracteriza filosofar del lenguaje y del símbolo en una muestra de los pueblos originarios de Nuestra América. A partir de ello busca evidenciar que la experiencia está constituida diferentemente según la constitución simbólica que de ella hacemos en distintas “lenguaculturas” y busca producir un cambio de nuestra concepción del lenguaje y del símbolo, acercándonos a culturas que conciben una unidad profunda de la experiencia, la acción y el signo. Tal vez el conocimiento de estos rasgos filosóficos, su aprehensión, nos permita actuar de otra forma y crear de nueva manera justificando la experiencia originaria, a la vez que abriendo a los no originarios a otra apreciación de lo singular.

## Introducción

En el trabajo partimos de la consideración del concepto de experiencia que permite siempre descubrir facetas nuevas. Del privilegio del lenguaje heteróclito y su relación con la cultura sobre la forma lingüística lineal. Del símbolo como característico y elemento privilegiado en la filosofía amerindia. De la acción en los actos de discurso que nos llevan a la dimensión performativa de la lengua.

A partir de las consideraciones anteriores, nos acercamos a la eficacia simbólica en las pragmáticas originarias, en las que el lenguaje es sustancial, obra sobre la realidad y en ocasiones nos diviniza, transforma mediante el canto, el poema o el rezo. Nos acercamos al núcleo filosófico del nombrar en una perspectiva muy otra a la de la filosofía analítica, así como también a una comprensión no de la razón hegeliana, sino de las razones contextuales y su vínculo con el lenguaje en nuestras culturas, que avanzan en perspectivas propias de la verdad y hacia un desbordamiento de lo simbólico.

Hacemos todo ello con la intención de contribuir, respecto de Occidente, a una apertura filosófica; y respecto de las culturas continentales, a darles un punto de apoyo para una labor que, sin embargo, sólo podrán hacer en forma definitiva y con visos de sostenibilidad los propios hablantes de lenguas indígenas.

## La experiencia

Partiremos de la precisión del concepto de experiencia a partir de Gadamer (en Rodríguez-Grandjean, 2015), para quien “la experiencia auténtica está caracterizada negativamente”, nos damos cuenta de que algo “no es como habíamos pensado” y “transforma nuestro saber acerca del objeto”. “La conciencia se reconoce en lo extraño y lo ajeno para asumirlos dentro de sí”. Y contrariamente a Hegel, en Gadamer la experiencia nunca se constituye en ciencia, en algo definitivo: “no es un ‘saberse ya algo’, sino un descubrir cada vez facetas nuevas”, “desde la perspectiva abierta por una nueva experiencia”, única e irrepetible.

La experiencia nos hace comprender nuestra finitud, pero en estado de abierto nos abrimos a comprender la experiencia del otro y cambiamos la nuestra. Es lo que queremos lograr aquí, frustrar las expectativas de la perspectiva occidental estándar, abrimos a otras expectativas asociadas con las lenguas originarias continentales, en un enfoque intercultural descolonial. De manera que podamos producir una sintonía con el otro.

Dice Rodríguez-Grandjean: “La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición, que no es sencillamente un acontecimiento del que en sentido último se pueda disponer, sino que es lenguaje, ya que interpela como un tú”, tiene un sentido activo. Aquí apelamos a la tradición originaria para decir algo a nosotros en el siglo XXI e interpelarnos en el espejo del yo-tú, del nosotros continental, examinando lo expresado en el lenguaje y el símbolo en la filosofía de nuestros pueblos, sin calificarlos, sin comprenderlos desde nuestra singularidad, sino escuchándolos en sus textos, abriéndonos a ellos, reconociendo su otredad que nos contradice y que contradice la filosofía del lenguaje occidental. Occidente nos constituye y nos ha constituido más que nunca desde el giro pragmático de la filosofía en el siglo XX, que debe ser puesto en suspenso, como el mismo Gadamer, para abrir un diálogo con la tradición originaria a partir de sus textos y de sus prácticas.

Las prácticas originarias nos llevan a una experiencia y a un saber de lo singular, de acuerdo con Benjamin, en contraste con Kant (y con la ciencia universal). El conocimiento de las prácticas y conceptos

originarios esperamos constituyan una experiencia crucial para los lectores en el sentido gramsciano: que sean pilares y puntos de quiebre en la constitución de la propia ideología y de la propia educación. Tal vez así superemos la indignancia de la experiencia occidental moderna, su incapacidad de aprender de lo distinto al identificarlo con lo negado o reducido. Entendemos por experiencia occidental moderna no la falsa construcción del Standard Average Indoeuropean (SAR) de Whorf. Sin embargo, es factible afirmar que existe una *main stream*, un núcleo duro filosófico-lingüístico de largo plazo en Europa o su mayor parte, o su visión hegemónica, que no corresponde con la perspectiva de la pragmática indoamericana entendida también como una generalización abstracta, una manera de percibir el kosmos (kosmopercepción), y en particular el lugar del sujeto lingüístico-pragmático, de su ubicación en el espacio y el tiempo de la enunciación.

Por otra parte, reconocemos la importante variación en las culturas, experiencias y lenguas europeas. En ese sentido, al abrirse Gadamer a la experiencia, al abrirse Gramsci-Sraffa-Wittgenstein a la filología y al contenido de la praxis, al abrirse Austin a las dimensiones performativas de los actos de habla y Lotman a la cultura, al abrirse Benjamin al reconocimiento de la filosofía náhuatl, nos tienden puentes para comprender desde occidente, aunque las lenguas europeas siguen sus propias y peculiares formas.

## El lenguaje

Como lo planteamos en Reygadas y Shanker (2007), comprendemos el lenguaje –ese monstruo heteróclito para De Saussure– a partir de su realización en la comunicación y el discurso, y en su vínculo con la emoción, la percepción, la acción y el todo del “rizoma de la racionalidad” que proponemos distingue a la especie humana. Lo estudiamos en la íntima relación lengua-cultura y en el continuo lengua-paraverbalidad-semiótica.

## El símbolo

Entendemos la dimensión simbólica desde la semiótica de la cultura de Lotman (2002), como un condensador semiótico: acumula significados y comunica épocas, a la vez que es un texto con significado homogéneo encerrado en sí mismo y con un límite preciso. Condensa todos los principios sýgnicos y va más allá de los límites de lo sýgnico. Intermedia entre esferas de la semiosis, lo semiótico y lo no semiótico, entre el texto y la memoria de la cultura.

Los símbolos elementales conforman el núcleo simbólico de la cultura, en un sentido cercano a lo postulado por la antropología simbólica. La estructura de los símbolos en la cultura crea un sistema isomorfo e isofuncional a la memoria genética del individuo, de acuerdo con Lotman.

En lo que respecta a la lengua misma, la palabra convencional se contrapone a la palabra simbólica. En el símbolo las palabras no nombran a las ideas y a las cosas, las sugieren, como en el mito, el ritual y el arte, fundamentales al sentí-pensar originario, fundado en símbolos, que en determinadas interpretaciones se entienden como un puente entre el mundo racional y el mundo místico, como recuerda la escuela de Tartu-Moscú.

En la experiencia indoamericana del lenguaje y del símbolo, los símbolos elementales en la cultura y en particular en la filosofía amerindia, “tienen un mayor poder de compactación cultural y de sentido, al no proyectarse expresión y contenido uno sobre otro”:

Los símbolos filosóficos elementales conforman un núcleo simbólico del sentí-pensar amerindio. Son símbolos altamente saturados, porque estamos ante culturas tipológicamente simbólicas, que contrastan con Europa moderna. La filosofía inscrita en lo visual –como hemos señalado– es básica. Hay un peso notable de lo icónico y motivado, incluso en la escritura (Reygadas y Contreras, 2016:49).

No podemos exponer el conjunto de elementos de las filosofías del lenguaje y simbólicas originarias. Hacemos una pequeña muestra

en torno a algunos puntos clave de contraste pertinentes en una perspectiva comparativa.

### La acción

Más que pensar en la acción comunicativa ideal habermasiana o incluso en Searle, pensamos en la teoría de los actos de discurso, derivada de la filosofía del lenguaje ordinario de Austin (1988), pero yendo más allá. Para el filósofo inglés, cuando el yo habla en presente del indicativo produce un acto de habla mediante el cual decir es hacer. Acto que se liga a condiciones institucionales, y de felicidad o infelicidad. En el análisis del discurso esos actos son concebidos precisamente como actos de discurso, no de habla, pues se ligan a condiciones de poder e ideología-cultura. Ahora bien, cuando decir es hacer importa la dimensión ilocutiva, más allá de lo dicho e importa el efecto sobre el interlocutor y el contexto, el efecto performativo. Para la mayoría de las filosofías del lenguaje y del símbolo amerindianas, la performatividad es general en el lenguaje: la palabra y el símbolo transforman.

### La eficacia simbólica y las pragmáticas originarias

En la mayoría de las perspectivas filosóficas de Occidente contemporáneo priva la dimensión material, por ello el pensamiento y el lenguaje son considerados, paradójicamente, insustanciales. En las filosofías indoamericanas esto no es así. La filosofía común es que existe *per se* la eficacia performativa que describe Austin (1988) en los actos de habla, dentro de la filosofía del lenguaje ordinario, en los cuales “decir es hacer”.

El lenguaje es sustancial para entender la creación misma del universo en muchas filosofías originarias. Entre los guaraníes, los seres humanos son Dioses a partir de la palabra; no hay distancia entre Dioses y seres humanos, no hay alienación religiosa en este aspecto particular. Dios y palabra son nombrados con la misma voz: *Ñelë*; el

ser humano participa de la divinidad en la palabra. El ser humano y los dioses comparten la naturaleza humano/divina:

Habiéndose erguido (asumido la forma humana)  
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,  
y en virtud de su sabiduría creadora,  
conció el origen del lenguaje humano.  
De la sabiduría contenida en su propia divinidad,  
y en virtud de su sabiduría creadora,  
creó nuestro padre el fundamento del lenguaje humano  
e hizo que formara parte de su propia divinidad  
Antes de existir la tierra,  
En medio de las tinieblas primigenias,  
antes de tenerse conocimiento de las cosas  
creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano  
e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandu  
que formara parte de su propia divinidad (Cadogan, 1965:54).

Símiles de esta concepción se encuentran en diversos grupos originarios continentales. En ellos se despliega la divinidad y la humanidad de la palabra. Ahora bien, hay que recordar que la condición de humanidad y del lenguaje en la filosofía de Indoamérica no es una especiación, sino que es en la mayoría de los casos una condición compartida con otros seres, con animales, plantas, astros, objetos. Como en los tlapanecos (*me'phaa*), que poseen en este sentido una concepción clara y radical. Para ellos el ser humano es –literalmente– “carne que habla” (*xabq*), pero todo tiene su palabra, incluso la comida (Seminario *Jumaa Me'phaa*, 2016).

En la filosofía, el sentí-pensar guaraní, la palabra es fundamental: es el fundamento, la humanidad, la comunidad, la economía misma. La filosofía, la sabiduría guaraní es filosofía de la palabra. Se hace florecer la palabra para que algo se haga. La palabra es absolutamente performativa (crea lo que mienta) y el sujeto participa en el acto creador: la palabra es todo y todo es palabra. Existe la palabra única que hace lo que dice. Es por la palabra que el ser humano se pone de pie.

Entre los nahuas el gobernante es el que habla *-tlahtoani-* y el consejo de gobierno es el lugar desde el que se habla *-tlahtokan*. En general, la palabra tiene una importancia fundamental en Indoamérica, existiendo lenguas que a ojos occidentales resuenan con una fuerza poética en sus metáforas cristalizadas (por ejemplo, en taíno, el arcoíris es literalmente “serpiente de collares”).

Ahora bien, la palabra no puede dissociarse en Indoamérica del canto como vía regia de sanación y de expresión espiritual, por eso podemos entender el arte y la filosofía náhuatl como “flor y canto” (*in xochitl in cuicatl*). El canto tiene un valor de comunicación mística, como en taíno, cultura caribeña en la que sirve de comunicación con el espíritu; de modo que entre los taínos históricos, dar a otro una canción era un regalo precioso, una conexión con el mundo de los espíritus. Desde las antiquísimas ruedas de la medicina, el canto también tiene un valor curativo extendido, como en el caso de los cantos lacandones o en los numerosos *igargan* de los *guna* de Panamá, cuyos sabios aprenden un canto o excepcionalmente más de uno, en una especialidad que tarda largos años en enseñarse:

- *Sia igar* (canto al cacao y al rescate del alma)
- *Gabur igar* (canto al ají conguito y al proceso de rescate del alma)
- *Burua igar* (canto contra la epilepsia)
- *Sergan igar* (canto contra los malos sueños)
- *Sabdur igar* (canto a la Jagua y prevención de las enfermedades)
- *Nia igar* (canto contra la locura y revitalización del cuerpo y del alma)
- *Akuanusa igar* (canto a la piedra “preciosa” y revitalización de la vida)
- *Gurgin igar* (canto para desarrollar la capacidad de la inteligencia y/o canto para aliviar dolor de cabeza)
- *Muu igar* (canto contra el parto difícil y/o canto a la vida)
- *Masar igar* (canto funerario y/o canto al comportamiento humano)
- *Gammu igar* (canto para la flauta dulce)
- *Naibe igar* (canto contra el veneno de la serpiente)
- *Absogued igar* (canto contra las epidemias en una comunidad) (Castillo, 2005:10-11).

La palabra crea, transforma, impide, violenta, cura. Y también lo hace el símbolo. En las filosofías indoamericanas la palabra en su eficacia tiene valor legal, tiene crédito. Pero igualmente se considera con frecuencia que tiene poder de daño en maldiciones, maleficios, votos, decretos. Esa dimensión incluye el nombre entre grupos como el *diné*. El nombre ceremonial es sagrado, tiene poder y es reservado, porque puede hacerse daño con él. En el mismo sentido, en diversos casos del continente y del mundo se prohíbe el uso del nombre de un recién muerto.

La violencia simbólica se extiende a diversas representaciones, como el valor atribuido hoy a la fotografía. Pero esto no tiene nada de acientífico si pensamos en la teoría del universo y en la holografía: la parte contiene el todo.

La palabra puede dañar. Pero también la palabra puede sanar. Lo mismo sucede con la imagen y el diseño, que es parte nuclear de la filosofía simbólica amerindia: los petroglifos *hopi'sino*, los cinturones *wampum haudenosaunee*, el *nierika* y los diseños *wixaritari*, el laberinto, los, al parecer, acueductos de Nazca, etcétera.

Un caso singular de la cura simbólica es la que ocurre a través del diseño *juni kuin*, que es responsabilidad básicamente de las mujeres. La filosofía simbólica de este pueblo, llamado también *kaxinawa*, pone al centro diseños que remiten respectivamente a cuestiones diferentes a la filosofía occidental: *kene*, los patrones, los caminos, los ríos que fluyen en símil de Heráclito, la figura, el modelo, la máscara; *dami*, las “mentiras” en imágenes y visiones; y *yuxin*, la imagen en el espejo, la agentividad, los espíritus, lo que da vida a la materia, conciencia, intencionalidad (Lagrou, 2007).

Estas categorías explican en gran medida el kosmos (escribimos con k, como término intercultural), al ser humano, la espiritualidad, el pensamiento y hasta la salud. Para sanar, se impone un diseño y en ocasiones se aplica una sustancia vegetal para que actúe a través del baño y del diseño (Lagrou, 2007). El diseño en la piel actúa como filtro para que entre el cuerpo y la piel actúe el baño medicinal, para que ese cuerpo se abra a una intervención ritual y colectiva de moldeo, fabricación y transformación. En la salud, la pintura invisible funciona como armadura contra la invasión de la dolencia.

El sentí-pensar *kaxinawa* remite al poder de las imágenes, las palabras y los objetos. Las imágenes crean y destruyen las formas en la vida *kaxinawa* (Lagrou, 2007:24), que tienen el poder de afectar las emociones de las personas. En tanto los objetos, a su vez, son tratados como personas (Gell, 1998:9). Los cantos tienen también una eficacia sobre la realidad y los cuerpos, lo que sucede en la mayor parte del continente —como ya anotamos—, en los cantos piel roja, en los mesoamericanos, en los *guna* con su enorme variedad de cantos de sanación; es decir, en la práctica y la filosofía, la palabra cantada transforma y sana. Entre los *juni kuin* el diseño se liga, además de al canto, al rito de ingesta de ayahausca, a la melodía, así como a diversos aspectos míticos y de los roles.

La eficacia performativa es un elemento de la pragmática. El giro pragmático es el centro de la filosofía occidental del siglo XX avanzado. Pero ese giro, por demás relevante, basado en la forma, oculta el contenido. Si atendemos al contenido observamos una pragmática otra en nuestras lenguas continentales. Como señalábamos en un texto para la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED) (Reygadas, 2016) y acabamos de indicar aquí, la semiosis en nuestras lenguas supone la eficacia *per se*. El lenguaje nos lleva a una concepción donde la característica simbólica es casi generalizadamente humana, animal, vegetal y de todos los entes: la semiosis es eficaz, performativa, produce efectos.

Los sentí-pensares amerindios nos señalan una kosmología diferente e interconectada, con una diferente relación humano/no humano en su ontología y una diferente construcción de la agentividad y del dialogismo, una intersubjetividad constitutiva de otra comunicación dialógica y una profunda concepción del discurso, en el que es sustancial la relación visible/no visible y en grados diversos, en procesos en general de integralidad que se desdobra en lo dual, lo audible/inaudible, lo cercano/lejano, el vínculo masculino/femenino, lo espiritual frente a lo material, y otras relaciones de completud complementaria que dan lugar a diferentes y elaboradas lógicas y concepciones de verdad más allá de la teoría de la correspondencia.

La pragmática originaria permite una crítica de la colonialidad y del *ego conquiro hic et nunc* cartesiano. Comentábamos en el texto para ALED:

La construcción del yo se desborda hacia el nosotros y hacia el tú, hacia el discurso, hacia el kosmos, a Dios. Y el discurso se desborda hacia el hecho porque está dotado de eficacia y capacidad constitutiva del yo y del ser en general, en una espiral en que el yo se despliega en el discurso y el discurso se despliega en la evolución del ser dotado siempre de mente y agentividad desde la roca hasta la estrella. Donde Dios es discurso y humanidad, el discurso expresa el alma y el ser divino, no sólo la materia. Donde cada conocimiento es relativo, emocionado, donde no hay memoria objetiva, sino sólo conocimiento y recuerdo subjetivos, en la acción relativa, en un presente que nos lleva tanto al ayer como al futuro y a la conexión con todos y con todo en el sueño, en la realidad no-ordinaria que subyace al orden lineal de la enunciación del yo-aquí-ahora, en integración de lo visible y lo invisible. No hay un mundo, un discurso, una realidad, una naturaleza, un objeto separados del ser humano. El dicho no se separa del hecho en el sentido de ser siempre performativo. No hay un yo-aquí-ahora sin conexión con el nosotros, con el tú, con el más allá del tiempo y del espacio. El espacio y el tiempo prolongan el pluriverso humano y el occidentalmente no-humano en una perspectiva profundamente móvil y dinámica, visual/verbal, no estática verbal como suele describirse en forma avalada por una larga tradición interpretativa de nivel superficial.

Remitimos al lector al texto citado para ejemplos. Baste aquí dejar asentado y reiterado que las pragmáticas originarias nos conducen a contenidos y experiencias singulares, diferentes de modo sustantivo. Que en ocasiones resulta altamente relevante no sólo lo auditivo (más allá de lo visual) sino también la constitución de género, como en las lenguas *arawak* y la dimensión de lo no-visible y no-tangible.

## El nombre más allá de la denotación

La filosofía occidental dominante, la filosofía analítica, considera el nombre como un descriptor definido característicamente humano en donde el significado de N.N. es indicar, referir a N.N. La etología ha mostrado que no puede atribuirse a lo humano en exclusiva, como lo prueba el caso de los delfines (capaces de emitir un sonido como descriptor definido de uno y sólo un delfín), pero más allá de esto, Shanker (2005) ha mostrado que la definición de Quine no corresponde a la realidad de la lengua en la cultura. Y lo ejemplificó con la práctica *diné* (navajo) de nombrar. De ello podemos concluir que:

- a) El nombre *diné* no-ceremonial es situacional, descriptivo y relacionado con el rol cambiante en el tiempo.
- b) El sentí-pensar *diné* del nombrar captura el cambio del individuo en el tiempo.
- c) Realza la filiación comunitaria, clánica.
- d) Aumenta la individualidad frente a Occidente y mantiene la integralidad única, “individua”.
- e) Existen nombres descriptivos y un nombre ceremonial.

Un infante aprende cómo son usados los nombres propios para manejar las relaciones sociales, dónde se aplican y el lugar que se tiene en la estructura, en la jerarquía social y en el orden sagrado. No hay un conocimiento subyacente, sino el conocimiento del rol distintivo en las prácticas sociales comunitarias. No hay un individuo fijo, sino cambio en el tiempo. No hay cosificación sino identidad relacional en transformación en la que cada uno es único, se individua.

El nombre maya y náhuatl ha sido ampliamente descrito en su designación a través de la fecha de nacimiento y su asociación con las entidades del día en el calendario, en el *tonalpohualli* azteca y el *kin* maya, en una práctica que ha retomado la corriente de la mexicanidad. El nombre, probablemente el sonido, la vibración que más veces escuchamos en la vida es decisivo, constitutivo y debe corresponder al orden cósmico.

Menos conocida es la importancia del nombre *wixarika* (huichol): el nombre es también esencial y de los cinco nombres de una persona, cuatro de éstos deben ser soñados por los abuelos. En tanto que en guaraní:

La vida de un guaraní comienza cuando se le impone el “nombre” –momento originario de la vida–, y en realidad su biografía no es sino el “desarrollo” de su palabra: “aquello que mantiene-en-pie el fluir del decir”. La existencia humana se “funda”, se “pone-en-pie” desde la palabra eterna de “Nuestro Padre *Ñamandú*”, expresada cuando se nace (cuando se “abre-en-flor”, cuando es creado), y que guía el “modo-de-ser” de cada guaraní: el *teko* (Dussel, 1994:121-122).

En guaraní se muestra el carácter esencial de nombrar: en esta lengua, la palabra es palabra-alma del individuo y de su nombre, que son una totalidad. El nombre no es un designador, sino que es la persona misma. Nombre y persona comparten atributos (véase Mateo del Pino, 2005); es decir, no se plantea el problema de la representación sino de la analogía simbólica y del descubrimiento. Nombrar es encontrar el ser oculto, el ser divino de las cosas; la cuestión no es tampoco referir, denotar, sino develar el ser. Un puente occidental hacia esta comprensión podría encontrarse en el neoplatonismo y neokantismo de Benjamin, quien no en vano fue estudioso apasionado del náhuatl:

La estructura de la verdad requiere por tanto un ser que, en su ausencia de intención, iguale al sencillo ser de las cosas, pero le sea superior en consistencia. La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiria, sino en la fuerza que primero plasma la esencia de esa empiria. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha fuerza, es el ser del nombre, que determina el darse de las ideas (Benjamin, 2008:I:133).

No es en vano tampoco que para Benjamin el núcleo de partida sea la estética, como en ocasiones en amerindia (flor y canto), la intuición y no la empiria, en un camino del crear al comprender o el actuar, como han señalado distintos estudiosos. Es decir, que más allá de una filosofía dominante, encontramos resonancias de las filosofías amerindianas del lenguaje y del símbolo en occidente, además de, por supuesto, en el pensamiento budista e hinduista, en África y en la kabaláh hebrea.

### El lenguaje y la razón

El falo-logo-centrismo masculino, europeo, blanco nos conduce a “la” razón hegeliana. En contraste, la filosofía intercultural se abre a la multiplicidad de las razones, históricas y contextuales. En tal sentido, entre distintos grupos originarios existe una sofisticadísima elaboración de la lógica, como entre los *binni-záa*, que llegan incluso a la formulación de un equivalente del principio de no contradicción (López, 1955), concebida discursivamente: *qui zanda guunaguenda gasti ne cadi guunaguendani lu tobiroa-ci didxa* (“nada puede bajo la misma razón, decir y no decir relación con el ser”). Esta preocupación avanza hacia la verdad como en el *yektlahtolli* náhuatl o como en el *yachay* quechua. Y en ocasiones comprende la dimensión semiótica, como sostiene Reichard para los *diné*, pues en su caso, el principio lógico de completud complementaria comprende lo simbólico, como por ejemplo la necesidad de equilibrar los colores masculinos y femeninos en un ritual.

Ahora bien, la lógica de interés central a la analítica occidental no es las más de las veces el centro de interés originario, sino el razonamiento mediante signos como los presentados a Moctezuma a la llegada de Cortés, o el razonamiento mediante enigmas.

Los sabios quechuas conjeturaban mediante *huatuni* (acción de producir enigmas o preguntas buenas y oscuras), que generaban conocimientos complejos o *huatunacta rimani* (hablar por enigmas o por palabras oscuras de adivinar o entender, como en la Grecia antigua). Los sabios nahuas acudían a la pregunta y al dilogismo-difrasismo que genera un tercer sentido por la yuxtaposición de dos elementos: *in*

*abuehuetl in pochotl*; es decir, “el sabino y la ceiba” = autoridad; o *in temoxтли in ehecatl* (“el polvo y el viento” = la enfermedad).

La explicitación de las lógicas originarias es algo por hacerse, lo mismo que las dialécticas y retóricas amerindias, pero no cabe duda de que su riqueza es infinita, como puede verse en el apunte que hicimos en la introducción a la segunda edición de *El arte de argumentar* (Reygadas, 2015). En cada caso hay una diversa racionalidad. Por ejemplo, en el caso nahua, consideramos con Juan Manuel Contreras (2016) que los argumentos de peso para los aztecas, según las fuentes históricas, eran tres:

1. Los de autoridad (lo que decían los ancianos, los sabios, los *tlamatinimeh*).
2. Los de antigüedad (lo que dice la tradición).
3. Los de coherencia (lo que dice el orden, la costumbre).

Así, en cada caso hay un particular acercamiento y diversas lógicas que hacen estallar el campo de lo lógico y de lo racional unitario.

## La verdad

Occidente manifiesta diversas teorías de la verdad. Desde Comte y el positivismo, Frege y la posterior analítica, tiene un gran peso la teoría de la correspondencia, así como también lo tiene la teoría de la representación. En el ámbito marxista dogmático fue fundamental la teoría del reflejo. Los sentí-pensares amerindianos pueden en ocasiones tener relaciones con estas corrientes, pero siempre con matices particulares y, en general, se vinculan más a otras teorías occidentales no centrales, no dominantes.

De modo que encontramos concepciones como las derivadas de las mencionadas lógicas *diné* o *binni-záa*, como la quechua. Pero aún en estos casos hay quiebres.

Los *diné* vinculan la verdad, el sentido de la existencia, a la armonía y a la belleza.

Los *binni-záa* tienen el término *huandí* para verdadero, pero como adecuación del pensamiento a las formas, partes o especies de las cosas: verdad-correspondencia pero de la forma, no de la materia. Por otra

parte, los *binni-záa* ligan la verdad a *guenda*, equivalente del ser y al logos (*didxa*) en la relación que las cosas dicen al ser: *nunaguenda*; sin embargo, su sabiduría (*guendanaciniñe*) no es ajena al *ethos*, al ser en el mundo, al específico mundo zapoteca. Así, dice Gregorio López (1955) que *guenda* es la madre de todas las cosas y hasta la misma verdad por la que todo lo demás se dice verdadero. Pero *guenda* es a la vez acción, constituye sujetos, se liga a la inteligencia y a la cultura (*guendabianni*), es moneda en economía, es cargo y representa poder, es trascendentalmente espíritu, alma, energía vital y también don.

Los quechua asocian verdad y sabiduría (*yachay*), lo estrictamente racional y crítico incluso (*yuyayniyoq*), pero interviene en su concepción la dimensión ética y de justicia (*caman*, lo justo), así como la dimensión ético-afectiva de la confianza (*sullul* o *checca* –*cheqan*–), e incluso la novedad (*huamac hamuttay*) y la misma sabiduría supone el saber de vida quechua. La relación griega verdad/logos/razón no es muy distante de la asociación palabra/razón en quechua, que relaciona *suti* (nombre) y *suti* (evidencia, realidad), de modo que *suti yuyay* es equivalente de “proposición verdadera”.

Prácticamente todos los pueblos necesitan saber en sus lógicas y formas de argumentar lo que es evidencia para actuar. Las filosofías del lenguaje constituyen de diversa manera lo evidente; es decir, no toda evidencia es racionalista-cartesiana o es la empiria de Locke. Dos pueblos emparentados, interfase con la alta cultura de Mesoamérica, los *wixaritari* (huicholes) y los *naayeri* (coras), manifiestan riquezas lingüístico-filosóficas insospechadas en sus marcadores evidenciales de la verdad, lo mismo que los representantes de la gran cultura urbana quechua; y cada concepción es diferente.

Los evidenciales tienen la forma lógica antecedente, pero su contexto permite, en estudios por desarrollar su uso, su pragmática en contextos diversos conversacionales, religioso-rituales o de discurso epistémico.

No deja de ser singular la relación entre lo nombrado y lo real en quechua para constituir lo evidente. No es extraño que en esa finura lógico-ético-epistémica quechua, se tenga el mencionado término *cheqan* (“verdadero” en quechua) y el concepto *k'apaq*, *hunt'asqa*: equivalente de “exacto” en quechua. Resalta la conexión de la mente del hablante con la creencia del interlocutor *naayeri* a través de la duda

<i>Quechua</i> (Faller, 2002)	<i>Naayeri</i> (López <i>et al.</i> , 2010)	<i>Wixarika</i> (Gómez, 2002)
1) <i>-mi</i> : evidencial directo (proposición “p”)	Centro en el oyente	<i>Ka-ni</i> : aserción, con 3 valores:
2) <i>-chá</i> : evidencial conjetural (posiblemente “p”)	1) <i>ʔi</i> : dubitativo	1) coherencia
3) <i>-sí</i> : evidencial reportado (presentación de “p”, ilocutivamente)	2) <i>nʼaʼu</i> : “ahí tienes”, “así es”	2) relevancia de la información en el diálogo
		3) verdad comprobada (“científica” o bien “pedagógica”)

o de la partícula discursiva positiva y finalizadora *nʼau*. También es notable la complejidad epistemológica del *ka-ni wixarika*, al vincularse con el valor lógico de coherencia, el valor dialéctico argumentativo de relevancia y el criterio de verdad como comprobación; es decir, en el caso huichol, es evidente la dimensión contextual, pues el mismo morfema adquiere un valor pragmático diferencial según la situación. O para el caso *naayeri*, tenemos que en un contexto de salud, el escucha no debe esperar más de lo que ya se dijo (*tʔkʔn n<sub>y</sub>e-t<sub>j</sub>-hiʼi-k<sub>w</sub>iʼi nyáu*: “Dijo, ‘estoy enfermo’, y, bueno, así es”).

Otros enfoques de la verdad nos obligan a pensar de maneras diferentes, nos conducen a otras experiencias de racionalidad o validez, a otras acciones. Por ejemplo, entre los *juni kuin*, cazadores-recolectores de la selva, podríamos afirmar que la verdad es indisociable del diseño, es como el río (que todavía podemos vincular a occidente, pues se asocia de algún modo al pensamiento racional como el *logos* que fluye de Heráclito): *i-xi-i-xi-kû-bāi*, en tanto es un “ir solucionando por todo el camino” (Capistrano de Abreu, 1941:578). Pero el camino (*bāi*) es unidad mínima de diseño y vía de conocimiento, constituye y transforma, un *logos* visual.

En un sentido similar, para los guaraníes, no nos enfrentamos sólo al *logos* sino al caminar. Es en el andar (*jeguatá*) que conocemos. Metáfora de una potencia enorme para la gnoseología y para la búsqueda de la

verdad. Pero, como señalamos (Reygadas, 2015), cada etnia y lengua constituye criterios y enfoques de verdad peculiares, distintos:

- Verdad como emergencia del decir ligado a la salud y al bien actuar. *Inuit*.
- Expectatividad de “hacer verdad lo esperado” (*tunátya*), intervención del deseo y de las causas. *Hopi’sino* (Whorf, 2016).
- Verdad como saber-sentir (*ixtlamachiliztli*, el verbo *mati*), como dimensión personal y dimensión filosófica (rostro-corazón: *in ixtli in yolotl*: el conocimiento verdadero de Quetzalcóatl), como ética y como normatividad de lo recto (*in quallotl in yecyotl*), como dignidad humana (*in macehualli*: la *macehualidad*). Matiz de la verdad: lo comestible-asimilable para la vida (*qualli*, el bien y al acuerdo); lo “cierto, verdadero, real, cimentado, firme” (*melak, melawak*); lo verdadero (*in nelly*: *nelhuayotl*, “principio, fundamento, base, raíz, origen”; *neltiliztli*, «verdad, certeza»; *nelti* o *neltia*, “reconocerse, realizarse”; y *neltilia*, “averiguar, asegurar, certificar, testificar, poner en obra, ejecutar una cosa”). La verdad es un principio fundamentado, suficiente, adecuado, relevante y consistente. *Yektlatohlli/kwallitlahotlli* es el discurso recto, bueno, verdadero, donde lo que da verdad es el principio fundamental de la integridad (*Ometeotl*): que da verdad, fundamento masculino-femenino (e incluso trino: uno-dos-y su integración). (Siméon, 2006). La verdad tiene que ver con la dignidad humana (*In macehualli*: la *macehualidad*); por último, el conocimiento verdadero es epistémico, pero también ético y estético: *in xóchitl in cuicatl* (‘flor y canto’).

Podríamos seguir: el *k’ahoolal* mayense o “pretensión de conocer”, la intersubjetividad tojolabal que constituye la verdad sólo en la relación yo-tú, y así, en cada caso, al infinito, en las más de mil lenguas vivas de Nuestra América, nuestra *Abya Yala* para los *guna*.

Para abundar y dar sustento, veamos con un poco más de detalle un caso concreto. El náhuatl clásico. No podemos ser exhaustivos, pero sí al menos dar más elementos concretos.

El principio o fundamento este único es *in nelly*, “el verdadero”. Recuérdese que el adjetivo *nelli*, “cierto, verdadero, real, cimentado,

firme”, es la raíz del sustantivo *nelhuayotl*, “principio, fundamento, base, raíz, origen” y del sustantivo verbal *neltiliztli*, “verdad, certeza”. *Nelli* guarda además relación directa con el verbo neutro *nelti* o *neltia*, “reconocerse, realizarse”, y con el también verbo *neltilia*, “averiguar, asegurar, certificar, testificar, poner en obra, ejecutar una cosa”. Se trata entonces no de un principio, sino de “in(el) Principio” cuya característica fundamental es que tiene raíz, que está firme, que está bien cimentado o enraizado, es, por lo tanto, “in *nelli* (el verdadero) principio”.

En fin, llenaríamos un artículo sobre el punto de la verdad en cada lengua y cultura.

### El desbordamiento simbólico

Imposible sería agotar el pensamiento simbólico amerindiano siquiera en una enciclopedia. Pero hay que remarcar al menos algunas líneas. El valor simbólico aparece en el lenguaje hablado; en la escritura desde la representación figurativa directa, la silábica por referencia a elementos de un nombre (como el *me* de *metl* “maguey”, en náhuatl), los signos convencionales mayas según López Maldonado (2010); en las representaciones icónicas; en los diseños de todo tipo. Su valor es múltiple: referencial, connotativo; analógico, creativo (negativo y positivo); descriptivo, narrativo, demostrativo, argumentativo, lúdico. En donde las fronteras no son como en Occidente entre imagen y palabra, no sólo por la escritura, sino también porque eventualmente, como en los *juni kuin*, las imágenes son invocadas en cantos, influyen y actúan sobre las formas asumidas por la vida en el mundo *kaxinawa* (Lagrou, 2007:59). No podemos pensar desde la filosofía analítica del lenguaje solamente, porque ello representa empobrecer, disminuir nuestro potencial y comprensión de manera absurda y total. En las filosofías nuestroamericanas originarias, en muchas ocasiones la imagen tiene igual o mayor peso que la palabra hablada. Pensamos en el valor de símbolos condensadores como el árbol de la paz haudensaunee, el *nierika wixarika*, el *nahui ollin* (cuatromovimiento, el quince de Séjourné), en el *itapejá* guaraní, en los

cinturones *wampum* haudenosaunee y en muchos otros ejemplos. Entre ellos, destaca el pensamiento *juni kuin* del diseño que ya esbozamos.

Sería imposible describir en un apartado de un artículo la incontable riqueza filosófica del diseño *juni kuin* descrita por Capistrano de Abreu, Niemeyer, Gell, etcétera, y sobre todo por Els Lagrou (2007). Pero marquemos algunos hitos además de los ya mencionados: fenomenología y ontología de oposición de lo sólido de los cuerpos y lo fluctuante-libre de las imágenes; kosmología de la transformación y diseño del mundo en la piel de *Yube* (anaconda, que contine todos los diseños posibles) y su relación con la luna, el incesto y la menstruación; religamiento kosmológico mediante el diseño; lógica de lo claro (*inu*)-oscuro (*dua*), masculino-femenino, cielo-tierra, tejido de vida que reúne lo opuesto pero igual en forma, sustancia y cualidad, donde interviene la filosofía política, porque no deben exacerbarse las diferencias ni en el diseño ni en la sociedad; dimensión alética porque el diseño tiene que ver con la verdad (lo ejemplar, lo prototípico); divisiones ontológicas posicionales y temporales, graduales; en la gnoseología *kaxinawa* “pensar” se liga a visualizar (acordarse); estética de la significación, no de la representación, de lo existente más que del peligro de la innovación, de la recepción y de lo oculto más que de la producción y la mostración, de la creación frente a la contemplación; unidad de lo estético, mítico, ontológico, kosmológico, antropológico.

Lo simbólico atraviesa toda la vida de todas las culturas, pero ello es reconocido y evidente en las culturas originarias del continente. Entre los taínos históricos, por ejemplo, en el nacimiento de un niño se sembraba una ceiba para garantizar su protección y conexión a la tierra. La mujer al casarse, colocaba huevos en las grietas del tronco para ser fértil. Los amuletos servían para protección, como ocurre desde los *inuit* hasta el sur continental. El arte taíno suponía la eficacia simbólica, en la talla, por ejemplo, la maestría para representar a un *cemí* aumentaba la efectividad emotiva del mismo con sus creyentes y permitía el correcto despliegue de sus propiedades espirituales (Robiou, 1992).

## Apertura

Como esperamos haber mostrado, en lugar de invertir tanto esfuerzo en enseñar la lógica, la filosofía analítica del lenguaje, deberíamos invertirlo en enseñar la riqueza de la filosofía simbólica y las riquezas lógicas de nuestras muchas Grecias, como diría el gran libertador cubano José Martí. En nuestro tronco está la posibilidad de una experiencia singular inigualable, de una acción que nos abre a la eficacia simbólica y de signos que nos enriquecen y compartimos con el kosmos entero. Temas tan caros a la filosofía del lenguaje occidental como la pragmática, el nombre, la razón o la verdad, si son vistos interculturalmente en relación con las filosofías originarias del lenguaje y de lo simbólico nos pueden abrir horizontes insospechados, nos pueden abrir distintos pluriversos para percibir, pensar, enseñar-aprender y actuar de nuevas formas y quizá, por qué no, para resolver la angustia contemporánea y encontrar felicidad en la conexión con todos y con todo. Podemos atrevernos a asumir la significación en lugar del teatro de la representación, la eficacia simbólica general y la comunidad simbólica universal en una realidad en que todo vibra y comporta información, todo comunica.

## Bibliografía

- Austin, John (1975). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Estudio, 1988.
- Benjamin, Walter (2008). *Obras*. Libro I, vol. 1. *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán; "Las afinidades electivas" de Goethe; El origen del "Trauerspiel" alemán*. Madrid: Abada Editores.
- Cadogan, León (1965). *Antología de literatura guaraní*. México: Joaquín Mortíz.
- Capistrano de Abréu, J. (1941). *Ra-txa Hu-ni-Ku-i a lingua dos Caxinauas do Rio Ibuacu... Grammatica, Textos e Vocabulario Caxinauas*. Río de Janeiro: Ed. Rio de Janeiro Sociedade Capistrano de Abreu.
- Castillo, Bernal D. (2005). "Fortalecimiento de los conocimientos medicinales del pueblo Kuna en Panamá. Proyecto Recuperación de los cantos medicinales orales kunas (Igargan)", Centro de Documentación de las

- Minorías Lingüísticas de Panamá, Primer Foro Salud Indígena, San José de Costa Rica [<http://www.binal.ac.pa/panal/kuna>], fecha de consulta: octubre de 2005.
- Dussel, Enrique (1994). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México: Cambio XXI/CNCPAP.
- Faller, Martina (2002). “Semantics and Pragmatics of Evidentials in Cuzco Quechua”, tesis de doctorado en filosofía, Cuzco: Stanford University.
- Gell, Alfred (1988). *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford University Press.
- Gómez, Paula (2002). “La modalización en huichol: la función retórica del prefijo de aserción ka-ni”, *Cuiculco*, núm. 9 (024), pp. 131-142.
- Lagrou, Els. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agencia em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Río de Janeiro, Brasil: Topbooks. PPGSA-UFRJ, CAPES. En castellano, véase la reseña de Belaunde, Luisa Elvira. (2008). “A fluidez da forma: arte, alteridade e agencia em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)”, *Anthropologica* XXV-I: (26), pp. 235-238.
- López, Gregorio (1955). “La filosofía de los zapotecas”, *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, núms. 57/58/59, México: UNAM.
- López, Jacqueline, William Frawley y Joy Kreeft Peyton (2010). “Se puede conservar la cultura y también se puede aspirar: Language and Cultural Identities among the Cora of Mexico”, *Heritage Language Journal*, núm. 7(2), pp. 21-44.
- López Maldonado, Julio Edgar (2010). “Ethnohistory of the stingless bees *Melipona beecheii* (Hymenoptera: Meliponinae) in the Mayan Civilization, decipherment of the Beekeeping Almanacs part I in the “Madrid Codex” and the study of their behavioral traits and division of labor”, tesis doctoral, University of California, Davies [<http://gradworks.umi.com/34/29/3429563.html>], fecha de consulta: 10 de septiembre de 2015.
- Lotman, Iuri M. (1992). “El símbolo en el sistema de la cultura”, *Forma y Función*, núm. 15, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- (1996). *La semiosfera I*. Madrid: Cátedra.
- Mateo del Pino, María de los Ángeles (2005). *La creación del lenguaje en la mitología guaraní*. Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Reygadas, Pedro (2015). *El arte de argumentar: sentido, forma, diálogo y verosimilitud*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- (2016). “¿Quién habla?, diferencias filosóficas interculturales”, en Eva Salgado y Laura Hernández Ruiz (coords.), *Estudios del discurso en México: nuevas prácticas, nuevos enfoques*. México: ALED.
- y Juan Manuel Contreras (2016). *Filosofías originarias: conceptos fundamentales de los sentí-pensares indoamericanos*. México: Paidós.
- Reygadas, Pedro y Stuart Shanker (2007). *El rizoma de la racionalidad: el sustrato emocional del lenguaje*. México: Cenzontle/UASLP.
- Reygadas P. y J.M. Contreras (2016a). “Seminario Jumaa Me’phaa, Skiyu Ajngáa xo: la fuerza de nuestra palabra”, en *Filosofías originarias indoamericanas: Mesoamérica*. México.
- Robiou, Sebastián (1992). *Encuentro con la mitología taína*. San Juan, Puerto Rico: Punto y Coma.
- Rodríguez-Grandjean, Pablo (2015). “Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer” [<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>], fecha de consulta: 2 de junio de 2015.
- Siméon, René (2006). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos*. México: Siglo XXI Editores.
- Whorf, Benjamin Lee (s/f). “Un modelo indoamericano del universo” [[http://www.inicia.es/de/diego\\_reina/filosofia/antropologia/whorf.htm](http://www.inicia.es/de/diego_reina/filosofia/antropologia/whorf.htm)], fecha de consulta: 2 de marzo de 2016.

# La experiencia como germen de la creación

La obra de Anton Kannemeyer

*Araceli Soni Soto\**

*Darío González Gutiérrez\*\**

## *Resumen*

En el incesante flujo del tiempo transcurre la vida, en el que se producen múltiples vivencias; las más significativas se condensan en experiencias. Cuando la experiencia se extiende a la sociedad, mediante el intercambio entre los individuos en un tiempo social e histórico se constituye el *espacio de experiencia*. Los artistas adquieren sus experiencias en este espacio y en ellas se encuentra el germen de su creación; el proceso de creación artística es una experiencia estética, de igual manera que su recepción. En este artículo, mostramos que la semilla creativa de Anton Kannemeyer germinó por su indignación ante la opresión que sufrían los nativos en el apartheid; esto lo llevó a tomar conciencia de las injusticias y se constituyó en un sujeto activo al plasmar en sus caricaturas, historietas y obras artísticas sus ideas revolucionarias.

*Palabras clave:* espacio de experiencia, creación artística, caricatura, Anton Kannemeyer, Sudáfrica.

## *Abstract*

Life goes by into the incessant flow of time, as many incidents and feelings arose; the most meaningful are condensed into experiences. When the experience broadens into society, by the means of individual interchanges in a

\* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco [asoni@correo.xoc.uam.mx] [aracelisoni93@gmail.com].

\*\* Profesor-investigador, Departamento de Métodos y Sistemas, UAM-Xochimilco [dgong@correo.xoc.uam.mx] [dargongon@yahoo.com.mx].

social and historical time, the *experience space* is built. The artists obtain their experiences in this space and in them resides the germ of their creation; the artistic creation process is an aesthetics experience, the same way its reception is. In this paper, we show that the creative seed of Anton Kannemeyer germinated because of his indignation regard to the oppression of Africans in the apartheid; he was conscious about the injustice and he became an activist by capturing his revolutionary ideas in his cartoons, comics and artistic works.

*Key words:* experience space, artistic creation, cartoon, Anton Kannemeyer, South Africa.

## Introducción

Toda experiencia se produce en el flujo del tiempo mediante la interacción entre el ser humano y su entorno; en este movimiento, muchas de las vivencias son pasajeras, en tanto que otras son asimiladas, recordadas y duraderas; éstas constituirán el cúmulo de experiencias en las cuales subyace la fusión de una elaboración racional y los modos inconscientes del comportamiento. Además, la experiencia individual, transmitida por generaciones e instituciones incluye, siempre, la experiencia ajena. La conjunción de experiencias compartidas por una comunidad constituye el espacio experiencia (Koselleck, 1993:338) y, en este sentido, toda experiencia se inscribe en un contexto histórico y social. El espacio de experiencia se abre al futuro y permite visualizar un horizonte de expectativas que, en el caso de la modernidad, se constituyó en la promesa de algo mejor, con la idea de progreso. Esta concepción rompió con la visión religiosa respecto a la predeterminación del futuro, cuya perfección sólo se podía alcanzar en el más allá, dando paso al mejoramiento de la existencia en la vida terrenal (Koselleck, 1993:345).

Toda experiencia conlleva vitalidad, pues al constituirse por un intercambio activo entre el yo y el mundo, incide en el logro de luchas y realizaciones tanto individuales como sociales. Es entonces

cuando el individuo se convierte en un sujeto histórico y social capaz de plantear alternativas que develen nuevos horizontes, mediante acciones sociales concertadas para lograr un mundo mejor. En este cúmulo de experiencias vividas y almacenadas se encuentre la semilla de la creación, ya que ésta es el ejercicio consciente de integrar en representaciones subjetivas la selección de los momentos más significativos de los acontecimientos vividos. La intervención de la conciencia para regular las emociones más elocuentes de las experiencias permite que la energía se transforme en acciones pensadas; en estas acciones del presente creativo se incorpora el pasado que cobra nueva vida en expresiones culturales y artísticas. La construcción de este tipo de productos y su recepción tienen particularidades que las determinan como *experiencias estéticas*.

Con base en estas premisas abordamos la forma en que las experiencias de vida del sudafricano Anton Kannemeyer, en el contexto histórico y social del apartheid, incidieron en su creación artística y cultural; es decir, observaremos la forma en que trasladó su espacio de experiencia a la creación para combatir la explotación de los europeos hacia los nativos y se adhirió a las expectativas de los oprimidos para alcanzar su liberación. Sus experiencias de vida se transformaron en experiencias estéticas mediante la elaboración de caricaturas y obras de arte plástico. De esta manera criticó al régimen y se constituyó en sujeto consciente de ese momento histórico.

En el desarrollo de este artículo adoptamos, fundamentalmente, las categorías históricas propuestas por Reinhart Koselleck: espacio de experiencia y horizonte de expectativas, pues permiten explicar la experiencia tanto en su dimensión individual como social, ya que el tema que nos ocupa traspasa, de manera enfática, el plano personal: los temas de las creaciones de Kannemeyer subrayan la crítica en el momento histórico del apartheid. Nos servimos, asimismo, de las investigaciones de John Dewey por sus amplias aportaciones sobre la experiencia, concepto central de nuestro tema. Para reflexionar sobre la noción del tiempo, más allá de su sentido lineal, recurrimos a Wilhelm Dilthey, ya que las obras se producen en un presente; en éstas se condensa un pasado de experiencias significativas que, mediante la visualización de un horizonte, se proyectan hacia el futuro.

Esta concepción del tiempo embona con los conceptos espacio de experiencia y horizonte de expectativas y contribuyen a comprender la importancia histórica y social en la obra de Kannemeyer.

Las aportaciones de los teóricos mencionados facilitan la observación de aspectos contextuales de importancia en el tema que abordamos, a diferencia de otros enfoques tradicionalmente encauzados al estudio de las estructuras internas de una obra (como la semiótica o el análisis del discurso) o aquellos que ponen el acento en la forma recibirlas como la teoría de la recepción. Consideramos importante, para este artículo, referir el concepto de vivencia, en tanto elemento significativo mínimo, pero constituyente de experiencias significativas y aclaramos, también, que en este trabajo, excluimos el término “raza”, pues es un vocablo sin validez científica para designar las diferencias fisonómicas de los grupos étnicos.<sup>1</sup>

### De la vivencia al espacio de experiencia

La experiencia es un concepto central de la filosofía. A partir de los empiristas ingleses, John Lock, Thomas Hobbs y David Hume la noción se asoció a los procesos de percepción para la comprensión del mundo. También se relacionó con la fase experimental del método científico, esto es, con la etapa en que se contrasta una teoría con la realidad. La estética partió de la primera idea y elaboró un desarrollo conceptual que condujo, en principio, a la teoría kantiana sobre el juicio estético en la apreciación de la obra artística. Más tarde, John Dewey aludió al concepto de *experiencia estética* para estudiar no sólo al arte, sino todo proceso de interrelación entre los seres vivos y su ambiente. Tenemos esta experiencia cuando lo vivido sigue un curso

<sup>1</sup> En 1950 la UNESCO creó el *Statement on Race*, en el que se considera que el término “raza” es un “mito social que ha ocasionado gran violencia” (Cremer, 2008:10). Parlamentos de naciones como Austria, Finlandia y Suecia asumieron la falsedad del vocablo por su connotación discriminatoria y las consecuencias negativas de su uso; es por esto que lo eliminaron de sus constituciones y sus leyes (Cremer, 2008:11-12).

hasta su cumplimiento, cuando algo se concluye de manera satisfactoria (2008:41-42). También entendemos la experiencia como el conjunto de vivencias con un significado importante para el individuo, pues constituyen el momento presente y vivo en el acontecer; éstas, al vincularse entre sí, redundan en un aprendizaje para la vida, además de situar al individuo en su contexto y contribuir a su toma de conciencia y a su construcción como sujeto histórico y social.

La vida es un continuo fluir en el tiempo; el presente es un instante que se desvanece y se convierte en pasado, mientras que el futuro se acerca al presente hasta fundirse con él, aunque, de inmediato, se transforme en pasado. En el presente padecemos, recordamos, esperamos, el pasado existe como recuerdo incorporado al presente y el futuro yace en la imaginación como posibilidad manifiesta en el desear, querer, temer. En este flujo incesante cambia el contenido de la realidad presente y esta presencia de lo real e inmediato es la vivencia. Con base en este concepto del tiempo, Wilhelm Dilthey (2000:119) concibe la noción de vivencia como unidad mínima con significado para el sujeto; asimismo, refiere a su agrupación en unidades más amplias en el curso de la vida, aunque estén separadas por otros procesos vitales. Para el autor, la vivencia ocurre en el presente, sin embargo, en el momento que el sujeto reflexiona sobre su vida, cuando recuerda sus vivencias pasadas, se produce un pensamiento que objetiva lo vivido y se establece la diferencia con otras vivencias; se trata pues, de “la conciencia de lo diferente” (Dilthey, 2000:123). En esta toma de conciencia, el pasado se funde con el presente en el pensamiento y se convierte en una experiencia que sitúa al individuo en su realidad histórica y social para constituirlo como verdadero sujeto.

Reinhart Koselleck (1993:333-357) estudia el tiempo histórico y sostiene que la experiencia es un pasado hecho presente, en el que los acontecimientos se incorporan y se recuerdan. En una experiencia los motivos pasados se reúnen, se condensan en una unidad; la experiencia sintetiza vivencias y forma una totalidad con estratos de tiempos anteriores que no dan referencias completas del pasado ni del futuro. Por esto, la experiencia no se puede medir cronológicamente, ni constituir una continuidad que sume los hechos del pasado. Para Koselleck la experiencia rebasa la temporalidad y es, también, espacial;

de aquí deriva el concepto *espacio de experiencia*: ámbito que expande las experiencias del individuo a las sociedades y a sus instituciones, las cuales la conservan y la amplían al transmitirla de generación en generación.

El concepto espacio de experiencia comprende la conjunción entre el individuo y la sociedad; constituye al sujeto y lo ancla en la historia de la que forma parte. La experiencia objetiva el sentido y el significado de las vivencias del individuo, pues aunque las destruye como tales –ya que la vivencia es un momento vivificante del presente–, las cristaliza en el recuerdo con una enseñanza. Por esto, “el presente nunca es; lo que vivimos como presente encierra siempre el recuerdo de lo que, en sí, era precisamente presente” (Dilthey, 2000:117). Esta situación paradójica hace sucumbir a la vida misma, pues todo momento observado, por más esfuerzos de la conciencia para captarlo en su condición de flujo, es un tiempo recordado, fijado por la atención que lo detiene. Lo que conocemos, entonces, es la conexión entre las vivencias más significativas del pasado que se condensan como experiencia dentro de un contexto.

Dilthey considera que la expresión autobiográfica es el medio más adecuado para encontrar el sentido de la propia vida; en ella se integran las vivencias y las experiencias como la totalidad de los recuerdos personales enmarcados en la historia. La existencia individual es única y singular, pero su meditación extiende su particularidad hacia su contexto y su historia, ya que la comprensión otorga una dimensión social a la vida personal: la ancla en su espacio de experiencia. De ahí que para Dilthey (2000:139) la autobiografía sea “el fundamento de la mirada histórica”, al dotar de nueva vida al pasado: un buen artista es aquel que logra entretelar el relato de su vida con los de sus contemporáneos en una trama histórica y social para, finalmente, entender su espacio de experiencia y su papel como verdadero sujeto en su interacción con el mundo.

Pero la autocomprensión no se queda en el entendimiento del tiempo pasado y su espacio de experiencia, pues la vida es un continuo fluir hacia un futuro desconocido. Desde el presente, el sujeto vislumbra un horizonte con una serie de posibilidades. Para Koselleck (1993:228-357) se trata de un *horizonte de expectativas* que trae el futuro hacia el

presente: vuelve posible algo que todavía no existe ni se experimenta; es esperanza, temor, deseo, voluntad. Esta es una concepción moderna del tiempo que, con la idea de progreso, rompe con el pensamiento circular de la antigüedad que determinaba el porvenir con base en la repetición del pasado. La modernidad, en cambio, asume que el futuro avanza hacia algo nuevo, mejor e impredecible.

Si bien el espacio de experiencia da pistas sobre el porvenir, no es suficiente para deducir un horizonte de expectativas con varias trayectorias; la idea moderna del tiempo indica únicamente algunas posibilidades del curso vital que, en caso de cumplirse, generarán nuevos espacios de experiencia. La tensión entre éste y el horizonte de expectativas da lugar al tiempo moderno con múltiples sucesos inesperados y sorprendidos que sobrepasan el futuro previsto por experiencias anteriores. Si las posibilidades fallan surge una ruptura con el horizonte de expectativas pero, paradójicamente, se obtiene una nueva vivencia y se gana experiencia. Por esto, las predicciones y los pronósticos basados en datos del pasado sólo poseen cierto margen de verosimilitud (Koselleck, 1993:341-342).

Como veremos más adelante, Anton Kannemeyer vivió durante el apartheid y por medio de la expresión autobiográfica entendió su vida dentro de este espacio social; se comprendió a sí mismo como sujeto que compartía un espacio de experiencia con la población oprimida que luchaba por su liberación. Esto le dio un sentido a su vida, lo llevó a adherirse a su causa y fue la semilla que lo impulsó a crear una obra contestataria.

### La experiencia estética

La conciencia social adquirida por el artista en su espacio de experiencia le permitirá vislumbrar horizontes de expectativas de un mundo mejor, a lo cual puede contribuir mediante la creación de obras con una postura crítica. Estas creaciones conllevan una experiencia estética en las que subyace una intención congruente con sus ideas y pensamientos; la realización de cada una de sus piezas incluye las múltiples vivencias del proceso creativo. Para John Dewey (2008:41-45), la experiencia

estética se distingue de otras porque es completa, acabada; el individuo tiene conciencia de su inicio, su desarrollo, su fin y constituye una unidad. Dado que ésta se produce en la interacción del artista con su entorno, se inscribe dentro de un espacio de experiencia, por lo cual el creador se erige como sujeto histórico y social.

La experiencia estética incluye vivencias que fluyen de manera libre, cada una se ensambla con el antes y el después para conformar un todo, a modo de una corriente que fluye de manera continua, sin escisión en sus partes y con una cualidad sobresaliente que le da un nombre: el rompimiento con un amigo, un viaje memorable, el paseo por un bosque durante una lluvia torrencial. En la medida que las construcciones artísticas o culturales son conclusivas, pensadas, con integración interna, en las que se han plasmado las vivencias y las emociones más significativas de un proceso creativo, son experiencias estéticas inscritas, también, en el espacio de experiencia.

Las realizaciones artísticas tienen una particularidad: en ellas las emociones se presentan en movimiento, como una fuerza integradora y cimentadora en la exposición de materiales quizá dispares o poco semejantes. Las emociones plasmadas en la obra tienen un carácter duradero y presentan una articulación, pues cada parte de la representación en movimiento (en el teatro, en el cine, en la novela, en la pintura, en el cómic) contiene ingredientes emocionales que entablan contacto con el receptor a cada paso, además de dotar de vida a la obra en su totalidad. En este tipo de productos, las emociones no son exabruptos repentinos de los estados anímicos, ni reflejos automáticos frente al temor o la vergüenza, pues estas emociones estéticas deben incluirse en una situación duradera, regulada con miras a un resultado, en cuyo proceso el hacer y el padecer se alternan y se relacionan. Estas características de la creación artística, la distinguen de otras experiencias, como una experiencia estética plena.

El proceso de creación artístico es racional e intuitivo, no sólo representa experiencias que condensan vivencias, sino también vivencias que yacen en el inconsciente y que no han sido procesadas como experiencias del yo. Las representaciones son subjetivas e indirectas, es decir, se presentan mediante símbolos, signos, figuras retóricas, imágenes y todo tipo de mecanismos figurados elaborados a partir

de algunos códigos socialmente convenidos; gracias a esto entablan comunicación con el público. En este sentido las representaciones no presentan las experiencias y las vivencias de manera directa, sino a partir de una construcción imaginativa cuyos significados se hallan implícitos. Algunos significados son más ambiguos que otros, en el caso de las historietas, por ejemplo, la información es más clara que en algunas obras de creación artística, pues recurren a estereotipos y a un lenguaje ampliamente convenido y, en casos como la pintura abstracta, se diluyen los referentes. Los símbolos y los signos pueden ser lingüísticos, icónicos, gráficos; su función principal es resignificar las vivencias y las experiencias elegidas por el creador.

La experiencia estética, no sólo alude al acto de crear, al que nos referimos al trasladar las vivencias y las experiencias a la representación; también la recepción de la obra produce experiencias estéticas en los espectadores; cada acción en el flujo de una representación tiene consecuencias, es decir, un conjunto de efectos y vivencias de placer o displacer, aun cuando se trate de temas cómicos, serios o trágicos, de acuerdo con el tipo de símbolos y signos elegidos en la recreación. Al entrar en contacto con el lector, la obra activa en él, el cúmulo de sus experiencias y las renueva con mayor intensidad de lo que vive en la cotidianeidad, precisamente por los componentes emotivos de los símbolos y los signos; esta apropiación siempre conlleva ingredientes sensibles, emociones que recrean y enriquecen su vida. Cuando la obra de arte incita al receptor a tomar conciencia de su situación, le deja entrever nuevos horizontes de expectativas y la obra habrá contribuido a su formación como sujeto histórico y social.

Si toda experiencia es la condensación de vivencias pasadas en el presente, la experiencia estética en la creación artística implica además de la plena conciencia en la articulación de las vivencias, una intencionalidad tanto en el hacer como en el padecer. En los procesos de creación, el artista se vale de las experiencias adquiridas en su entorno como punto de partida para plantear y resolver problemas formales por medio de la técnica y la sensibilidad, a modo de lograr obras singulares con unidad y variedad. De este modo abre horizontes que vislumbran nuevos planteamientos formales que servirán de referencia para futuros procesos creativos.

## La caricatura y la historieta en la obra de Kannemeyer

Anton Kannemeyer ha realizado una interesante obra en la que entreteje sus experiencias adquiridas en el espacio de experiencia de sus contemporáneos, con lo cual revive la historia de segregación en Sudáfrica. Nació en Kaapstad, en 1967 y en sus primeras obras recreó su infancia en el apartheid en historietas de corte autobiográfico; es descendiente de europeos, pero tomó conciencia de la situación social, renunció a sus privilegios y se unió a las expectativas de liberación de los oprimidos.

Kannemeyer expresa su postura ante el régimen en caricaturas, historietas, sátiras y arte plástico; por lo que en este apartado referiremos al humor y a algunas características de estos géneros, pues los símbolos y signos –plasmados en textos, imágenes, metáforas, figuras y todo tipo de convenciones– representan las vivencias y las experiencias del artista durante el apartheid. El empleo de un lenguaje figurado para plasmar sus ideas explica el porqué de la subjetividad en toda representación y, por tanto, en la de él; también obedece al hecho de que todo artista, antes de realizar una composición, interpreta los fenómenos de su entorno y selecciona lo que más le ha significado.

En este artículo, no nos detenemos en el análisis minucioso de los componentes formales de sus obras, únicamente retomamos los más evidentes, pues el objetivo es constatar que las experiencias de Kannemeyer en el espacio social del apartheid constituyeron el germen de su creación y se convirtieron en experiencias estéticas. A diferencia del arte, la caricatura y la historieta utilizan un lenguaje claro y más directo dirigido al público de masas; se valen de estereotipos y lugares comunes para facilitar la rápida comprensión de los mensajes y lograr efectos estéticos en el receptor mediante la estimulación de emociones pueriles. Por lo contrario, el lenguaje del arte es ambiguo, emplea símbolos sin una significación precisa y refieren de manera más indirecta a la realidad; su expresión es compleja e inaccesible para todo público, pues está destinado a quienes conocen sus códigos y cultivan la sensibilidad. La obra de Kannemeyer se sitúa en el primer caso, aunque sigue los pasos de los creadores del *Pop Art* como Andy Warhol o Roy Lichtenstein, quienes realizaron viñetas en gran formato para exponerlas

en los museos. A diferencia de éstos, los cuadros de Kannemeyer no son reproducciones de historietas, sino su obra propia.<sup>2</sup>

La historieta tiene su origen en la caricatura, de la cual existen ejemplos que se remontan al barroco, como los de Gian Lorenzo Bernini. No toda la caricatura es humorística, aunque los modelos más sobresalientes están en la sátira política y social (Barbieri, 1993:75), cuyas representaciones en un sólo cuadro se perciben al instante, pues la mirada entra en dirección al elemento más notable. La historieta se compone por secuencias de varias caricaturas y se lee de manera lineal (Kress y Van Leeuwen, 2001:218-223).

Las caricaturas, las historietas, los libros y las pinturas de Kannemeyer corresponden a la sátira política y social, cuyas bases son el humor, lo cómico y lo irónico. Para Sergio Fernández (1974:VIII-X) estos rasgos se basan en la burla como reacción e inconformidad ante la realidad; es peyorativa, agresiva, deforma y exagera los defectos a través de ingeniosos artilugios, aunque, en ocasiones, las embestidas son groseras y crueles. La burla deteriora y minimiza, no sólo contra lo que arremete, sino al conjunto de situaciones y a la misma humanidad. Al ser una expresión de superioridad posee, también, algo de perverso y puede producir grandes daños, como el ocasionado por Aristófanes, a través de sus comedias, a Sócrates provocando su desprestigio y su condena.

Pero la burla y la risa no son privativas de la caricatura, existen también en las artes. Milan Kundera (2009:188-189) dice que la novela nació gracias al humor; considera que François Rabelais, en *Gargantúa y Pantagruel* proporcionó el primer “gran personaje” cómico de la historia de la novela: Panurgo, quien durante la narración vive la incertidumbre de si debe o no casarse, generando una situación absurda

<sup>2</sup> Kannemeyer ha realizado numerosas exposiciones, algunas de las más recientes las presentó en el Museo de Arte de Seúl (2015); en el de Arte Contemporáneo, México (2015); en el Centro de las Artes Yerba Buena, San Francisco (2014); en el Museo de Arte Contemporáneo de Australia (2012); en el Museo de Arte Moderno de Nueva York (2011); en el Espacio del Colectivo Sadi, Kinshasa (2010) (Stevenson Gallery, 2016). Además, su obra forma parte de colecciones permanentes como la del Museo de Arte Moderno de Nueva York o la del de San Francisco (Jack Shainman Gallery, 2016).

que causa risa al lector. Para Kundera la sabiduría de este género radica en lo cómico, al contradecir las verdades cerradas y romper los dogmas.

En el arte plástico, pintores como Francisco de Goya y José Clemente Orozco se burlaron de situaciones y creencias. Fernández dice (1974:XI-XVI): el primero mediante sus pinturas de la Época Negra y el segundo en murales como *Dios, los ricos y los pobres*, en el que se burló de la divinidad para despojarla de sus poderes y la rebajó a una cosa. En la burla, el humor, lo cómico y la risa hay otro elemento que liga a la caricatura y a la historieta con el arte: producen efectos estéticos (sensaciones y emociones en el receptor), aunque su diferencia fundamental está en su forma y su significación.

Los caricaturistas son agudos críticos de los vicios y absurdos de la humanidad, sugieren lo que el público intuye, pero que permanece oculto tras la simulación; hacen obvios los defectos y errores sociales, así como las arbitrariedades del poder, para esto se valen de trazos que exageran y enfatizan los rasgos de los personajes; la caricatura propicia la reflexión de manera humorística y sencilla y, en este sentido, el triunfo de la caricatura es contundente.<sup>3</sup> Este es un medio de fácil acceso al público y en el caso de Kannemeyer le sirvió para revelar lo que sucedió durante el apartheid y lo que ocurre, aunque de otra manera, hoy en día.<sup>4</sup> Mediante la caricatura, el artista recreó lo acontecido en el apartheid en el presente de su creación: condensó el tiempo, proyectó sus experiencias en representaciones que, aún en la actualidad, coadyuvan a la construcción de otros espacio de experiencia y a vislumbrar nuevos horizontes de liberación.

La caricatura también es una manifestación de impotencia y una válvula de escape, pues mediante el humor y a la risa canaliza la frustración. Este recurso acompañó a los movimientos revolucionarios y de liberación en México, al exhibir la imagen de los gobernantes y preparar al pueblo para la lucha en las calles (Fernández, 1974:XVI). Este fue el

<sup>3</sup> Kundera (2009:127) muestra un uso particular del humor en la obra de Franz Kafka, quien narra situaciones cómicas que pasan de la superficie a las entrañas del personaje, “a lo horrible de lo cómico”.

<sup>4</sup> El final del apartheid no terminó con la discriminación ni la desigualdad en Sudáfrica.

caso de José Guadalupe Posada, Santiago Hernández, Daniel Cabrera o Jesús Martínez Carrión (González, 1974:XXIII-XLII); el mismo papel desempeñaron las historietas de Kannemeyer y su colega Conrad Botes en el movimiento de liberación contra el apartheid.

La historieta es un producto visual de la cultura de masas que emplea caricaturas y que incorpora técnicas y formas de otros productos culturales como el cine, la novela literaria, la pintura, la fotografía. Su dinámica narrativa, por la continuidad de imágenes en secuencias, el uso de planos y encuadres, la comparte con el cine; la trama, la sintaxis y su carácter narrativo con la novela literaria; la perspectiva, la simetría, las líneas, el uso del color, con la pintura; algunos de estos elementos también atañen a la fotografía. El lenguaje de la historieta se configura por la combinación de recursos icónicos (imágenes) y lingüísticos para proyectar significados y efectos. Las obras de Kannemeyer poseen estas características; en éstas se presenta un entramado de signos y símbolos convencionalmente formalizados y de fácil acceso al público. El grado de convencionalidad varía en los distintos casos de historietas y en éste, los contenidos de crítica a la segregación étnica, vivida por el autor, se exhiben de manera gráfica y factible para su comprensión. Los significados de la obra de Kannemeyer son diferentes a otros productos de su género, no obstante, su interpretación dependerá del horizonte cultural de sus receptores: su información, su postura política y social; esto explica que su obra, en ocasiones, se haya interpretado en forma inversa a sus intenciones, es decir, como burla hacia los nativos.

La historieta es una forma particular de relato<sup>5</sup> o narración que no se limita a la palabra oral o escrita, pues abarca una amplia gama de manifestaciones, géneros y modalidades que implica la comprensión e interpretación de códigos narrativos, tanto para construirlo como para

<sup>5</sup> Barthes (1982:7) dice que el relato está presente en todos los tiempos, los lugares y las sociedades de las distintas culturas. Se presenta en infinitad de formas: mitos, leyendas, cuentos, novelas, tragedias, cine, tiras cómicas, historietas, noticias, conversaciones, epopeyas, incluso, en algunas pinturas y fotos. La enorme variedad de relatos que existen exige estudiarlos mediante una teoría que permita entenderlos, describirlos y distinguirlos de géneros con los que comparte similitudes, lo cual se realiza mediante la lingüística.

recibirlo. Estos códigos ordenan un conjunto de signos en un discurso secuencial con características específicas. Tales convenciones, además de palabras y frases, incluyen iconografías o códigos gráficos como las viñetas, los globos, los cartuchos, las onomatopeyas, el lenguaje de las líneas, las metáforas visuales, entre otros (Eco, 2012:155-179; Gubern, 1979:107-156; Cuñarro y Finol, 2013:271). Los productos creativos de Kannemeyer constituyen secuencias narrativas, con distintas extensiones y se sirven de textos e íconos, al igual que la historieta, para representar contenidos autobiográficos y de crítica social.

Las metáforas visuales expresan el estado psíquico de los personajes y éstas son un recurso sobresaliente en la obra de Kannemeyer, quien dice simplificar al máximo los rostros de los africanos hasta trasladados al anonimato. El signo de interrogación para representar la duda, las ideas luminosas con la figura de una bombilla, las estrellas al recibir un golpe, el tronco para indicar el sueño, el corazón como símbolo de la pasión, son ejemplos de metáforas visuales. Éstas, según Roman Gubern (1979:148), tienen connotaciones muy específicas; no son las metáforas de invención a las que alude Paul Ricœur (2001:65)<sup>6</sup> respecto a la poesía y al arte, pues en la historieta constituyen estereotipos, cuya repetición y contacto frecuente del público con ese producto de masas ha permitido que los aprendan y las lean con fluidez. Kannemeyer dice jugar con los estereotipos que emplea para criticar los estigmas adjudicados a los africanos como delincuentes y peligrosos. Recurre a los gestos, expresiones faciales y al movimiento de los ojos, rasgos de la historieta, para reflejar los estados anímicos y las actitudes de los personajes como la alegría, el enojo, el placer, el dolor. La convencionalidad gráfica de estos rasgos los convierte en estereotipos, de los que se sirve Kannemeyer en su lucha contra la discriminación étnica.

<sup>6</sup> La retórica tradicional nombra metáfora a la sustitución de una palabra por otra, sin embargo, Paul Ricœur dice que este tipo de metáforas son estériles, a diferencia de las metáforas vivas o de invención, en las cuales la tensión entre las interpretaciones (una literal y otra metafórica) suscita una creación de sentido instantánea, una innovación que no tiene reconocimiento en el lenguaje establecido. Al lado opuesto están las metáforas muertas dadas por sustitución; éstas se pueden traducir a diferencia de las de invención (2001:65).

El humor que caracteriza a la caricatura y a la historieta, así como muchas de sus particularidades se trasladan a la obra de Kannemeyer a manera de ironía de las historietas leídas en su infancia, pues si en éstas las significaciones eran una apología a la segregación étnica, en las obras del artista se convierten en una crítica feroz contra la discriminación; aspectos que formaron parte de su historia de vida en el contexto del apartheid y a lo que se reveló a través de creaciones culturales.

### La vida y la obra de Kannemeyer en el espacio social

En este apartado mostraremos la manera en que las experiencias de Anton Kannemeyer constituyeron el germen de su creación, esto es, haremos ostensibles los elementos más significativos de su historia de vida en el apartheid que marcaron la huella de su estilo (temático). Con esto pretendemos demostrar la utilidad de los conceptos espacio de experiencia y horizonte de expectativas, para indicar que su obra es producto de las condiciones sociales de su entorno que él introyectó de acuerdo con su sensibilidad, sus características y el conocimiento de técnicas artísticas que le permitieron proyectar obras de carácter crítico convirtiéndolo en sujeto activo de su contexto histórico social.

El apartheid fue un régimen de segregación étnica,<sup>7</sup> justificado mediante el “mito social” de diferencia de “razas”<sup>8</sup> y establecido por

<sup>7</sup> En la introducción explicamos la connotación del vocablo “raza”. A lo dicho agregamos lo siguiente: está demostrado que las variaciones genéticas entre cada individuo y grupo de población o etnia, no inciden en la constitución orgánica ni morfológica, ni en las capacidades emocionales o la inteligencia: no poseen la importancia biológica que tienen en las razas de los animales. Más bien, son resultado de la adaptación de cada etnia al ambiente y de su proceso cultural (Niemitz *et al.*, 2006:463-464).

<sup>8</sup> El término raza se utilizó desde el siglo XIX por el darwinismo social para establecer una relación causal entre las diferencias fisonómicas de los grupos étnicos (que clasifica como “raza negra”, “raza blanca”, “raza aria”, etcétera) y su comportamiento o su inteligencia. Con esta falacia se determina la superioridad de unos sobre otros.

el gobierno sudafricano en 1948 para separar a los europeos<sup>9</sup> de otras poblaciones, cuyos habitantes fueron utilizados como mano de obra barata. Este régimen clasificó a los nativos en nueve etnias<sup>10</sup> más hindúes<sup>11</sup> y mestizos; cada una fue segregada en determinadas zonas para sembrar la rivalidad entre ellas y evitar su unión contra el gobierno. Los europeos se apropiaron de las ciudades, enviaron a los grupos al ámbito rural, restringieron sus derechos de circulación y los confinaron a trabajar en áreas asignadas.<sup>12</sup> Asimismo, les prohibieron sus derechos políticos y sindicales y limitaron su educación a mera instrucción para adiestrarlos como futuros empleados (Mandela, 2015:74-105; Ross, 2006:60-151).

Anton Kannemeyer es descendiente de los bóeres o afrikáners, es decir, de los holandeses que desde el siglo XVII establecieron una colonia en Sudáfrica.<sup>13</sup> Sin embargo, su pertenencia al grupo europeo no le deparó una infancia feliz: fue huérfano de madre y tuvo un padre déspota y maltratador; en la escuela recibió el castigo y el menosprecio de sus profesores<sup>14</sup> y de los jugadores de rugby. Sufrió el acoso de policías y párrocos autoritarios que pretendían adoctrinarlo en el cristianismo y le imponían valores de superioridad étnica con la obligación de vivir separado de quienes no fueran europeos.

Kannemeyer asoció sus experiencias infantiles con la opresión de los grupos segregados: sus malos trabajos, su exclusión de restaurantes, playas, su asignación en barrios, instalaciones y servicios en malas

<sup>9</sup> Con el vocablo “europeo” nos referimos tanto a los que llegaron a Sudáfrica como a sus descendientes que nacieron y vivieron ahí.

<sup>10</sup> Xhosa, zulú, suazi, tsonga, ndebele, venda, sotho septentrional, sotho meridional y tsuana (Ross, 2006:142).

<sup>11</sup> Los primeros hindúes llegaron en el siglo XIX para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar (Ross, 2006:60-62).

<sup>12</sup> Bajo ciertas restricciones los grupos segregados podían vivir y trabajar en las ciudades. Sus casas estaban en barrios insalubres, alejados de las zonas europeas.

<sup>13</sup> En el siglo XIX los ingleses se enfrentaron a los holandeses, los derrotaron y se quedaron con el dominio colonial. Más tarde, se aliaron para controlar a los nativos y establecer el apartheid.

<sup>14</sup> En su libro autobiográfico *Infancia*, John Maxwell Coetzee (2011) narra también el maltrato físico que recibió de profesores sudafricanos cuando estudiaba en el nivel elemental.

condiciones. Esto lo llevó a una toma de conciencia y entendió la importancia de un papel activo en la sociedad para combatir, junto con otros que sufrían más que él, la opresión y la injusticia; este fue su espacio de experiencia que lo constituyó en sujeto de acción en contra de la población europea. Rompió con su familia, negó sus orígenes y su apellido y adoptó el pseudónimo Joe Dog, que quiere decir “tu perro” (The Artists’ Press, 2016). Al respecto, Kannemeyer (2014b) dice:

Cuando era joven definitivamente estaba muy enojado y esto se refleja nuevamente en mi trabajo. Mi odio contra mi propio origen como bóer blanco, contra la escuela, los militares y la iglesia, contra esa educación nacional-cristiana. Era posiblemente el mismo enfoque que debería haber existido en las juventudes nazis. *De esta experiencia personal se desarrolló en mí, en primer lugar, un interés sociopolítico y después un interés puramente político, que se distanció de los primeros trabajos autobiográficos.*

El comienzo de la cita constata la relación de las vivencias y experiencias del artista con su trabajo, y el subrayado nuestro, el vínculo personal con su espacio social que lo sitúa en una realidad histórica y lo convierte en sujeto activo, a través de realizaciones gráficas y plásticas con intencionalidad política.

Kannemeyer estudió diseño gráfico en la Universidad Stellenbosch en Sudáfrica; en esta etapa surgieron sus inquietudes antiseparatistas y colaboró con el movimiento de liberación encabezado por Nelson Mandela. En 1989, junto con Conrad Botes, compañero con quien compartió sus ideales, comenzó a hacer caricaturas para criticar al apartheid; ambos dibujaron a los militares desacreditando el servicio obligatorio y en 1992 editaron la historieta satírica *Bitterkomix* (Engelmann, 2014:59). En ésta representaron las experiencias de Kannemeyer en el apartheid: su educación autoritaria, arbitraria, con disciplina y obediencia. Recrea la discriminación, la violencia, el sexo interétnico, las perversiones sexuales<sup>15</sup> y los dogmas religiosos (Engelmann,

<sup>15</sup> Lo explícito y crudo de sus imágenes ocasionó que algunas historietas fueran consideradas pornográficas y censuradas por el gobierno sudafricano (Engelmann, 2014:61).

2014:60). Así manifiesta sus valores e ideas y le da sentido a su vida, pugna en contra de la discriminación que, en ese momento, pervive en Sudáfrica. Su trabajo disgustó a muchos —especialmente las historietas de contenido sexual de la década de 1990— por lo cual recibió amenazas a través de cartas (Kannemeyer, 2014b).

Entre las obras de Kannemeyer se encuentran varias parodias de las historietas del dibujante belga Hergé: *Las aventuras de Tintin*, muy leídas por los niños de su generación y en las que se reproduce la discriminación y se justifica el colonialismo<sup>16</sup> con sentido humorístico. *Tintin en el Congo* (Hergé, 2013) narra la historia de un periodista belga que viaja al África para realizar un reportaje. El personaje es simpático e inteligente, tiene facultades para curar a los enfermos, soluciona todo tipo de problemas, apresa a los bandidos y vence a los animales salvajes. Los africanos aparecen como tontos e ingenuos y ven en Tintin a un salvador, a quien admiran y adoptan de modelo para la educación de sus hijos, al grado de realizar estatuillas tanto de Tintin como de su perro, a modo de fascinación ante un tótem.

El cómic fue una lectura de Kannemeyer y uno de los pocos alicientes de su triste infancia que nutrirá su experiencia estética creativa. En *Papá en África*, libro que recopila su obra (Kannemeyer, 2014a), aparecen algunas parodias a las historietas del belga. Desde la portada, el autor remeda la de *Tintin en el Congo*; en ella invierte los roles entre europeos y africanos: representa al nativo como jefe, con su sombrero de caza, al volante de un auto lleno de equipaje y un sirviente de piel blanca y calvo. En sustitución de una idílica sábana africana con vegetación y una jirafa, de la historieta original aparece un prado con africanos masacrados y mutilados, un perro muerto y una choza incendiada. La imagen propicia que los lectores interpreten que los responsables de tales atrocidades son africanos enrolados en el ejército. La bella jirafa de la historieta de Hergé, ahora es un adorno de madera y el equipaje se ha convertido en un conjunto de cajas con mercancías de empresas transnacionales, con los nombres de Haliburton, Texaco o Shell.

<sup>16</sup> En 2007, la Comisión por la igualdad de derechos étnicos de Gran Bretaña consideró que los nativos de *Tintin en el Congo* “tenían aspectos de changos y hablaban como espíritus turbados” (en Malangré, 2014).

Kannemeyer recurre a los estereotipos y a las exageraciones para plasmar sus ideas. Las caricaturas e historietas que se describen a continuación, que forman parte del libro *Papá en África*, constatan su crítica hacia el apartheid. La primera es una caricatura de una africana semidesnuda que lleva en las manos una bandeja con la cabeza recién horneada de un europeo calvo acompañada con una guarnición. En la parte superior dice: “Pienso que también yo soy peligrosa”. El estereotipo se utiliza para mostrar la forma en que los europeos estigmatizan a los nativos: todos iguales por su fisonomía y color de piel y con las mismas capacidades y conductas: delincuentes, maleantes, peligrosos, inútiles, tontos. Kannemeyer (2014b) expresa:

Como sátiro tengo metáforas visuales en mi estuche y entre ellas la exageración. Dado que simplifico mucho los rostros negros y hago que se vean lo más anónimos que sea posible, impacto al lector sin rodeos sobre el tema del racismo. No debo dibujar algo más que una simple cara negra. A este estereotipo le contrapongo la figura del “Papa”, un Tintin que ha crecido con calvicie, el arquetipo de los blancos colonialistas.

*La corredora* (Kannemeyer, 2014a:17-24) es una historieta cuyo tema central es un estereotipo. Trata de una europea que sale a correr al campo, es golpeada en la cabeza y violada por un nativo. Después de recuperarse es llevada al hospital y cuando sale va a la policía. Al momento de declarar, le piden la descripción del delincuente y hacen un retrato hablado que se publica en el periódico. El retrato es la caricatura de un africano de rasgos pronunciados: un estereotipo que nada tiene que ver con la fisonomía del asaltante.

En el *Alfabeto para la democracia* Kannemeyer (2014a:26-27) vuelve a los estereotipos y utiliza la letra “W” para referirse a *White man*; el cartón incluye la caricatura de un europeo calvo, brillante y sonriente con un texto irónico que describe sus atributos: “color de la leche o de la fresca nieve, inocente, impoluto, puro, brillante, antirrevolucionario, ario, confiable, favorable, honorable, honesto”. La letra “B”, en el cartón, significa *Black man*; en este caso, la imagen es el estereotipo del africano con labios enormes, pelo chino y semblante triste. Un texto lo describe así: “opuesto al blanco, sucio, oscuro, ilegal, débil,

sombrío, desastroso, de mal temperamento, enojón, horrible, grotesco, maleante, desafortunado, infeliz, deprimido”.

*Papá y las manos negras* (Kannemeyer, 2014a:10-11) es otra parodia de un pasaje de *Tintin en el Congo*, de Hergé (2013:15-16). Aquí el reportero belga acompañado de su perro va al bosque a cazar antílopes, se esconde detrás de la maleza y cuando ve a uno asomarse detrás de un montículo, le dispara. Inmediatamente vuelve a aparecer la misma cabeza, dispara de nuevo, la escena se repite varias veces hasta que ya no aparece ninguno. Tintin va detrás del montículo a recoger la caza y queda pasmado al darse cuenta que ha matado como a diez antílopes: eran muchos pero todos iguales, no se trataba de un solo animal. En *Papá y las manos negras* Kannemeyer representa la misma escena; en ésta sustituye a los antílopes por hombres africanos; al final el Papá europeo también se sorprende al ver que ha matado como a diez nativos pero, en este caso, les corta las manos, las mete en un costal y se las lleva como trofeo.

La obra de Kannemeyer trae el pasado al presente y lo muestra sin complacencias, con el fin de propiciar la reflexión en el lector sobre un problema que todavía no está superado en Sudáfrica: la discriminación étnica (Engelmann, 2014:59; Malangré, 2014). El artista también elabora caricaturas con expectativas y deseos de que las cosas cambien. Así lo vemos en *La ofensa que Moisés le hace a los hombres* (Kannemeyer, 2014a:33): se desarrolla en una playa exclusiva para “blancos” (escenario típico del apartheid), donde un africano pasea y se acerca a una pareja de piel blanca; el hombre lo reprende y lo expulsa de la playa, pero dos años más tarde regresa con una gran musculatura y aporrea al “blanco” para quedarse con su mujer.

La imagen del autorretrato de Kannemeyer en su estudio, del cómic negro (2014a:3-8), ilustra su concepción de la vida. En la pared hay una leyenda que dice “quien no conoce la historia está condenado a repetirla”. En esta historieta el propio autor conversa con un amigo europeo, éste le cuenta que su hijo le prestó las historietas de Tintin a un niño africano, quien se las regresó porque su padre le dijo que eran “racistas”. Pero el amigo concluye que la mejor manera de que el niño africano conozca el tema es leyendo las historietas de Hergé. Esta ilustración denota que en la construcción de significados de cualquier

producto, aun en el caso de expresar discriminación, participa el receptor y es éste quien los asimila de acuerdo con sus inquietudes, su cultura y su vida. Esta imagen trae a colación la propia historia de Kannemeyer, a quien los cómics de Tintin le sirvieron como fuente para su creación.

Tintes autobiográficos también los vemos en *Historias deprimentes como la triste vida de Sonny*. Kannemeyer (2014a:36-40) representa el maltrato a la mujer y el abuso infantil en una familia europea: una pareja con un hijo vive separada, cuando el padre visita a la madre la golpea sin que el niño lo sepa, pues vive con él. Un día, mientras el niño juega con sus cochecitos su padre le pide que se acueste con él; el niño se rehúsa, pero es amenazado, por fin lo hace y cuando está dormido siente caricias en su zona erógena, se despierta sorprendido y emprende la huida.

La obra de Kannemeyer da a conocer sus vivencias y experiencias en el espacio social sudafricano. Estos productos culturales se han instituido al formar parte de los medios de difusión. Al combinarse con el contexto informativo contemporáneo cristalizan el espacio de experiencia y lo hacen accesible a los lectores. La experiencia estética del autor, mediante sus creaciones, ha cerrado un círculo; sus intenciones de recrear la historia colonial al confrontarla con valores de democracia e igualdad, dotan de sentido y significado a su trabajo, enriquecen su vida y la de los lectores. Las caricaturas que realizó desde 1989 llevaron al presente sus experiencias del pasado y acercaron el futuro. El horizonte de expectativas que planteó, llegó con el fin del apartheid y las primeras elecciones libres en Sudáfrica en 1994.

## Conclusiones

El artista transforma sus vivencias y experiencias en expresiones simbólicas, mediante las cuales genera sensaciones y emociones en los espectadores; estas representaciones plantean realidades, sólo que al emplear un lenguaje figurado, lo hacen de manera indirecta y ambigua: son representaciones subjetivas; no únicamente por su lenguaje, sino porque sus contenidos constituyen una elección de las vivencias y

experiencias de su creador, quien las ha experimentado e interpretado desde su propio ángulo. No obstante, la fuerza emotiva que proyecta la armonía de los componentes de una obra cultural o artística, puede incidir en la modificación de las actitudes y en la visión del mundo del receptor; esta fue la intención de Anton Kannemeyer.

Los creadores adoptan sus experiencias de su entorno social a partir del conjunto de interrelaciones entre sus semejantes en un tiempo histórico: de su *espacio de experiencia*, de acuerdo con Koselleck. Y aunque las obras se construyen en un presente, al recrear las experiencias incorporan siempre un pasado ya que constituyen el cúmulo de vivencias ya asimiladas, recordadas, que han perdurado y han marcado al artista, por lo cual las revive en su obra. A su vez, las obras artísticas nutren al espacio de experiencia, pues al institucionalizarse como el acervo cultural de un momento histórico, sus significaciones se transmiten a otras generaciones y abren proyecciones hacia el futuro, es decir, surgen *horizontes de expectativas* que inciden en las transformaciones sociales venideras.

Sin embargo, las experiencias pasadas no siempre proporcionan certezas sobre el porvenir. Sobre todo en la modernidad, únicamente han suministrado pistas para futuros inciertos. Si antes de esta era existía un destino predecible permeado por los dogmas religiosos de la vida en el más allá, en ésta, el porvenir se convirtió, solamente, en la promesa de algo mejor sin certidumbres y convicciones precisas.

En este vaivén temporal, si el artista es consciente de los problemas sociales de su tiempo histórico se constituye en sujeto activo con una postura crítica frente ellos y plasma esos significados en su obra. Este fue el caso de Kannemeyer, quien emplea el humor para recrear sus vivencias y experiencias en el apartheid. El artista se hace consciente de la discriminación y la segregación de los grupos marginados, las combate e intenta impulsar una transformación social, mediante la elaboración de productos culturales y artísticos. El uso de historietas y caricaturas le permitió elaborar mensajes accesibles al público, con estereotipos, metáforas visuales y el lenguaje propio de esos medios, sólo que los empleó de forma irónica y, en este sentido, fueron un valioso recurso en sus producciones. La característica punzante de su obra le

servió para presentar a los espectadores la realidad con humor, al tiempo que cuestionaba los dogmas, los abusos, la opresión, la marginación e impulsaba la participación en el movimiento social del apartheid.

Su obra autobiográfica muestra que las víctimas del apartheid no sólo fueron los nativos; el régimen trajo consigo otros atropellos al interior de la población europea, como el abuso hacia las mujeres y los niños en los ámbitos familiares. El mismo Kannemeyer sufrió maltrato en su infancia, en su casa, en la escuela y en la calle; estas experiencias personales de sufrimiento al igual que los mecanismos de violencia se reproducían en el espacio social: los padres de hogares europeos autoritarios, como el de Kannemeyer, propagaban estas formas abusivas con el ultraje prodigado hacia las etnias nativas.

Kannemeyer trasladó sus vivencias y experiencias a su obra mediante procesos creativos que trajeron consigo experiencias estéticas; como bien dijo Dewey, éstas son completas, duraderas, tienen un comienzo y un final. Koselleck escribe al respecto de la experiencia: son duraderas, recordadas e incluyen una elaboración racional y elementos inconscientes del comportamiento; esto también se aplica no sólo a la vida, sino a la creación de Kannemeyer, pues incluye los recuerdos asimilados y éstos se preservan en el tiempo, en su obra intervino tanto la elaboración racional como rasgos inconscientes. Es así que sus experiencias de vida germinaron y dieron lugar a experiencias estéticas creativas que nutrieron y nutrirán los espacios de experiencia de su generación y de las venideras.

La ideología de los colonizadores europeos se difundió por los medios de masas; éstos reprodujeron la idea de superioridad étnica mediante el término “raza”. Las historietas de Hergés fueron uno de los tantos ejemplos con esta tendencia; su lectura constituyó una de las experiencias que dejó huella en la vida de Kannemeyer y su reflexión sobre las mismas germinó en una obra ácida para delatar la falacia del “mito social” respecto a “superioridad racial”.

## Bibliografía

- Barbieri, Daniele (1993). *Los lenguajes del cómic*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.
- Barthes, Roland (1982). “Introducción al análisis estructural de los relatos”, en *Análisis estructural del relato*. Puebla/ México: Premia editora.
- Coetzee, John Maxwell (2011). *Infancia*. Barcelona/México: Mondadori.
- Cremer, Hendrik (2008). ‘...und welcher Rasse gehören Sie an?’ *Zur Problematik des Begriffs ‘Rasse’ in der Gesetzgebung*, Policy Paper núm. 10, Deutsches Institut für Menschenrechte, Bonn/Berlín. Agosto [[http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user\\_upload/Publikationen/Policy\\_Paper/policy\\_paper\\_10\\_und\\_welcher\\_rasse\\_gehoeren\\_sie\\_an.pdf](http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Policy_Paper/policy_paper_10_und_welcher_rasse_gehoeren_sie_an.pdf)].
- Cuñarro, Liber y José E. Finol (2013). “Semiótica del Cómic: códigos y convenciones”, *Revista Signa*, Caracas: Universidad de Zulia.
- Dewey, John (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Dilthey, Wilhelm (2000). “Esbozos para una crítica de la razón histórica”, en *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.
- Eco, Umberto (2012). *Apocalípticos e integrados*. México: Tusquets.
- Engelmann, Jonas (2014). “Oh my God! Ligne Claire ist out of control!”, en Kannemeyer, Anton, *Papa in Afrika*. Berlín: avant-verlag.
- Fernández, Sergio (1974). “Triunfo y secreto de la caricatura”. Proemio. En González, Manuel, *La caricatura política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, Manuel (1974). “La caricatura en la Revolución”, Prólogo, en González, Manuel, *La caricatura política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gubern, Roman (1979). *El lenguaje de los cómics*. Barcelona: Península.
- Hergé (2013). *Les aventures de Tintin. Tintin au Congo*. París/Bruselas: Casterman.
- Jack Shainman Gallery (2016). Nueva York [<http://www.jackshainman.com/artists/anton-kannemeyer/>].
- Kannemeyer, Anton (2011). “Entrevista con Doug Haddow”, en sitio electrónico de Jack Shainman Gallery, Nueva York [<http://www.jackshainman.com/artists/anton-kannemeyer/>].
- (2014a). *Papa in Afrika*. Berlín: avant-verlag.
- (2014b). “Entrevista con Leonie March”, en *El dibujante de cómics Kannemeyer. Maestro de los clichés negro-blanco*. Alemania: Deutschlandfunk, 24 de septiembre [[http://www.deutschlandfunk.de/comiczeichner-kannemeyermeister-der-schwarz-weiss-klischees.807.de.html?dram:article\\_id=298477](http://www.deutschlandfunk.de/comiczeichner-kannemeyermeister-der-schwarz-weiss-klischees.807.de.html?dram:article_id=298477)].

- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Kress, Gunther y Theo van Leeuwen (2001). *Reading Images. The Grammar of Visual Design*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Kundera, Milan (2009). *El arte de la novela*. Ciudad de México: Tusquets.
- Malangré, Claudia (2014). “Politischer Comic: Der Rassist im Bilderbuch”, en *Spiegel OnLine*. Alemania, 16 de septiembre [<http://www.spiegel.de/kultur/literatur/rassismus-comic-papa-in-afrika-rezitiert-tim-und-struppi-a-987054.html>].
- Mandela, Nelson (2014). *El largo camino hacia la libertad*. Ciudad de México: Punto de lectura.
- Niemitz, Carsten, Kerstin Kreutz y Hubert Walter (2006). “Wider den Rassenbegriff in Anwendung auf den Menschen”, en *Anthropologischer Anzeiger*, año 64, Stuttgart: E. Schweizerbart, septiembre [<http://www.gfanet.de/sites/default/files/media/files/Wider%20den%20Rassebegriff.pdf>].
- Ricœur, Paul (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Ross, Robert (2006). *Historia de Sudáfrica*. Madrid: Akal.
- Stevenson Gallery (2016), Johannesburgo [<http://www.stevenson.info/artists/kannemeyer.html>].
- The Artists' Press (2016), Suráfrica [<http://www.artprintsa.com/anton-kannemeyer.html>].

# Dialéctica de la experiencia histórica

*Josefina Vilar Alcalde\**

## *Resumen*

La experiencia es el saber de lo singular que incluye el modo sensorial de vivir el mundo. El arte consigue a veces (re)fundar la subjetividad colectiva. Los discursos mediáticos presentan distintas formas de conocimiento, ficticias y verdaderas, que apelan a la emotividad de sus destinatarios. En este artículo se analizan algunas fotografías de prensa que sintetizan lo que Walter Benjamin reconocería como imágenes dialécticas porque plantean la pregunta urgente sobre el sentido de las catástrofes que la Humanidad ha presenciado siempre, pero ahora con la mediación de las nuevas tecnologías, las cuales usa también la prensa comprometida tradicional.

*Palabras clave:* industrias de la cultura, medios de comunicación, experiencia estética, interpretación y acción.

## *Abstract*

Experience is the knowledge of the singular which includes the sensory way experience the world. Sometimes the artistic experience gets to (re) found collective subjectivity. Today media speeches present different forms of knowledge, fictional and realistic, that appeal to the emotions of their receptors. This article discusses some press photographs that synthesize what Walter Benjamin could recognize as dialectical images because they pose the urgent question about the sense of the disasters that humanity is witnessing everywhere. Part of the answer is that the redemption will happen, one way or another, through the media.

*Key words:* culture industries, communication media, aesthetics experience, interpretation, action.

\* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco [pocholava@hotmail.com].

## Razón, historia y transmisión de la experiencia

La Escuela de Frankfurt supuso que la racionalidad teleológica de la acción social postulada por Max Weber emana de procesos cognitivos y experienciales que inevitablemente son históricos. Para la teoría crítica, el conocimiento está mediado por la praxis concreta de cada época y lugar, y está determinada por intereses reflexivos ahí fincados y siempre en lucha. Las formaciones que ahora llamamos socio discursivas o narrativas son establecidas en el proceso cambiante de la vida social. Éstas constituyen una parte importante de la realidad humana y no son una reproducción exacta de datos objetivos porque provienen de la observación de sujetos inmersos en las entidades que observan. Sin embargo, los actos de conocimiento permiten al ser humano que se trascienda a sí mismo mediante la acción, por ello necesita de una práctica expresiva.

La Escuela de Frankfurt desconfió de los sistemas teóricos cerrados y se interesó por el contexto social, al cual buscaba transformar mediante el método dialéctico instrumentado por Hegel reorientado en una dirección materialista para explorar las posibilidades del cambio social por medio de acciones de orden humanístico, principalmente filosóficas. De éstas provienen las nociones de dialéctica de la razón, de la experiencia y de la acción. El saber se convierte en acción. El ser del hombre se justifica en la acción, y la acción incide en la historia, sobre todo si ésta es consciente de la propia naturaleza humana.

La dialéctica de la razón y la experiencia incluye a la comunicación porque está obligada a dialogar y reconocer al otro como distinto, a sentir la atracción por lo semejante y confrontarse con otras maneras de ser y de percibir al mundo para transformarlo. Todo ello tiene que acontecer en el universo de repertorios de signos posibles. Como sabemos, tanto el arte como las industrias de la cultura y los medios de comunicación son objetos de reflexión de la Escuela de Frankfurt. Walter Benjamin y Theodor Adorno sostuvieron una polémica que quedó fijada por las condiciones históricas que separaron a los dos autores. Trataremos de revivirla más adelante porque importa mucho al final de los tiempos que estamos viviendo, pero antes reseñaremos algunas líneas generales del pensamiento de Benjamin.

Benjamin se propuso, dice Molano (2014), indagar determinadas constelaciones históricas culturales para explicar el surgimiento de la cultura moderna. Este propósito comprensivo era inseparable de la actualización crítica de las aspiraciones, promesas y futuros de las acciones de la modernidad. Para que volvieran a estar vivas, había que liberar las fantasmagorías del progreso, tales como las de una sociedad más igualitaria y participativa, compuesta por individuos libres en diálogo permanente con el pasado, decididamente abiertos a la reflexión, la crítica y las exploraciones de la ciencia y el arte. Esta tarea era tanto más urgente que todas esas aspiraciones habían sido barridas con el ascenso del nacionalsocialismo alemán.

Nuestro autor se esforzó en concebir la estructura temporal de pasado, presente y futuro de una manera mucho más compleja y dinámica de lo que establece el historicismo del sentido común. Una de las piezas clave en este proyecto es el concepto de experiencia, bastante difícil de asir, porque debe estar preparado para distinguir las variaciones que surgen de la revisión histórica. Debemos insistir en que las más sugestivas ideas de Benjamin sobre los modos de experiencia en la modernidad se relacionan con ámbitos estéticos específicos, que en momentos de crisis de la experiencia muestran un vínculo muy estrecho con la política y las tecnologías de la comunicación moderna.

Como buen reportero de la historia, Benjamin (2005:295, 297) busca “captar la actualidad como el reverso de la historia, y tomar las huellas de este lado oculto de la moneda” para “comprobar en la práctica lo concreto que se puede ser en contextos históricos filosóficos”. Para ello, es menester no identificarse con los vencedores y los poderosos. Aquí entra su noción de imagen dialéctica:<sup>1</sup>

<sup>1</sup> La dialéctica fue originalmente el nombre de una teoría y una técnica retórica para descubrir la verdad mediante la exposición y confrontación de razonamientos y argumentaciones contrarios entre sí, del modo de ordenarlos para convencer a la asamblea de oyentes. Literalmente: arte de la conversación, es una rama de la filosofía cuyo ámbito y alcance ha variado significativamente a lo largo de la historia. Originariamente, en la Grecia del siglo IV antes de Cristo, designaba un método de conversación o argumentación análogo a lo que actualmente se conoce como lógica. En el siglo XVIII, el término adquirió un nuevo significado: la teoría de los contrapuestos en las cosas o en los conceptos, así como la detección y superación de

No es que el pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: *imagen es la dialéctica en reposo*. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: de naturaleza figurativa, no temporal (2005:465; cursivas mías).

La opción conceptual que propone Benjamin se basa en una premisa experiencial sobre la temporalidad: no se trata del pasado y el presente alejados por distancias medidas cronológicamente. Se trata de *lo que ha sido* en relación con lo que es *ahora* manifestado en síntesis complejas

---

esta confrontación. De manera esquemática, puede definirse a la dialéctica como el discurso que presenta una concepción o tradición, entendida como tesis, y muestra sus problemas y contradicciones, entendidos como antítesis. De este examen surge, en un tercer momento llamado síntesis, una resolución o una nueva comprensión del problema. El término adquiere un significado no circunscrito al ámbito de la retórica gracias, fundamentalmente, a los escritos de G.W.F. Hegel. En la época en que escribe *La fenomenología del espíritu* (1808), el mundo parece haberse puesto en movimiento, transformando de forma visible lo que había durado siglos. Se trata de los primeros momentos del modo de producción capitalista que, a diferencia de los anteriores, se basa primordialmente en la circulación de las mercancías y del dinero. Entonces el viejo problema filosófico del cambio se agudiza: ¿cómo entender racionalmente que una cosa pueda cambiar de apariencia y seguir siendo la misma? Hegel concibe la realidad como formada por opuestos que, en conflicto inevitable y en contacto con la realidad, engendran nuevos conceptos que a su vez entran en contraposición siempre con algo. Este esquema es el que permite explicar el cambio manteniendo la identidad de cada elemento, a pesar de que el conjunto haya cambiado. Con el mismo proceder, Karl Marx analizará la realidad social y la entenderá como conflictiva debido a la contraposición de intereses humanos materiales incompatibles. Así dirá, en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) que “toda la historia de la humanidad hasta ahora es la historia de la lucha de clases”. Esto significa que el conflicto entre los intereses de las clases sociales es el motor del cambio histórico. En el siglo XX el filósofo alemán Theodor W. Adorno titulará *Dialéctica negativa* (1966) una de sus obras capitales. Esta obra se inicia con una afirmación provocativa: “La formulación dialéctica negativa atenta contra la tradición”. Se refiere a que en la dialéctica de Platón o en la de Hegel, el resultado del movimiento de contraposición es la afirmación de algo, mientras que lo que él pretende es subrayar el carácter inconcluso de cualquier momento del movimiento de contraposición, tanto a nivel social como cultural [<https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Dial%C3%A9ctica&oldid=94992460>].

de la experiencia. Tampoco se trata de una lista de la sucesión lineal del tiempo, sino de *figuraciones y constelaciones* que muestran el nexo entre lo que fue antes y es ahora mediante el descubrimiento y la elaboración de correspondencias significantes entre ambos momentos.

Para construir este tipo de afinidades una premisa adicional es necesaria: *el carácter expresivo de cada fenómeno cultural conserva las huellas de las prácticas humanas anteriores (y de las anticipadamente futuras posiblemente)*, pero dichas huellas sólo pueden captarse si se las interroga desde la experiencia actual. De ahí que el trabajo de indagación de cada fenómeno debe fijarse en su singularidad, de modo que resulta semejante a un estudio de la “fisonomía”, en este caso de “las cifras de los años”.<sup>2</sup> Así podrán mostrarse las afinidades, los cruces y las correspondencias entre una experiencia del ahora y otra que ha sido para convertir a la historia en una posibilidad de comunicación entre la experiencia actual y la experiencia pasada que pueda, en último caso, ser redimida.

Lo que Benjamin tiene *in mente* es la idea bien profana de que el universalismo ético ha de tomar también en serio la injusticia ya sucedida y a todas luces irreversible, de que se da una solidaridad entre los nacidos después y los que los han precedido, una solidaridad con todos los que por la mano del hombre han sido heridos alguna vez en su integridad corporal o personal, y que esa solidaridad sólo puede generarse y testimoniarse por la memoria (Habermas, 1989b:25).

Porque de lo que se trata es de reconocer los aciertos y los errores de la historia, en particular las causas del sufrimiento de los desposeídos, para develar otras formas posibles, ejecutorias y reflexivas de la manipu-

<sup>2</sup> Cifra en el sentido de signo que sólo puede comprenderse conociendo la clave. Cifrar significa transcribir en guarismos, letras o símbolos de acuerdo con una clave o un texto cuyo contenido se quiere proteger por alguna razón. Significa también valorar cuantitativamente algo, en especial pérdidas y ganancias, así como compendiar, reducir muchas cosas a una, un discurso a pocas palabras, o a una cosa, una persona o una idea determinadas lo que ordinariamente procede de varias causas. De ahí expresiones como las de: “cifrar la dicha en la estimación pública” o “cifrar la esperanza en Dios”. *Diccionario de la lengua española* [<http://dle.rae.es/?id=9Bl67Je>].

lación humana. Porque las consecuencias de las equivocaciones en la toma de decisiones no sólo las sufren algunas víctimas directas, sino todo el género humano hasta el punto de poner en riesgo su supervivencia en este planeta. En este sentido, sólo el arte, o por lo menos la experiencia estética, permiten reconocer esos atisbos de aprendizaje en la experiencia histórica: desde el presente que se desplaza a algo pasado y desde ahí hacia un futuro en potencia.

Porque para ser solidario con los que están sufriendo o han sufrido, es preciso entablar un diálogo que comprenda que cada momento histórico es un complejo entramado de aspiraciones, de posibilidades y limitaciones, de estructuras de comportamientos y formas de experiencia, que se expresan en las formas materiales de sus productos culturales. Según Benjamin, la transmisión de los horizontes de la experiencia se convierte entonces en una actualización de los “futuros pasados”. La distancia entre el presente y el pasado es medida para luego ser suprimida en espacios de simultaneidad en los que las aspiraciones de libertad se reconocen idénticas y se funden en un imperativo absoluto de la humanidad.

En ese momento, la historia, en tanto interminable aplazamiento de la libertad, debe ser abolida, tal vez con el triunfo total de la perversión, la iniquidad y la estupidez propias de nuestra especie.

## **Arte, industrias de la cultura y medios de comunicación**

El cambio de percepción de los objetos artísticos es una característica propia de la modernidad. Benjamin observó las expresiones del mercado capitalista como la secularización de la cultura moderna y analizó sus manifestaciones, tales como el tránsito de la narración tradicional a la novela por entregas, la múltiple fragmentación de la memoria en la producción-recepción en serie, la divergencia entre experiencia, vivencia y *shock* y la ausencia de cualquier valor ritual en el consumo del arte en la época de su reproductibilidad técnica.

Benjamin equipara el aura de las obras de arte al goce que provocan en el espectador que advierte lo que es singular e irrepetible. La reproducción técnica destruye el aura y es una tendencia social general

contemporánea a la abstracción. El razonamiento abstracto, a partir de lo general, es contrario a la politización del arte. Al irrumpir la fotografía como el primer medio de reproducción revolucionario, el arte reaccionó con las teorías de *l'art pour l'art* y el arte puro que rechazaban cualquier función social y toda determinación de un contenido objetual. Para Benjamin, la consecuencia debería haber sido otra porque la tecnificación es inevitablemente política.

El efecto de la mediación técnica de las cámaras fotográficas y el montaje cinematográfico hace posible que la producción artística se convierta en un objeto de análisis, sobre todo de la forma en que el hombre se aliena de su trabajo, de la aparición del doble siniestro, de la repetición que produce un extrañamiento análogo al que se siente ante el espejo, sólo que ahora las imágenes pueden despegarse y ser transportadas. Benjamin insiste en los poderes de la repetición, la cita, la dislocación temporal y espacial de los eventos y la conversión de los espectadores en expertos. Todos se sienten con derecho a opinar y encuentran los medios para hacerlo. El concepto de *test óptico* utilizado por Benjamin califica la actividad del público identificado con el dispositivo mecánico, visual o sonoro, que permite al espectador colocarse en el nivel del aparato. Esta transformación convierte a la experiencia genuina en vivencia, es decir, la singularidad de los eventos degenera en generalidad debido a su recopilación. También disocia en el público la actitud crítica de la fruición artística: lo convencional se disfruta sin criticarlo, y lo verdaderamente nuevo se critica con aversión.

Adorno y Benjamin polemizaron en cuanto a las posibilidades del arte de masas tecnificado para crear nuevas formas masivas de percepción estética distintas a las del proceso esotérico burgués de goce solitario (Michell, 2016). Benjamin confiaba en que la nueva comunicación pública lo lograría. Adorno se centró en los procesos tecnológicos de producción cultural que estaban destruyendo el aura estética de las obras de arte y forzaban al espectador a convertirse en un consumidor pasivo e irreflexivo. Decía Benjamin en 1939:

Con los diversos métodos de su reproducción técnica han crecido en grado tan fuerte las posibilidades de exhibición de la obra de arte, que, por un fenómeno análogo al que se había producido en los comienzos, el

desplazamiento cuantitativo entre las dos formas de valor características de las obras de arte ha dado lugar a un cambio cualitativo, el que afecta a su naturaleza misma. A saber, en los tiempos primitivos, y a causa de la preponderancia absoluta de su valor de culto, la obra de arte fue antes que nada un instrumento de magia que sólo más tarde fue reconocido hasta un cierto punto como obra de arte; de manera parecida, hoy la preponderancia absoluta de su valor de exposición le asigna funciones enteramente nuevas, entre las cuales bien podría ocurrir que aquella que es para nosotros la más vigente –la función artística– llegue a ser accesoria. Por lo menos es seguro que actualmente la fotografía y además el cine son claros ejemplos de que las cosas van en ese sentido (Benjamin, 2003).

Adorno, a pesar de apreciar sobremanera a Benjamin en tanto teórico, emprende una cerrada crítica en contra de esta concepción de la industria cultural, sin ignorar que el punto de vista de Benjamin distaba mucho de ser concluyente:

Entiéndame bien. No quiero garantizar la autonomía de la obra de arte como reserva, y creo con usted que lo aurático en la obra de arte está a punto de desaparecer; no sólo mediante la reproducibilidad técnica, dicho sea de paso, sino sobre todo por el cumplimiento de la propia ley formal autónoma [...] Pero la autonomía, es decir, la forma objetual de la obra de arte, no es idéntica con lo de mágico que hay en ella: igual que no se ha perdido del todo la objetualización del cine, tampoco se ha perdido la de la gran obra de arte (Adorno, 1995:191).

Vemos que el análisis se centra en el valor de la obra de arte entendida como aquella que rehúye toda cosificación al punto de preferir no ser mercancía. El tema debatido en el fondo es si la modernidad ilustrada puede o no ocupar y ampliar espacios de libertad crítica a través de unas industrias que someten todos los ámbitos de la cultura a la disciplina de la racionalidad instrumental, es decir, al beneficio económico.

En 1944 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno publicaron en Nueva York *Dialektik der Aufklärung* (libro traducido al español como *Dialéctica del Iluminismo*, *Dialéctica de la Ilustración* o *Dialéctica de la Razón*). Uno de los apéndices del libro, escrito seguramente por Adorno, trata de la industria cultural. En él se extiende la crítica

al campo de las empresas que difunden la cultura, en esa época, la fotografía, la radio, y el cine.

Aquí el rol de la industria cultural y sus medios tecnológicos en perfeccionamiento constante es el de complementar la administración total de la sociedad con un método de cosificación de la conciencia que suprime cualquier posibilidad de escapatoria. Esta visión no es muy lejana a la que expresa la metáfora del “estuche de acero” que utilizara Max Weber para advertir sobre el advenimiento de una sociedad totalmente administrada, o el personaje del Gran Hermano en la novela *1984* de Georges Orwell.

Adorno rechazó las nuevas formas de arte popular e insistió en la idea de que sólo la obra solitaria y esotérica tiene valor cognoscitivo; sólo ella permite encontrar una salida a las graves contradicciones que atraviesan a las sociedades capitalistas contemporáneas. Benjamin apuesta a las posibilidades de comunicación estética que, a pesar de todo, ofrece la mediación técnica. Jürgen Habermas recogerá esta estafeta en la distinción de tres conceptos: acción estratégica, acción instrumental y acción comunicativa. A ello nos referiremos más adelante.

La argumentación de Adorno mantiene una significativa vigencia porque urge saber si las industrias culturales actuales pueden salir del estado de petrificación negativa en el que quedaron sumidas por condenación del filósofo de Fráncfort; si todavía cabe la posibilidad de emancipación social activa; si se puede vivir la historia de manera dialéctica, tal como Benjamin la percibió en los intersticios de la comunicación tecnológica. En todo caso, es preciso advertir que las diferencias entre Benjamin y Adorno no responden a teorías antagónicas, sino al acuerdo mutuo sobre las facultades liberadoras del arte. Existe una carta enviada desde Londres el 18 de marzo de 1936 en la que Adorno dirige a Benjamin una cordial reprimenda sobre este tema:

Usted sabe que el objeto “liquidación del arte” está desde hace muchos años detrás de mis ensayos estéticos, y que el énfasis con que defiendo, sobre todo en cuanto a la música, el primado de la tecnología ha de entenderse estrictamente en este sentido y en el de la *Segunda Técnica* de usted. No me sorprende que encontremos aquí expresamente una

base común [...] Me parece arriesgado [...] que usted traslade ahora sin más el concepto de aura mágica a la obra de arte autónoma, y le atribuya lisa y llanamente una función contrarrevolucionaria [...] Me parece que el centro de la obra de arte autónoma no está en la parte mítica, sino que es en sí mismo dialéctico: entrelaza en sí lo mágico con el signo de la libertad [...] Por dialéctico que sea su trabajo, no lo es en la obra de arte autónoma misma; pasa de largo por la experiencia elemental, evidente para mí de forma cotidiana en la propia experiencia musical, de que precisamente la consecuencia extrema en el seguimiento de la ley tecnológica del arte autónomo lo cambia, y en lugar de la tabulación y fetichización lo aproxima al estado de la libertad, de lo conscientemente fabricable, de lo hacedero (Adorno, 1995:138; cursivas mías).

La *segunda técnica* de Benjamin es la reproductibilidad de los productos culturales que contradice el concepto de aura y se apodera de las obras como fenómenos masivos convertidos en mercancías por el desarrollo del capitalismo; desvaloriza el aquí y el ahora, al mismo tiempo que cuestiona la tradición, la autenticidad y la permanencia de la composición artística como testimonio histórico. Pero Adorno no contrapuso una interpretación divergente a la de Benjamin para descalificar las formas tecnológicas de la obra de arte, porque éste se consume siempre por medio de la acción y la invención tecnológica. El énfasis más bien estuvo sobre la transformación histórica de la función artística por mediación de la tecnología, una vez que ha despojado del aura a las obras únicas que de todos modos deben ser honradas como tales.

La utilización del arte reforzado por el uso de la tecnología para fines políticos constituye, para Benjamin, una confirmación de sus premoniciones en relación con la “liquidación de la obra de arte”. Adorno piensa lo mismo, sin duda en consideración a los totalitarismos europeos y la utilización que éstos hacían de los referentes simbólicos, pero también incorpora al análisis el impacto que tienen sobre la sociedad los controles no totalitarios cada vez mayores de la cultura capitalista, la de los Estados Unidos en primer lugar. Lo importante no es que la obra de arte se haya transfigurado, sino más bien que la

industria cultural ahora se usa para fines políticos y de dominación, a la vez que convierte sus productos en objetos de intercambio mercantil.

Desde esta perspectiva, la visión de Adorno tiene un alcance distinto a la de Benjamin, quien veía que la obra de arte era engullida en su integridad por la reproductibilidad técnica y así transfigurada era destinada a nuevas funciones. Adorno, en cambio, insinúa la sobrevivencia de su esencia bajo otras formas, incluso en las condiciones de una masiva invasión de la cultura por la industria y el capital. Ya en la carta a Benjamin del 18 de marzo de 1936, a la que hemos hecho alusión más arriba, Adorno escribe:

Cuando salva usted al cine cursi frente al cine de nivel, nadie puede estar más *d'accord* que yo: pero *l'art pour l'art* también estaría necesitado de redención, y el frente unitario que hay en contra, y que por lo que yo sé va desde Brecht hasta el movimiento juvenil, podría animarle a uno por sí solo a ello. Habla usted del juego y la apariencia como los elementos del arte; pero nada me dice por qué el juego debe ser dialéctico y la apariencia [...] no [...] Entiéndame bien. No quiero garantizar la autonomía de la obra de arte como reserva, y creo con usted que lo aurático en la obra de arte está a punto de desaparecer; no sólo mediante la reproductibilidad técnica, dicho sea de paso, sino sobre todo por el cumplimiento de la propia ley formal autónoma [...] Pero la autonomía, es decir, la forma objetual de la obra de arte, no es idéntica con lo de mágico que hay en ella: igual que no se ha perdido del todo la objetualización del cine, tampoco se ha perdido la de la gran obra de arte (1995:138).

En cualquier caso, del intercambio conceptual entre Benjamin y Adorno importa destacar la doble cualidad de los objetos producidos por las industrias de la cultura. Por una parte son mercancías, fetiches diría Marx, objetos de deseo que ocultan una fracción importante de sus condiciones de producción y sus intereses económicos. Pero por otra parte, estos productos no pierden del todo su talante cultural, informativo y simbólico, ese atrevimiento dispuesto para convertirse en acción en el momento histórico oportuno. En otras palabras: la energía transformadora de la cultura sigue existiendo en el fetichismo de las mercancías puestas en circulación los medios de comunicación

a nivel global, nacional, regional o local. Todo producto cultural es comunicativo y, en esa medida, puede movilizar estéticamente la conciencia de los espectadores.

### Imágenes dialécticas

La dialéctica de la mirada es para Walter Benjamin la práctica que posibilita un conocimiento objetivo del mundo físico. Del lado del objeto, se trata de una imagen que transmite una experiencia histórica capacitada para constituir un espacio de simultaneidad entre aspiraciones comunes de actores sociales distanciados temporal y espacialmente. Este tipo de imágenes importan porque pueden incitar a actuar en algún contexto histórico relevante. Dice Molano:

No hay que apresurarse a identificar la imagen dialéctica como una imagen visual o literaria o con un orden de fenómenos específicos. Puede decirse que no hay imágenes dialécticas que preexistan precisamente a una determinada experiencia histórica como la que Benjamin está tratando de teorizar. En un lenguaje hegeliano, se trata de un objeto constituido por una forma de conciencia histórica y su modo de experiencia correspondiente (2014:173).

La cita anterior conduce a una reflexión sobre el significado de la palabra *imagen* (raíz de imaginación e imaginario) y sobre su relación con el objeto que representa. El pensamiento de Walter Benjamin sigue tres trayectorias en relación con esta problemática: *a)* la capacidad alegórica de la imagen; *b)* su conexión con lo que Goethe llamó Ur<sup>3</sup> fenómenos, y *c)* su sentido dialéctico cuando no representa mitos inamovibles sino la historia viva. El desarrollo de esta temática permitirá

<sup>3</sup> Ur fue una antigua ciudad del sur de Mesopotamia cuya historia se remonta a los tiempos anteriores al Diluvio. También es el lugar bíblico mencionado en el Génesis donde nació Abraham que es, para las religiones judía, cristiana e islámica, el primero de los patriarcas postdiluvianos con el que Dios estableció un alianza que incluía su deseo de convertirlo en el origen de un pueblo al que le daría la tierra de Canaán como posesión perpetua.

saber si se pueden juzgar las fotografías que acompañan este artículo como imágenes dialécticas. En lo que sigue nos apoyaremos en Buck-Morss (1995).

En canto a la proximidad de lo alegórico con lo real. Wolfgang von Goethe propuso una teoría para estudiar la interrelación de las fuerzas naturales con el cambio histórico necesario. Según él, la raza humana y la materialidad física interactúan estrecha y contractualmente y su correspondencia está basada en la *ley natural* de la polaridad. La ciencia que adopte esta perspectiva encontrará patrones arquetípicos subyacentes, los *Ur-phänomen*, que mostrarán una lógica inherente, a menudo invisible, pero claramente objetiva. La ley natural<sup>4</sup> general de los objetos no está situada fuera de la cosa. El accidente no es independiente de su realización material en el tiempo-espacio, tampoco está ausente de nuestras energías sensoriales, que sólo pueden percibir lo particular y nunca lo general, ni es motivo exclusivo del pensamiento.

El concepto de Ur-fenómeno pretende superar estas disociaciones: es la ley intemporal dentro de la observación temporal, es lo general que se revela en una forma particular. Porque tal cosa existe, Goethe dedujo que lo más elevado es captar que *todo lo fáctico ya es teoría*. El azul del cielo nos revela la ley fundamental de la cromática. No deberíamos buscar nada detrás de los fenómenos porque ellos mismo son conceptos. Esta síntesis de esencia y apariencia produce un viraje notable en el problema del conocimiento atribuyéndole la capacidad de captar al ser objetivo, copiar, y expresar fielmente. La fusión del objeto y de los pensamientos es un hecho metafísico que Benjamin entendía como dialéctica materialista.

Para Benjamin, el concepto de verdad de Goethe en su esclarecimiento del Ur-fenómeno es fundamental por su transposición del reino de la naturaleza al dominio de la historia. Cuando Benjamin habla de que los efímeros objetos históricos de la burguesía (como lo son las fotografías de prensa) son Ur-fenómenos, quería significar que

<sup>4</sup> “Mariana Frenk Westheim traduce *Ein fuhlaung* como naturaleza, lo que literalmente corresponde a empatía: acercarse a otra persona con los sentidos, la sensibilidad o el sentimiento” (Worringer, 2013:50).

exhiben auténticas síntesis, al mismo tiempo visibles y abstractas, de su esencia de ser procesos que devienen después de haber desarrollado en sí mismos series de formas temporales concretas. Las imágenes dialécticas son Ur-fenómenos en tanto son representaciones efectivas de acontecimientos históricos vistos en un estadio puro, embrionario, del mismo modo que en la hoja se reconoce, a partir de sí misma, el despliegue de la variedad abundante del mundo empírico de las plantas.

Pero no hay que confundir el desarrollo de estos estadios primitivos con el paso del tiempo mítico asumido bajo la forma de la predeterminación establecida por los dioses y anunciado por los oráculos, las estrellas o los textos sagrados. Para Benjamin, en términos estrictos, mito e historia son incompatibles. El primero prescribe que los seres humanos son impotentes para interferir en la obra del destino y que, por lo tanto, nada verdaderamente nuevo puede ocurrir. Por el contrario, la idea dialéctica de la historia supone la posibilidad de la influencia humana sobre los acontecimientos, la cual arrastra consigo la responsabilidad moral y política de los actores como agentes conscientes en la conformación de su propio destino.

Los mitos dan respuesta a porqué el mundo es como es, pero ocultan las relaciones empíricas que no pueden ser vistas o recordadas. Nos encontramos con otra forma de fetichismo, esta vez de los relatos. Los mitos satisfacen el deseo de los seres humanos por un mundo pleno de sentido al precio de devolver ese mundo bajo la forma de un destino ineludible. Las ficciones míticas no están limitadas a un discurso o una época particular. Tanto la ciencia como la teología, el racionalismo o la superstición, y sobre todo los nacionalismos de cualquier especie, pueden pretender que los acontecimientos están inexorablemente determinados. Las interpretaciones de la historia como pre-ordenada niegan la posibilidad de control humano. La ciencia puede estimular tanto una fe ciega en el progreso como el fatalismo teológico apocalíptico. En ambos casos, la cuestión política consiste en que la temporalidad concebida bajo el signo de la predeterminación produce el convencimiento de no poder oponer resistencia al curso de los acontecimientos.

Benjamin intenta desentronizar las teorías míticas de la historia, cualquiera que sea la forma que asuman sus escenarios: la catástrofe

inevitable no menos que el mejoramiento continuo, pero fue más persistente en su ataque contra el mito del progreso histórico automático debido a los avances tecnológicos. Consideraba la tercera opción a esta dicotomía, la del desencanto, como el mayor peligro desde el punto de vista político. Por eso, uno de los objetivos principales de su trabajo fue pensar en un materialismo histórico que aniquilara la idea burguesa de progreso, a partir de un principio básico que no se basa en la idea de desarrollo, sino en la actualización de la historia. Para ello había que captar y exhibir las imágenes dialécticas. En ello consintió una buena parte de su investigación.

No es sorprendente, por tanto, que Benjamin atacara las teorías del darwinismo social que preconizan la sobrevivencia del más fuerte. En contraste, su “historia natural” no presupone ningún resultado ni feliz ni socialmente necesario. Para él, la progresión histórica no es natural, pero la progresión natural sí es histórica al convertir la materia en tecnología, aunque el perfeccionamiento constante de los medios de producción es paralelo a la explotación de las clases sociales que permanece inalterada. En este sentido, la evolución humana es un mito que consagra a la barbarie histórica como natural. La falacia consiste en tomar los avances de la naturaleza tecnológica por avances de la historia social.

La representación alegórica de la historia resulta central en el pensamiento de Benjamin, particularmente el emblema del arte barroco, montaje de imagen visual y signo lingüístico, a partir del cual se puede leer, como en un rompecabezas, qué significan las cosas. El núcleo del modo de ver alegórico y su exposición secular de la historia como sufrimiento cobran sentido pleno en periodos de decadencia. Cuanto mayor es el significado, mayor la sujeción a la muerte, porque la muerte socava profundamente la línea de demarcación entre naturaleza física y los símbolos.

La historia, en todo aquello que nos muestra en el principio ya a destiempo, acongojado, fracasado, se expresa en un rostro, no, en una calavera [...] Se articula como un acertijo no sólo la naturaleza de la existencia humana pura y simple sino la historicidad biológica de un

individuo, en ello [se esconde] la imagen de su mayor decadencia natural (Benjamin, en Buck-Morss, 1995:183).

En estas figuras barrocas de la naturaleza históricamente efímera, Benjamin ubica que la alegoría es, en el dominio del pensamiento, lo que las ruinas son en el dominio de las cosas. La inevitabilidad de la decadencia y la descomposición, la nueva naturaleza y su estatuto como ruina, llegan a ser políticamente instructivas. Pero los restos, los deshechos que muestra la industria cultural no nos enseñan a rendirnos ante la inminente catástrofe. Por el contrario, la fragilidad del orden social nos dice que esta catástrofe es necesaria. La desintegración de los monumentos que fueron construidos para significar la inmortalidad de la civilización se transforman en pruebas de su transitoriedad. Y lo fugaz del poder temporal informa sobre la importancia de la práctica política.

La imagen dialéctica genera la estructura que caracteriza el modo de la experiencia histórica, manifestada muchas veces como patologías sociales, como productos de procesos de alienación y reificación propios de la modernidad capitalista. El proceso de transnacionalización de la economía ha nivelado la cultura a nivel mundial. Las tecnologías más y más perfeccionadas permiten emprender la conquista de nuevas áreas de inversión monopólica en el capitalismo tardío, pero consienten también caminos abiertos a través de formas de comunicación emergentes.

### La fotografía de prensa

Walter Benjamin propuso desenterrar las Ur-formas para quebrar la historia mítica del progreso moderno. Intentaré hacerlo poniendo de relieve algunas analogías de un futuro inscrito en un pasado arcaico representado en fotografías de actualidad.

Benjamin advertía que las posibilidades estéticas de la fotografía son muchas, no sólo porque superó a los artistas en sus aptitudes para dar cuenta exacta de la realidad, sino también porque convierte en científico el intento de replicarla. Se trata de la extensión del sentido humano de la vista hasta su verdadera naturaleza antropológica, la

cual percibe de manera diferente al “crudo ojo inhumano”, porque no presenta sólo imágenes bellas sino también nuevos descubrimientos.

Desde el comienzo, la fotografía formó parte de la cultura popular. Pioneros como Nadar ampliaron su temática con mil tomas de muchos sitios e incluyendo en sus retratos a todas las clases y rangos sociales. El método fotográfico alentó la práctica de los amateurs, de modo que la frontera entre artistas y público comenzó a diluirse en 1851. La fotografía democratizó la recepción de imágenes visuales poniendo a disposición de una audiencia masiva incluso obras maestras. Benjamin creía que esta democratización de la producción y de la recepción así como la aproximación científica a los objetos, son tendencias progresistas intrínsecas. Los hombres debían reconciliarse con esta nueva naturaleza tecnológica. Ese el significado de la pregunta de Benjamin:

¿Cómo y cuándo los mundos de formas surgidos en la mecánica, en el cine, en la construcción de maquinaria y en la nueva física, que nos han subyugado sin ser nosotros conscientes de ello, nos mostrarán con claridad lo que les es de suyo natural? ¿Cuándo se alcanzan las condiciones de la sociedad en las que estas formas o las que han surgido de ellas se abran a nosotros como formas naturales? (Buck-Morss, 1995:167).

Al final de este trabajo se incluyen tres fotografías que aparecieron en diferentes entregas de *El País Semanal* (EPS), revista dominical del periódico español *El País*, una verdadera empresa e industria cultural, que incluye su versión en internet (*El País.com*) y también está presente en Twitter y en Facebook con millones de seguidores en todas sus tecnologías de comunicación. El periódico pertenece a PRISA, el mayor grupo mediático de España y de los países hispanohablantes, que también es propietario de la Cadena SER (radio), *Cinco Días* (prensa económica), Grupo Santillana (con las editoriales Santillana, Alfaguara, Taurus, Aguilar y otras), el *Diario As* (prensa deportiva), Los 40 Principales, Máxima FM, M80 Radio, Radiolé, Cadena Dial, Prisa TV, Localia, Digital+ (televisión), entre otros medios.

Una columna que aparece en todos los números de *El País Semanal* se titula justamente *La imagen*. Su autor es Juan José Millás:

Periodista, locutor y escritor de novelas y ensayos con un gran éxito nacido de su imaginación y su insobornable compromiso con los desfavorecidos. En su obra, de introspección psicológica en su mayoría, cualquier hecho cotidiano se puede convertir en un suceso fantástico. Para ello creó un género literario personal, el *articuento*, en el que una historia cotidiana se transforma por obra de la fantasía en un punto de vista para mirar la realidad de forma crítica. Sus columnas en *El País* han alcanzado un gran número de seguidores por la sutileza y originalidad de su punto de vista para tratar los temas de la actualidad, así como por su gran compromiso social y la calidad de su estilo. Juan José Millás ha encontrado en Wikipedia, concretamente en este mismo artículo, un peculiar espacio autorreferencial, muy adecuado a su peculiar concepción de la vida y la literatura. Con motivo de un vandalismo anónimo aparecido el 16 de octubre de 2008, publicó un artículo que lo describe con humor y amplia visión: “internet es un territorio fabuloso porque nada se respeta en él [...] Ya no podríamos imaginar la vida sin ese continente que nos abre a horizontes nuevos cada día [...] Cualquier día de estos, entro yo mismo en el artículo de Wikipedia donde se da cuenta mi biografía y pongo que me he retirado a una isla griega para quitarme de en medio. Y sin dejar de estar aquí, en alguna dimensión de la realidad, me encontraré frente al mar, retirado del tabaco, de la bebida, del deseo, retirado de mí”. De entre su extensa obra, destaca *Los objetos nos llaman* (2008), relatos relacionados con el tema de este artículo.<sup>5</sup>

La columna de Millás siempre tiene el mismo formato que condensa en una página completa la presentación de una fotografía y un texto escrito en distintas tipografías. Las fotografías acompañadas de escritura son imágenes dialécticas, alegorías semanales que juegan sobre los bucles la experiencia histórica. El valor de la columna radica en el montaje de cada uno de sus componentes y en la estructura completa. Apreciarlo es asunto del lector o del voyeur cuando hojea la revista. En

<sup>5</sup> [[https://es.wikipedia.org/Juan\\_José\\_Millás](https://es.wikipedia.org/Juan_José_Millás)].

este sentido hago mía la advertencia de Benjamin (2005:459) sobre su método de trabajo: “No tengo nada para decir, sólo para mostrar”, salvo que la escritura literario-periodista de Juan José Millás añade el plus de su ironía poética en una composición de elementos gráficos que aprovecha todo el espacio de la página. La paradoja radica en que todo ello es reanimado por la segunda técnica de Benjamin, las nuevas tecnologías de información y comunicación, que faculta la reproducción virtual y material de la columna y de las fotografías de prensa que captan, expresan y copian Ur-fenómenos en una dialéctica que niega y supera, el sentido de la acción histórica y la presenta con la esperanza de poder redimirla.

Esta lógica no forma un sistema discursivo lineal sino que el momento de asimilación y superación se revela visualmente en un *flash instantáneo* por el cual lo antiguo se ilumina en el momento en que está desapareciendo. El momento de negación crítica exterioriza la ideología de la cultura como revelación fugaz de la verdad. Estas efímeras imágenes no destruyen el secreto, sino que lo revelan haciéndole justicia. Tal experiencia cognoscitiva educa la imaginación y la conduce fuera de su etapa mítica. Pero entonces, ¿por qué estos productos de la cultura no nos llevan a una acción más categórica movida por la compasión y el sentido de justicia?

Mi respuesta es insuficiente porque, como decía Benjamin, tengo poco que decir y mucho para mostrar. Lo estamos viendo, lo vemos todo, o casi todo, y no hacemos nada. O más bien, cada quien hace algo distinto. A veces no vemos, a veces sí vemos pero le damos la espalda. Hay quienes actúan de manera más comprometida, aunque hasta ahora insuficiente. Muchos otros seguramente se ríen al ver el sufrimiento que no es suyo, provocándolo o cuando menos consintiéndolo. Tal vez hasta que alcancen a todo el mundo. En todo caso, las imágenes están ahí y en sus formas tanto reales como simbólicas e imaginarias.

La problemática civilizatoria es compleja. El proceso de control de la esfera simbólica por las industrias culturales ha provocado una progresiva alienación de las conciencias. La mercancía cultural captura el fluir del pensamiento en una especie de supra mundo virtual multi mediatizado mientras que la cultura independiente libra una batalla

desigual. Las fuerzas que arrastran todo a la arena del mercado se han enseñoreado de buena parte de los más decisivos resortes de la comunicación, incorporándola a los negocios. Sin embargo, las posibilidades de la acción comunicativa no pueden ser desestimadas. Saber hoy lo que la técnica y los poderes hacen con las industrias culturales es saber lo que éstas hacen con la conciencia humana, siempre objeto de utilización política buena o mala.

El concepto de acción comunicativa es una de las bases de la teoría crítica de la modernidad que estableció Habermas (1989a y 1989b:161). Para él, la comunicación lleva inscrita en su piel la promesa de resolver con razones las perturbaciones del orden social porque se mueve en una dimensión en la que aparecen los conceptos verdad/mentira y de justicia/injusticia. Para este filósofo, epígono de la Escuela de Frankfurt, el objetivo de las acciones comunicativas honestas, rectas o virtuosas, las que no son estratégicas y sus enunciatarios buscan obtener beneficios a costa de los enunciatarios, es someter a la crítica racional la fuerza de las verdades incontestables.

Bernard Stiegler (2001) afirma que el proceso de exteriorización técnica de la imaginación llevado a cabo por las tecnologías de información y comunicación permite que la conciencia pueda ser penetrada y controlada por lo que él llama *objetos temporales*, cuyo transcurrir coincide con el flujo de la conciencia misma de esos objetos. Un objeto temporal es un tejido de retenciones y pro tenciones que dan su entramado a la temporalidad de la conciencia, y permiten al mismo tiempo modificar sus procesos y controlarlos. El conjunto de los medios se encuentra en manos de las industrias culturales monopólicas, las mismas manos de quienes controlan el poder político en nuestras sociedades, sirven para poner en marcha un sistema abrumadoramente invasivo sobre las personas. ¿Estamos acaso tan lejos del oprimente escenario descrito por Adorno?<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Stiegler habla de cuatro coincidencias tele-visuales que forman un sistema global de programación de objetos temporales: las técnicas de difusión de imágenes captadas y administradas en directo, las del tele cine, el registro videográfico y el consiguiente montaje. Este sistema integral integra la “malla” que organiza los “encuentros” en regímenes de exhibición de objetos temporales que constituyen flujos de programas que se encadenan.

Como dice Pellerano:

La marca personal que supone la formulación de las ideas en Benjamin [...] conmueve cuando [...] tocando cierta esfera de la intimidad, parece que nos encontráramos frente a un espejo. Apasiona en sus juegos, reflejos de una reminiscencia de la infancia. Nos deja perplejos frente a afirmaciones conceptuales que reclaman infinitas lecturas. Nos viste de tristeza y dolor, cuando su anhelo de comunidad sólo ha encontrado un creciente vacío. Nos deja mudos ante la catástrofe –la catástrofe ininterrumpida- que arrasó con todo (2008:7).

### Conclusiones provisionales

Las preguntas con las que Benjamin interroga a su tiempo continúan interpelando al nuestro. En sus escritos tempranos parte de la distinción de dos conceptos: la *Erlebnis*, entendida como mera experiencia rutinaria y la *Erfahrung* que es la práctica de la experiencia en sentido profundo. La primera está relacionada con la novedad, lo efímero y la pura sensación. La segunda remite a lo que permanece y en ella radica el sentido de la historia que irrumpe como imágenes. En esta perspectiva, los conceptos de revelación y redención son claves.

La utilización de imágenes mesiánicas es frecuente en la obra de Benjamin [...] La idea de redención está unida a la de felicidad y ha impulsado siempre a la humanidad; con otras palabras, en la representación de la felicidad vibra inalienablemente la de redención (Benjamin, 2005:178). La esperanza convertida en categoría histórica resurge a través de la categoría de redención que se manifiesta en un tiempo incierto, abierto

---

Como industria cultural, el *broadcast* organiza una calendarización mundial controlada al segundo, basada en el *time-code* y en una economía global del tiempo social concebido como sumatoria de conciencias sincronizadas. Este autor se refiere al fenómeno llamado *streaming*, que consiste en la retransmisión o difusión en continuo de contenido multimedia a través de una red de computadoras, de manera que el usuario utiliza el producto a la vez que se descarga. *EPS* participa de esta situación cuando es distribuido digitalmente.

a lo novedoso, imprevisible, mostrando la oposición con el tiempo mítico que impone un orden y un desarrollo de los hechos de un modo inabordable (Pellerano, 2008:10).

La historia no es una unidad estática sino catastrófica en el sentido de que un suceso que produce gran destrucción y defrauda absolutamente las expectativas, puede provocar un cambio brusco en el estado del sistema. Es posible que una mínima alteración de uno de sus parámetros suscite el desenlace de una serie de acontecimientos como los que siguen al clímax de una obra dramática que sirve como conclusión de la pieza y de la existencia de los personajes.

El “tiempo lleno” de la redención se da a la experiencia únicamente como *Jetztzeit* [tiempo-ahora], esto es, como actualidad y presencia instantánea de una constelación temporal [que], sin anular la diferencia temporal, hace al pasado y al futuro coextensivos del presente, una actualización de los tiempos lejanos en el presente. En este sentido, el tiempo pasado es una puerta nueva [...] que es interpelado por el presente para abrir nuevas significaciones. Acercarse al pasado implicará atreverse a excavar, la necesaria repetición de volver una y otra vez sobre la misma situación, sobre el mismo objeto y removerlo (Pellerano, 2008:10).

Pero es importante reconocer que las cosas que ocurran atravesarán y estarán atravesadas de una u otra manera por los medios de comunicación.





## Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1995). *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra.
- y Max Horkheimer (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Ítaca.
- (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Buck-Morss, Susan (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor [<https://realismosxxi.files.wordpress.com/2010/08/buck-morss-susan-dialectica-de-la-mirada-benjamin-y-el-proyecto-de-los-pasajes.pdf>].
- Habermas, Jürgen (1989a). *Teoría de la acción comunicativa*, tomos I y II. Madrid: Taurus.
- (1989b). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Michell, Jorge (2016). “Adorno, Benjamin, el arte y las industrias culturales. Homenaje a Theodor W. Adorno (1903-1969), con motivo de los cien años de su nacimiento”, en *Globalización. Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura* [<http://rcci.net/globalizacion/2003/fg357.htm>].
- Molano, Mario Alejandro (2014). “Walter Benjamin: historia, experiencia y modernidad”, en *Ideas y valores*, vol. XXVIII, núm. 158. Bogotá, pp. 165-190 [<http://dx.doi.org/10.15446/ideas-y-valores.v63n154,31199>].
- Pellerano, Ruth (2008). “Capas, o el modo de atravesar experiencias. Walter Benjamin”, en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, vol. 3, núm. 18. Arica, Chile: Universidad de Tarapacá, pp. 5-19 [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83631801>].
- Pensky Max (2004). “Method and time: Benjamin’s dialectical images”, en Ferris, D. (ed.), *Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Nueva York: Cambridge University Press [<https://www.binghamton.edu/philosophy/people/docs/pensky-method-time.pdf>].
- Robins, Brent Dean (2005). “Goethean Science as a Cultural Therapeutics”, en *Janus Head*. Kansas State University [<http://www.janushead.org/8-1/robins.pdf>].
- Rosas, Omar (1999). “Walter Benjamin: historia de la experiencia y experiencia de la historia”, en *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. 35/36. Benjamin desde Colombia, México: UAM-Xochimilco.
- Seamon, David (2005). “Goethe’s Way of Science as a Phenomenology of Nature”, en *Janus Head*, Kansas State University [<http://www.janushead.org/8-1/Seamon.pdf?q=goethes>].

- Stiegler, B. (2001). *Le temps du cinéma et la question du mal-être*. París: Galilée.
- Vilar, J. (2016). “Errores de Damasio en el tema de las emociones”, *Anuario de investigación 2015*. México: UAM-Xochimilco,.
- (2004). “La actividad discursiva centrada en campos culturales”, *Anuario de investigación 2003*. México: UAM-Xochimilco.
- Worringer, W. (2013). *Abstracción y naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica.

# La experiencia de la literatura

*Alejandro Montes de Oca Villatoro\**

## *Resumen*

En este trabajo se analiza la experiencia de la escritura literaria en Franz Kafka, ubicando el saber de lo singular de su experiencia, a partir de tres coordenadas analíticas, que se organizan a partir de tres nociones que delinear el campo de lo literario; la de *secreto*, en donde la experiencia de la literatura estaría en relación con una revelación, la de *errancia*, en donde la experiencia de la literatura se caracterizaría una deriva del sujeto de una escritura, y la del *umbral*, en donde la experiencia de la literatura estaría en relación con el vacío y la atracción por la nada. Que se entrecruzan respectivamente con tres líneas de sentido que recorren la obra de Kafka; la del misticismo, la de sus amores que le representaron su fracaso en su vida y la de la pulsión de destrucción. En el presente trabajo se desarrolla con más profundidad esta última.

*Palabras clave:* experiencia de escritura, secreto, errancia, umbral, laberinto del No.

## *Abstract*

This work analyzes the experience of literary writing in Franz Kafka, placing the acknowledgement of its singular experience into three analytic categories, defined around three notions that compose the literary field; the *secret*, where literary writing will be developed around the revelation of a truth, the *wandering*, where the literary experience is characterized by the drifted subject, and the *threshold*, where the experience will be related to the vacuum and the attraction for the empty. This overlaps respectively with

\* Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

three lines of Kafka's work; the mystic experience, his lovers that represented the failure of his life and the urge for destruction. The focus of this paper is in the latter one.

*Key words:* writing experience, secret, wandering, threshold, labyrinth of No.

Si partimos de lo que señala Walter Benjamin al hablar de la experiencia como “el saber de lo singular”, me parece fundamental reflexionar que una de las formas privilegiadas del despliegue de ese saber, se produce a partir del trabajo de creación, ya que es por el esfuerzo imaginativo del artista que se produce un objeto que satura la distancia entre la experiencia singular prefigurada por los sentidos y la obra artística resultado de ese trabajo. Pero es en la literatura en particular, donde por la experiencia de la escritura literaria se desarrolla tanto una exploración de las posibilidades expresivas del lenguaje, como una exploración de las zonas más oscuras y luminosas del alma. Ya que la experiencia de la literatura, a la vez que delimita los ámbitos posibles de la experiencia subjetiva, instituye las posibilidades del ser en el tiempo de una escritura. En trabajos anteriores he buscado acercarme a la experiencia de la escritura literaria desde la perspectiva del psicoanálisis, pero ¿qué comporta la noción del saber de lo singular en relación con la experiencia de la literatura? Examinaré aquí lo que significa el saber de lo singular en la literatura, en relación con lo que hemos propuesto respecto de la experiencia de la escritura literaria.

En 1991 José María Pérez Gay, en *El imperio perdido*, señalaba que “escribir no significa otra cosa que conocer, [en donde] el conocimiento se da a través de la forma” (1991:56); y ya que toda experiencia humana siempre tendrá que ver con algo narrado, toda narración revelará aspectos esenciales de la existencia temporal de hombres y mujeres, por lo que cobra particular relevancia buscar circunscribir la manera en que por la escritura literaria se da cuenta de lo singular de una experiencia, en la que, sin embargo, se encuentra concernido un

saber esencial al ser humano. “Si la novela es buena –afirma Guillermo Fadanelli–, entonces, en cierta forma, la historia contada nos sucede también a nosotros” (2012:205). Lo que se quiere decir es que en toda experiencia de escritura literaria se juega una verdad que si bien implica en primera instancia a quien escribe, a la vez lo trasciende, de tal forma que la escritura se torna para él imperativa. Es quizás Franz Kafka quien expresa esta condición de la experiencia de la escritura literaria de manera más contundente: “El tremendo mundo que tengo en la cabeza. Pero cómo liberarme y liberarlo sin desgarrarme. Y es mil veces preferible desgarrarme que retenerlo o sepultar ese mundo dentro de mí. Para eso estoy aquí, eso lo tengo completamente claro” (2000:432). Esto significa, desde esta perspectiva, que es ese saber de lo singular lo que arroja a un escritor a la escritura, arrastrándolo a una pasión de la que no podrá desprenderse, ya que en la medida en que eso que lo posee, sabe de la incompletud del sujeto, escindido por el inconsciente, lo precipita a la creación. Por lo que esta condición de la pulsión de escritura implica un padecer, en tanto que el proceso de la creación conlleva una búsqueda de lo absoluto del arte.

Y ya que de esta forma la creación literaria se juega en los límites de la experiencia subjetiva, la experiencia de la escritura literaria se delinea, entonces, fundamentalmente vinculada con tres nociones o coordenadas analíticas que, a la vez que dibujan el campo de lo literario, nos permiten entender cómo es que esta experiencia se despliega en el sujeto. Importa por lo tanto ahondar, desde estas tres perspectivas analíticas, en lo que involucra la creación literaria en tanto producción cultural, es decir, como saber de lo singular. Lo cual habrá de conducirnos a entender, de manera más precisa, a la escritura literaria como quehacer cultural social, ya que es ahí donde se juega, por la trama urdida por el lenguaje en la ficción, la construcción de lo humano desde el espacio de lo subjetivo.

Así, la primera de estas coordenadas analíticas está articulada alrededor de la noción de *secreto*, que hay que pensar a partir de una doble articulación: por un lado, desde una cierta memoria arcaica acumulada en la lengua que, por lo mismo, subsiste como un secreto desterrado de la consciencia, y que sólo por el lenguaje hecho literatura puede emerger. Pero por otro, precisamente en relación con el saber de lo singular del sujeto, Freud escribe en “La interpretación de los sueños”:

A consecuencia del advenimiento tardío de los procesos secundarios, el núcleo de nuestro ser, que consiste en mociones de deseo inconsciente, permanece inaprensible y no inhibible para el preconscious, cuyo papel quedó limitado de una vez y para siempre a señalarles a las mociones de deseo que provienen del inconsciente los caminos más adecuados al fin. Estos deseos inconscientes constituyen para todos los afanes posteriores del alma una compulsión a la que tienen que adecuarse, y a la que tal vez pueden empeñarse en desviar y dirigir hacia metas más elevadas (1976:593).

Por lo cual, desde la perspectiva del sujeto, el trabajo de escritura estará en relación con un desocultamiento, separado de la comprensión del mismo como certeza, algo oculto, por lo mismo, emergería por la experiencia de la escritura literaria, lo cual no quiere decir que algo se enseñe, sino que la verdad del deseo resplandece en la palabra a la vez que se oculta, es más precisamente un deslumbramiento, “mis historias son una forma de cerrar los ojos”, nos dice Kafka (Janouch, 1969:56), o como lo escribe Hernán Bravo Varela: “La poesía no echa luz al misterio para revelarlo, sino para que su opacidad pueda apreciarse con toda nitidez y en toda su extensión” (2008:41). Esto no es algo nuevo que no haya sido referido por diversos escritores. Luisa Valenzuela en su importante libro *Literatura y secreto* escribe que “lo que emerge, casi oculto, por debajo de las palabras, estampado ahí sin la menor intención o conciencia por parte del autor [...] se escribe para tratar de empujar el muro de lo inefable” (2002:28), lo que lleva a plantear la escritura como una experiencia que involucra singularmente al escritor, pero que lo trasciende porque apunta a lo innominado, hacia lo que el escritor mismo desconoce hasta que lo escribe, y es por esto que la experiencia de la escritura literaria debemos pensarla como excéntrica al yo del escritor, dando como resultado de dicha experiencia, la emergencia de un sujeto (otro) de la escritura. Otro en tanto que implica “la reconquista de la realidad auténtica del inconsciente por parte del sujeto” (Lacan, 1990:44), en relación con aquello que desde el psicoanálisis se nombra como el fantasma, o como lo expresa admirablemente Rosa Montero en *La loca de la casa*: “escribir ficción es sacar a la luz un fragmento muy profundo de

tu inconsciente. Las novelas son los sueños de la Humanidad, sueños diurnos que el novelista percibe con los ojos abiertos” (2003:110). Pero todo esto supone, para quien escribe literatura, un trabajo imaginativo que ubica la experiencia de la escritura en un horizonte en el que se trabaja impugnando y transgrediendo, interrogando y transformando los límites socialmente instituidos entre lo permitido y lo prohibido, lo bello y lo feo, lo decente y lo obsceno, lo sensato y lo insensato, se escribe así en una condición tal, entre la cordura y la locura, por la cual es que la experiencia de la escritura implica tanto un goce como un sufrimiento. No se escribe literatura impunemente.

La segunda coordenada analítica se organiza por la noción de *errancia*, esto es el pensar la experiencia de la escritura a partir de cómo es que ésta impone, de forma inexorable, una deriva del sujeto por la escritura. Lo que implica que el trabajo de la escritura literaria supone el abandono de toda referencia a un centro desde el cual todo se explica y organiza, un foco del cual todo parte y todo se unifica; la experiencia de la escritura literaria impone a quien escribe literatura, una deriva imaginativa en donde el sujeto padece, ya que es en “el discurso [mismo] donde se realiza ese sistema de evidencias y significaciones percibidas, aceptadas y sufridas mediante la identificación del sujeto con la [narrativa, en la que se inscribe y] que lo domina, identificación, que a la vez, es fundadora de la unidad imaginaria del yo” (Pérez Cortés, 1990:127). Juan García Ponce, en un ensayo esclarecedor titulado *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*, escribe: “Tal vez entonces el carácter de toda identidad es la imposibilidad de definirla y por tanto su inexistencia, aun en términos gramaticales” (2001:12). Todo lo cual implica, respecto de la primera posición, la del *secreto*, un paso más hacia una dilución del yo de quien escribe, al tiempo que emerge un sujeto de su escritura. Todo esto, sin embargo, supone una posición, para quien escribe, al menos incómoda, que las más de las veces se torna angustiante. Algo de lo cual refiere Francisco Goldman al decir:

[...] escribir es para mí una búsqueda misteriosa [...] puedo pasar días trabajando en un mismo párrafo, sin un objetivo concreto, intuyendo, hasta que encuentro lo que busco. Me da pena y sé que tengo que

aprender a tardarme menos, pero yo no puedo escribir nada hasta que los personajes se deshacen de mí [...] y toman su propia vida (1996:3).

Sabemos que los discursos que configuran la realidad social tratan de cerrar los agujeros de sentido de toda ideología, constituyéndose de esta forma en narrativas que al estar orientadas a la formación de identidades colectivas uniformizantes y consumistas, resultan opresivas y alienantes. Por el contrario, la experiencia singular de la escritura literaria, busca resquebrajar esa uniformidad, señalar las fracturas del sentido y mostrar los agujeros que se abren en el sentido corriente. De tal suerte que por el saber de lo singular que emerge de la experiencia de la escritura literaria, se producen procesos de desterritorialización del sentido, dando lugar de esta forma a lo heterodoxo y lo diverso. Porque si esta experiencia de escritura se constituye, como hemos dicho, en los linderos de la significancia, lo es porque desde esta posición estamos frente a una literatura que produce una deriva por los significantes con los que se identifica el sujeto. Experiencia liminar entonces la de esta escritura errante, que al producir prodigiosas construcciones imaginarias propone en ese mismo movimiento una traza de ficción, que a la vez que da lugar a una inscripción simbólica para el sujeto que escribe, en la medida en que es por la escritura y en lo escrito que éste es reconocido y no a partir de un simulacro de identidades, sino al interior de una textura narrativa que no son sino figuraciones de deseo. Texto que por ello no vale sino por sí mismo, porque la escritura en esta perspectiva se despliega en un juego de intensidades y trastrocamientos, para suplantar en su desenvolvimiento todas las significaciones dadas y dar lugar así a la emergencia de otra realidad.

La tercera noción con la que se delinea el campo de la experiencia de la literatura es la de *umbral*, paradójicamente, ya que por una parte completa el campo de lo literario, pero por otra, nos remite al problema de un más allá del campo. Si desde la perspectiva del secreto y el desocultamiento, aquello que se vela tendría como cualidad esencial incitar toda suerte de fantasías, ya que es en el velo que se proyecta e imagina lo que falta, y al hacerlo lanza el deseo anhelante. A pesar de que nada hay por desvelar, como ya lo señalaba Bravo Varela, detrás del velo sólo hay opacidad, vacío. Que desde otra perspectiva, Foucault precisa,

al señalar que “cada palabra real es en cierto modo una transgresión, que se efectúa en relación con la esencia pura, blanca, vacía, sagrada de la literatura, que en modo alguno hace de toda obra la realización plena de la literatura, sino su ruptura, su caída, su expoliación [son así las] palabras [las] que nos conducen hasta el umbral de una perpetua ausencia, que será la literatura” (1996:67). De esta forma, este problema de un más allá del campo sólo podemos entenderlo a partir de considerar que la experiencia de la escritura literaria supondría un bordeamiento en torno a un agujero, una ausencia, un vacío, una hiancia, es decir, que aquello que en el sujeto falta, y por lo cual es que se constituye como sujeto del inconsciente, en tanto que hay algo, al interior del sujeto, radicalmente ajeno y extraño para el sujeto mismo. Por lo cual, es que desde esta perspectiva, la experiencia de escritura habrá que ubicarla en una dimensión inaudita y atroz, la del vacío y la ausencia, dimensión de la escritura por la cual es que el escritor se ve suspendido entre la creación y la locura, en la insistencia del absoluto que por el arte se persigue. “Eso es la escritura: el esfuerzo de trascender la individualidad y la miseria humana, el ansia de unirnos con los demás en un todo, el afán de sobreponernos a la oscuridad, al dolor, al caos y a la muerte” (Montero, 2003:141). Del vértigo que, por todo lo expuesto hasta aquí, el proceso de la creación le implica a quien escribe, da cuenta de manera deslumbrante y extrema Franz Kafka, en un relato denominado “Resoluciones”, contenido en su primer libro *Contemplación*:

Elevarse por encima de un estado lamentable ha de ser fácil aunque se aplique una energía intencionada. Me incorporo bruscamente del sillón, doy vueltas alrededor de la mesa, muevo cabeza y cuello, pongo fuego en mis ojos, tenso los músculos en torno a ellos. Contrariando cualquier sentimiento, saludo efusivamente a A. cuando viene a verme, tolero cordialmente a B. en mi habitación e ingiero a grandes tragos, pese al sufrimiento y al esfuerzo todo cuanto se dice en casa de C.

Pero incluso actuando así, cualquier error –imposible de evitar, por lo demás– bastará para bloquearlo todo, lo fácil y lo difícil, y tendré que volver atrás en círculo.

De ahí que el mejor consejo sea aceptarlo todo, comportarse como una masa pesada y, aunque nos sintamos como impelidos por el viento,

no dejarse arrancar un solo paso innecesario, observar a los demás con mirada animal, no sentir el menor arrepentimiento; en pocas palabras: asfixiar con la propia mano el fantasma de vida que aún quede, es decir, aumentar todavía más la última tranquilidad sepulcral y no dejar subsistir nada aparte de ella.

Un gesto característico de semejante estado consiste en pasarse el dedo meñique por las cejas (2003:14).

No cabe, para él, elusión alguna de la angustia que la creación le significa, ya cualquier error, inevitable por otra parte, lo bloquearía todo. Por lo cual es que en el caso particular de Franz Kafka, el saber de lo singular de su experiencia de escritura le implica el sacrificar incluso el fantasma, la vida que aún subsista en él, para preservar “la última tranquilidad sepulcral [...] nada aparte de ella”, pulsión de destrucción que en Kafka apunta al silencio, y la desaparición, condición que él debe atravesar por su experiencia de escritura, que por ella sublima, al costo, no obstante, de escribir desde la muerte. En una nota deslumbrante escrita en su diario el 19 de octubre de 1921, Kafka anota:

Quien en vida no se las arregla con la vida necesita una de sus manos para rechazar un poco la desesperación por su destino –eso sucede de modo muy imperfecto–, pero con la otra mano puede ir anotando lo que él ve debajo de las ruinas, pues él ve otras cosas y más cosas que los otros, estando como está muerto en vida y siendo como es el verdadero superviviente. Esto suponiendo que no necesite sus dos manos, y más que tuviera, para luchar contra su desesperación (2000, II:652).

Todo lo que hasta aquí ha sido expuesto habrá de guiarnos en el discernimiento de lo que Vila-Matas refiere como “el mal endémico de las letras contemporáneas, la pulsión negativa o la atracción por la nada” (2013:12). Decimos que en el *umbral* de la experiencia de escritura hay literalmente borde, lo que nos llevaba a plantear un más allá. Vila-Matas por su parte, escribe que “sólo de la pulsión negativa, sólo del laberinto del No puede surgir la escritura por venir [...] Estoy convencido de que sólo del rastreo del laberinto del No pueden surgir los caminos que quedan abiertos para la escritura que viene” (2013:13).

¿Es esto un más allá de la escritura, en tanto que escritura por advenir? Hay algo en relación con este más allá relativo a la dimensión trágica de Kafka como escritor, sólo entendible cabalmente en relación con una particular tensión entre literatura y vida en el escritor praguense, que en opinión de Milan Kundera ha de ser ubicada a partir del “conocimiento íntimo del pequeño totalitarismo familiar [por él vivido en su infancia, denunciado en la celebre *Carta al padre*, y que más adelante habría de transformar cualitativamente, a través de su escritura, en una comprensión de la realidad desde esa matriz fundamental, que habrá de desembocar en] las grandes visiones kafkianas del mundo, en el cual el hombre está, a la vez solo y sin soledad” (1985:XIX). Saber de lo singular de una experiencia, entonces, en relación con el vacío y la ausencia, pero sobre todo en relación con un más allá por él prefigurado. Vila-Matas aun escribe que “Roberto Calasso [...] ha comentado que en esos seres que imitan la apariencia del hombre discreto y corriente habita, sin embargo, una turbadora tendencia a la negación del mundo. Tanto más radical cuanto menos advertido [ya que] el soplo de destrucción pasa muchas veces desapercibido” (2013:14). Pero en la vía de la comprensión del saber de lo singular, de la experiencia de escritura en Kafka, advertimos una impactante lucidez y discernimiento de lo que su trabajo de escritura le imponía como condición de posibilidad. En parte es por esto que resulta importante profundizar en las condiciones subjetivas de esa singular experiencia de escritura.

La pulsión de destrucción es una fuerza que empuja a lo largo de la vida de Franz Kafka; Klaus Wagenbach nos da noticia de que hacia 1897-1898, a los 14 años, Franz comenzó a escribir, pero ya para entonces se encontraba dentro del laberinto del No, ya que bien “sus condiscípulos componían tragedias romanas y ‘sinfonías a la vida’ que se leían en un círculo al que Kafka asistió ocasionalmente. Él nunca leyó cosas propias, y más tarde destruyó sus obras tempranas” (1970:42). Y sabemos, por otro lado, del testamento de Kafka o, mejor dicho, de la última voluntad del praguense que dejó escrita en dos notas encontradas por Max Brod, su amigo y albacea, en un cajón junto con otros papeles, una de éstas estaba escrita a tinta y doblada con la dirección del amigo, la otra estaba escrita a lápiz con mayores detalles:

En su *Postfacio a la primera edición de El proceso*, Brod explica: [...] en 1921, le dije a mi amigo que había hecho un testamento en el que le pedía destruir algunas cosas, revisar otras, etcétera. Kafka respondió, mostrándome por fuera el papel escrito con tinta encontrado después en su escritorio: “Mi testamento será muy sencillo [...] pedirte que lo quemes todo” (Kundera, 1993:269).

Es algo cercano a querer desaparecer, sumergirse en la nada, pero la pulsión negativa en Franz Kafka es un hilo negro que es posible rastrear a lo largo de sus escritos, casi al inicio de sus diarios, a la entrada de la nota del 15 de diciembre de 1910, escribe:

Simplemente me niego a creer en mis deducciones acerca de mi situación actual, que ya dura casi un año; la situación es demasiado seria para eso. Ni siquiera sé si no puedo decir que no es una situación nueva. Mi verdadera opinión, en cualquier caso, es que esta situación es nueva; he pasado por otras parecidas, pero nunca hasta ahora por una como ésta. Y es que soy como de piedra, soy como mi propia losa sepulcral, no hay resquicio alguno para la duda o la fe, para el amor o la repulsión, para el coraje o el miedo, en concreto o en general, sólo vive una vaga esperanza, pero no mejor que las inscripciones de las losas sepulcrales (2000:126).

La pulsión de destrucción es, en mi opinión, indiscernible de su literatura, e indudablemente contribuye a comprenderla. Kundera, en una conferencia pronunciada en 1979 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, señaló que “Kafka logró transmitir su visión de un mundo totalitario sin saber que esta visión era también una previsión” (1985:xx). En muchas de sus creaciones literarias, aunque no tienen una realidad inmediata como correlato, y por eso son tan imaginativas, prefiguró los horrores de los totalitarismos que asolarían a la humanidad a lo largo del siglo XX, de tal forma que lo que escribe es verdadero en más de un sentido, pero aún su literatura va más allá, porque en el fondo del horror que se gestaba, él fue capaz de avizorar algo aún más atroz, que en mi opinión tiene que ver con el fracaso de un entero proyecto civilizatorio, y en eso reside, justamente, el saber de lo singular de su experiencia. Milena

Jesenská –amiga y amante– escribió para un periódico de Praga, tres días después de la muerte de Kafka:

Anteayer, en el sanatorio de Kierling, en los alrededores de Klosterneuburg, cerca de Viena, falleció el doctor Franz Kafka. Aquí pocos lo conocen: en efecto, era un hombre solitario, culto, que tenía terror a la vida. Durante varios años estuvo enfermo de los pulmones, y aunque se atendía, cultivó conscientemente la enfermedad y la favoreció mentalmente. “Cuando el alma y el corazón ya no soportan el peso, los pulmones toman para sí la mitad de la carga, para que por lo menos esté distribuida equitativamente” escribió alguna vez en una carta [...] Todos sus libros describen el horror de los malentendidos encubiertos y la culpa involuntaria entre los hombres. Fue hombre y artista de conciencia tan aguda que advertía algo aun donde otros, que no tenían la misma sensibilidad, no veían ningún peligro.<sup>1</sup>

En cuanto a ese laberinto del No en el que se desenvuelve su experiencia, que he puesto en relación con el umbral que su escritura recubre, el 13 de diciembre de 1914 escribe en su diario:

Al volver a casa le dije a Max que, siempre que los dolores no sean demasiado grandes, estaré muy contento en mi lecho de muerte. Olvidé añadir, y más tarde lo omití adrede, que lo mejor que he escrito tiene su fundamento en esta capacidad mía de poder morir contento. Todos esos pasajes buenos y realmente convincentes tratan siempre de que alguien se muere, de que eso se le hace muy difícil, de que en eso hay para él una injusticia o al menos una crueldad, y de que al lector eso le resulta, siempre según mi opinión, conmovedor. Para mí, sin embargo, que creo poder estar contento en mi lecho de muerte, tales descripciones constituyen, secretamente, un juego, y es que me alegro de morir en la persona del moribundo, por ello me aprovecho de forma bien calculada de la atención del lector, concentrada en la muerte, tengo la mente más clara que él, del que supongo que en su lecho de muerte se quejará, y

<sup>1</sup> Publicado en el *Národní Listy* el 6 de junio de 1924. Traducido por Stefania Piccinelli para *La Jornada*.

mi queja es por ello la queja más perfecta posible, no es una queja que se interrumpa de pronto, como ocurre con las quejas reales, sino una queja que se apaga de forma pura y bella (2000:536-537).

Dos años antes, Kafka había escrito dos narraciones deslumbrantes, *La condena* y *La metamorfosis*, y en ambas el relato termina efectivamente con la muerte del personaje. En la primera, Georg Bendemann es condenado por su padre y la novela se resuelve de la siguiente manera:

“Ahora ya sabes, pues, qué había además de ti, porque hasta hoy sólo has sabido cosas de ti mismo. Cierto es que eras un niño inocente, pero aún más cierto es que eras un ser diabólico. Por eso ahora escúchame bien: ¡te condeno a morir ahogado!”. Georg se sintió expulsado de la habitación; el golpe con el que, detrás de él, su padre se dejó caer en la cama aún le resonaba en los oídos al salir. En la escalera, por cuyos peldaños se deslizó como sobre un plano inclinado, sorprendió a su criada, que se disponía a subir para arreglar el apartamento después de la noche. “¡Jesús!”, exclamó ella, tapándose la cara con el delantal, pero él ya había pasado. Salió del portal de un salto, algo le impelía a cruzar la calzada en dirección al agua. Ya estaba aferrado a la baranda, como un hambriento a su comida. Saltó por encima de ella como el excelente atleta que, para orgullo de sus padres, había sido en sus años juveniles. Aún se sostuvo un instante con manos cada vez más débiles, divisó entre los barrotes de la baranda un autobús que cubriría fácilmente el ruido de su caída, exclamó en voz baja: “Queridos padres, os he querido siempre, pese a todo”, y se dejó caer. En ese momento atravesaba el puente un tráfico realmente interminable (2003:48).

En el otro relato, *La metamorfosis*, una historia ampliamente conocida, ¿cómo describe Kafka la muerte de Samsa? Poco antes del final Franz narra:

“¿Y ahora?”, se preguntó Gregor mirando la oscuridad que lo rodeaba. Pronto descubrió que ya no podía moverse en absoluto. Y no se sorprendió, más bien le pareció antinatural que hasta entonces hubiera podido desplazarse con esas patitas tan delgadas. Por lo demás, se

sentía relativamente a gusto. Cierta es que le dolía todo el cuerpo, pero como si esos dolores pudiesen debilitarse gradualmente hasta acabar desapareciendo del todo. Apenas sentía ya la manzana podrida en su espalda y la inflamación de alrededor, cubiertas ambas por una fina capa de polvo. Pensó en su familia con emoción y cariño. Su convicción de que debía desaparecer era, si cabe, más firme aún que la de su hermana. En ese estado de meditación vacía y pacífica permaneció hasta que el reloj de la torre dio las tres de la madrugada. Todavía vivió el inicio de la claridad que se expandía detrás de la ventana. Luego su cabeza se inclinó del todo sin él quererlo, y por sus orificios nasales exhaló débilmente el último aliento (2003:136-137).

Esta condición de superviviente poseedor de una conciencia y sensibilidad excepcionales, le permitieron vislumbrar los derrumbamientos de la condición humana por venir, que expresa mediante una particular dimensión trágica en sus principales personajes. Señalo un ejemplo más, para precisar esta condición trágica, no patética, sino infiltrada de un humor apenas sugerido, que dota a la escena de un potente efecto desazonador. En *El proceso*, que comienza de una forma intempestiva, ya por todos conocida: “Alguien debía haber calumniado a Josef K., porque sin haber hecho nada malo, fue detenido una mañana” (1999:463). Hay un importante pasaje, casi para arribar a ese final, absurdo y desmesurado, que hemos de citar más adelante. En donde después de sostener a lo largo de toda la novela, un enorme esfuerzo por refutar una acusación que desconoce, pero que sin embargo lo aparta de su realidad cotidiana como exitoso empleado bancario, sumergiéndolo en una realidad de pesadilla. Al ser aprehendido de una manera que más parece un secuestro, Kafka escribe:

Recorrieron algunas calles empinadas, en las que había policías, quietos o en movimiento, unas veces a lo lejos y otras en la proximidad más inmediata. Uno de bigote espeso, con la mano en la empuñadura del sable, se acercó como intencionadamente a aquel grupo no del todo libre de sospecha. Los señores se detuvieron y el policía estaba abriendo ya la boca, cuando K., a la fuerza, hizo seguir a los señores. Varias veces se volvió prudentemente, para ver si el policía los seguía; sin embargo,

cuando doblaron una esquina, K. comenzó a correr y, casi sin aliento, los señores tuvieron que correr también. Así salieron rápidamente de la ciudad que, en aquella dirección, lindaba casi sin transición con los campos (1999:660).

Es un momento enigmático, profundamente perturbador, aparentemente contradictorio, ya que Josef K. renuncia a su última oportunidad de escapar a la demencial maquinaria del tribunal, al que ha estado sujeto por un año. Pero “aun sabiendo de antemano que no tiene ningún poder, y [ha de] sucumbir [...] [sabe sin embargo, que] en su misma derrota desenmascara al vencedor”.<sup>2</sup> En ese momento en el que emerge como héroe trágico debido a que no puede escapar a su destino, se articula esta dimensión trágica con una suerte de humor cáustico, que pareciera dibujar una sonrisa sardónica. Pero la dimensión trágica de su literatura emerge mediante personajes insignificantes por comunes e insustanciales, de tal forma, Kafka escapa a cualquier tentación de trascendencia o ejemplaridad, pero no al “horror que hace presa en el hombre cuando, de repente, pareciendo sufrir una excepción [...] se siente perdido ante [...] el mundo de la apariencia” (Nietzsche, 2014:25), pero precisamente por eso es que de estas encrucijadas narrativas emerge ese incómodo humor apenas contenido.

Es en este punto donde se delinea con precisión la dimensión trágica que la experiencia de escritura le comporta a Franz Kafka, y es en este sentido que en él encarna la figura del héroe trágico. Y en esto consiste, precisamente el saber de lo singular de su experiencia, ya desde la línea abierta por Kundera, su literatura configura una premonición lúcidamente atroz, de cómo es que la humanidad se abocaba progresivamente a su disgregación y caída, a partir del funcionamiento de instituciones convertidas en maquinarias de vigilancia y control por un poder encarnado en burocracias anodinas, impersonales y anónimas. Ya que por su obra, a través de fábulas, relatos y novelas deslumbrantes,

<sup>2</sup> Cita tomada, no literalmente, de “La necrología” escrita por Milena Jesenská, fechada el 6 de junio de 1924 y publicada por un periódico de Praga tres días después de la muerte de Kafka.

el escritor praguense ha llevado a cabo una premonición del fracaso del proyecto civilizatorio que la humanidad ha emprendido, y que actualmente se traduce en una crisis global de enormes proporciones.

En la entrada correspondiente al 21 de agosto de 1914 de sus diarios, puede leerse:

He empezado con tantas esperanzas y he sido rechazado por las tres historias, hoy con más fuerza que nunca. Quizá lo correcto sea no trabajar la historia rusa sino después de *El proceso*. Con esta esperanza ridícula, que evidentemente sólo se apoya en una fantasía mecánica, recomienzo *El proceso* —completamente inútil no ha sido (2000:513).

El 31 de diciembre del mismo año, escribe:

Desde agosto he trabajado, en general, no poco y no mal, pero ni en el primer aspecto ni en el segundo, lo he hecho hasta los límites de mi capacidad, como tendría que haber sido, especialmente porque, según todas las previsiones (insomnio, dolores de cabeza, insuficiencia cardíaca), mi capacidad no durará ya mucho tiempo (Kafka, 2000:541).

Kafka se encontraría enredado en una serie de negaciones, paulatinamente va engrosándose la lista de los proyectos suspendidos o inconclusos, llegando incluso a prefigurar su postrera negación, que no habría de tener lugar sino diez años más tarde. Pero esa última negación, la del silencio, es la que cobra toda su dimensión en lo que hemos denominado su testamento. Mientras ese momento llega, la pulsión de destrucción sigue haciendo su trabajo, en enero de 1915, Kafka dejó de trabajar en *El proceso*, obra que solamente llegaría a publicarse después de su muerte, gracias a la *traición* de Max Brod al designio póstumo de su amigo. La escritura de esa novela se suspende —porque Kafka siempre la consideró inconclusa—, a pesar de tener un final, en una de las escenas más impactantes de la literatura del siglo XX:

Sin embargo, las manos de uno de los señores estaban ya en su garganta, mientras el otro le clavaba el cuchillo en el corazón, haciéndolo girar

allí dos veces. Con ojos que se quebraban, K. vio aún cómo, cerca de su rostro, aquellos señores, mejilla contra mejilla, observaban la decisión. “¡Como un perro!”, dijo; fue como si la vergüenza debiera sobrevivirlo (1999:662).

En la biografía de Kafka que Max Brod escribe poco tiempo después de su muerte, relata que ya en 1907, en una tarjeta que éste le envía, le escribe las siguientes líneas:

Querido Max: Soy un inútil completo, pero no puedo cambiar [...] Ahora te pido que te enojés y que no hables más conmigo. Mi camino no es bueno y he de sucumbir como un perro (hasta tanto llega mi visión). También yo me apartaría con gusto de mí mismo, pero no siéndome posible, me alegro todavía porque no me tengo compasión y he llegado, en consecuencia, a ser tan egoísta por ello. Deberíamos festejar este apogeo. Digo, tú y yo. Tú, en calidad de enemigo mío (1982:71-72).

Finalmente recordemos las líneas escritas poco antes de morir, en ese estrujante documento autobiográfico, *Carta al padre*, escrito en 1919, a los 39 años de edad, y que nunca fue de conocimiento del padre:

A la vista de todo esto, era de esperar que no sintiera el menor interés por la familia, como tú dices, pero sucedió más bien lo contrario: sí tenía un interés, aunque negativo: el de desasirme interiormente de ti, en un proceso que por supuesto nunca concluía. Con todo, tu influencia tuvo efectos todavía peores, si cabe, sobre las relaciones con las personas de fuera de la familia. Te equivocas de medio a medio cuando piensas que soy capaz de hacer cualquier cosa por los otros, por amor y lealtad y, en cambio, debido a mi indiferencia y mi maldad, no muevo un dedo por ti ni por la familia. Te lo repito por enésima vez. Seguramente en otras circunstancias también me habría convertido en una persona temerosa y poco sociable, pero de ahí a donde he ido a parar hay un largo y oscuro trecho [...] Por lo demás, en este caso basta con refrescar un poco la memoria: bajo tu influencia perdí la confianza en mí mismo y la sustituí por un infinito sentimiento de culpa (pensando en esa infinitud, escribí certeramente acerca de alguien: “Teme que la vergüenza le sobreviva”) (2000, II:831-832).

Franz Kafka murió corrigiendo las pruebas de imprenta del que habría de ser su último libro publicado, *Un artista del hambre*, aparecido tres meses después de su muerte acaecida el 3 de junio de 1924.

La noche previa a su muerte estuvo leyendo pruebas. Hacia las cuatro de la mañana hice venir al doctor Klopstock, porque Kafka tenía dificultades para respirar. Klopstock reconoció al instante la crisis y despertó al médico de guardia, que le puso una bolsa de hielo en torno al cuello. Kafka murió hacia el mediodía del día siguiente (Koch, 2004:236).

Me parece que merecen ser transcritas alguna de las líneas de este último relato de Kafka, porque en él resplandece, con su postrer aliento, la fuerza de este hilo negro de la pulsión de destrucción que recorre su obra, en donde sin embargo, no abandona el peculiar humor que lo caracteriza:

“Siempre he querido que admiraseis mi capacidad de ayuno”, dijo el artista del hambre. “Y la admiramos”, dijo el vigilante en tono condescendiente. “Pero no deberíais admirarla”, dijo el artista. “Pues entonces no la admiraremos”, dijo el vigilante, “¿por qué no deberíamos admirarla?”. “Porque tengo que ayunar, no puedo evitarlo”, dijo el artista. “¡Vaya, vaya!”, dijo el vigilante, “¿y por qué no puedes evitarlo?”. “Porque”, dijo el artista del hambre alzando un poco la cabecita, con los labios estirados como para dar un beso y hablando al oído mismo del vigilante, de modo que no se perdiera nada, “porque no he podido encontrar ninguna comida que me gustara. De haberla encontrado, créeme que no habría hecho ningún alarde y me habría hartado como tú y todo el mundo”. Estas fueron sus últimas palabras, pero en sus ojos quebrantados persistía aún la convicción firme, aunque ya no orgullosa, de que seguiría ayunando. “¿Ahora, limpiad todo esto!”, dijo el vigilante, y enterraron al artista del hambre junto con la paja (2003:249-250).

En el presente artículo me he constreñido a trazar las coordenadas metodológicas que orientan mi actual trabajo de investigación, y en esta perspectiva resulta de capital importancia precisar las tres principales líneas en las que he trabajado, para intentar desentrañar el

saber singular en la experiencia de escritura literaria de Franz Kafka. En este sentido, una relevante línea de trabajo, que aquí desarrollamos con más consistencia, es la que tendría que ver con la pulsión negativa, o laberinto del No, que señala Vila-Matas y que pongo en relación con mi coordenada del *umbral*, de la que buscamos desbrozar en sus aspectos fundamentales. La segunda línea que ocupa mi trabajo de investigación es la que tendría que ver con las mujeres a las que amó y que le significaron, como lo expresó, su fracaso en la vida, que he empezado a trabajar en un reciente artículo acerca de la *Carta al padre*. La tercera línea habrá que trabajarla en relación con la Ley, la Caída, el pecado, el sufrimiento y la esperanza, que Kafka desarrolló sobre todo en sus Cuadernos de aforismos, mismos que autores como Pietro Citati o Irme Kertész, han referido a un cierto misticismo.

Tanto la problemática de la Ley y la Caída, así como lo que Kafka denominó su fracaso en la vida, en relación con sus vínculos con las mujeres que amó, pero sobre todo respecto de sus tres compromisos matrimoniales que rompió otras tantas veces; así como la pulsión de destrucción que recorre su vida y su obra, y que Vila-Matas ha señalado como el “mal endémico de las letras contemporáneas, de la pulsión negativa o atracción por la nada”, constituyen, nos parece, las tres líneas que recorren la experiencia de la literatura del gran autor praguense, a quien hemos trabajado ya de tiempo, y que habrán de permitirnos penetrar en el discernimiento de una vida y obra que ha sido ampliamente estudiada, desde múltiples perspectivas y muy diversas concepciones analíticas. He buscado delinear algunas escasas contribuciones a este esfuerzo colectivo de penetrar en la oscuridad y complejidad de la obra de Franz Kafka.

## Bibliografía

- Bravo Varela, Hernán (2008). *Los orillados*. México: DGE Equilibrista, Pértiga.  
 Brod, Max ([1937] 1982). *Kafka*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1951.  
 Madrid: Alianza Editorial, El libro de bolsillo, 1974 (segunda edición).  
 Citati, Pietro (2007). *Kafka*. Barcelona: Acantilado, 2012.

- Fadanelli, Guillermo (2012). *Insolencia. Literatura y mundo*. Oaxaca: Editorial Almadía.
- Foucault, Michel (1996). “Lenguaje y literatura”, en *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Ediciones Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Pensamiento Contemporánea 42.
- Freud, Sigmund ([1900] 1976). “La interpretación de los sueños”. *Obras completas*, tomo V. Buenos Aires: Amorrortu.
- García Ponce, Juan ([1981] 2001). *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos 63.
- Glatzer, Nahum N. (1986). *Los amores de Kafka*. Barcelona: Ediciones del subsuelo, 2015.
- Goldman, Francisco (1996). Entrevista aparecida en el suplemento dominical de *La Jornada*, México, 11 de febrero.
- Janouch, Gustav ([1947] 1969). *Conversaciones con Kafka*. Barcelona: Editorial Fontanella.
- Kertész, Imre ([1997] 2002). *Yo, otro. Crónicas del cambio*. Barcelona: Acantilado.
- Koch, Hans-Gerd (ed.) ([1995] 2009). “Mi vida con Franz Kafka” de Dora Diamant, en *Cuando Kafka vino hacia mi...* Barcelona: Acantilado.
- Kafka, Franz ([1913] 2000). *Diarios, Carta al padre. Obras completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- ([1913] 2003). *Contemplación*, en *Narraciones y otros escritos. Obras completas III*. Barcelona: Galaxia Gutbenberg/Círculo de lectores.
- ([1915] 1999). *El proceso. Obras completas III*. Novelas. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Kundera, Milan ([1979] 1985). “Conferencia pronunciada en la UNAM, en el curso de 1979, aparece como prólogo a la edición de *La metamorfosis* y *El proceso*. México: Porrúa, “Sepan Cuantos...” 467.
- ([1993] 1994). *Los testamentos traicionados*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Lacan, Jacques ([1975] 1990). *Seminario Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Montero, Rosa (2003). *La loca de la casa*. Madrid: Santillana ediciones, Suma de letras.
- Montes de Oca, Alejandro (2001). *Kafka. La atroz condena de la literatura*. México: UAM-Xochimilco, 2013.
- (2002). “La implicación del sujeto en la literatura”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 18/19. México: UAM-Xochimilco.

- (2007). “Escritura y feminidad. Los vértices de la creación literaria. Secreto, errancia y umbral”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 27. México: UAM-Xochimilco.
- (2012). *La traza de lo invisible. La experiencia de la escritura literaria y el lugar de lo femenino*. México: UAM-Xochimilco.
- (2015), “La *Carta al padre*. Del retardamiento y la indecidibilidad del deseo”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 43. México: UAM-Xochimilco.
- Nietzsche, Friedrich ([1872] 2014). *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo*. Madrid: Gredos.
- Pérez Cortés, Sergio (1990). “La escritura y la experiencia de sí”, en *Crítica del sujeto*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Pérez Gay, José María (1991). *El imperio perdido*. México: Cal y Arena.
- Valenzuela, Luisa (2002). *Escritura y secreto*. México: Editorial Ariel. Cuadernos de la Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey.
- Vila-Matas, Enrique (2013). *Bartleby y compañía*. Barcelona: Editorial Anagrama, Narrativas hispánicas 279.
- Wagenbach, Klaus ([1964] 1970). *Franz Kafka en testimonios personales y documentos gráficos*. Madrid: Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo.

# Contar historias: experiencia subjetiva y psicosis

Reflexiones a propósito de una investigación antropológica

*Zenia Yébenes Escardó\**

## *Resumen*

A partir de una reflexión previa, producto de un trabajo de campo y documental, en el siguiente artículo se podrá encontrar el desarrollo de una duda intrincada en el campo de la psicosis: ¿cómo hablar de una experiencia que impone su violencia a quienes la sufren sin añadir además la violencia de la interpretación de aquel que, aparentemente, “sabe de lo que está hablando”? Pregunta que revela una interrogante presente en el ámbito de la investigación social en torno a la psicosis: el cómo contamos lo que contamos de la psicosis. Se propone una reflexión para pensar en los límites disciplinares en torno a la palabra, la experiencia y la subjetividad.

*Palabras clave:* psicosis, delirio, discurso, experiencia subjetiva.

## *Abstract*

From a previous reflection, product of a field and documentary work, in the following article you will find the development of an intricate doubt in the study field of psychosis: How to speak of an experience that imposes its violence to those who suffer it without adding as well the violence of the interpretation of someone who apparently "knows what it is talked about"? Question that reveals a current interrogative in the social field research on psychosis: how we tell what we tell about psychosis. It is proposed a reflection to think about the disciplinary limits around the word, the experience and subjectivity.

*Key words:* psychosis, delirium, discourse, subjective experience.

\* Profesora investigadora de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa [zenia.yebenes@gmail.com].

Cuando perdiste el sueño y la certeza  
te volviste desorden, te volviste nube.

Epitafio de Simónides de Ceo  
para los caídos en las Termópilas

## Introducción

Más allá del discurso institucional y del tumultuoso desorden de los actos, se pregunta Marcelo Percia: “¿de qué hablan las psicosis? ¿De un dolor que rompe la conciencia, las palabras, la representación? ¿De angustias que hacen de la conciencia, las palabras, la memoria, la representación, nada? ¿De cuerpos desamparados que alucinan a Dios en las piedras, en las dalias, en las abejas, en los médicos, en la institución?” (Percia, 2004:10). Cuando pregunté por su primer episodio psicótico a pacientes tratados en el hospital Fray Bernardino Álvarez de la Ciudad de México, difícilmente podían encontrar las palabras para describir lo que les había pasado: “Estaba perdido. Perdía la memoria. Perdido del todo. Asustado”, “El pensamiento se iba desde dentro de mi cabeza. Me decían cosas en el oído pero no era yo. Yo era como un robot. ¿Por qué era como un robot?, ¿los pensamientos no eran mis pensamientos?”.<sup>1</sup> Los testimonios recopilados por Ellen Corin, Rangaswami Thara y Ramachandran Padmavati (2003:110) en el sur de India confirman la alteridad de un acontecimiento que se percibe como inquietante, aterrador: “Estaba asustada porque no entendía qué pasaba [...] la confusión crecía y yo no podía hacer nada. El miedo, sólo el miedo, no la angustia, sólo un tipo de miedo”. Los pacientes hablan de pérdida de referencias corporales e identificadoras, de descorporalización y despersonalización, de la incapacidad para actuar, de un empobrecimiento en sus relaciones y en sus lazos afectivos y sociales, de una creciente marginalización –escandida por tiempos

<sup>1</sup> Entrevistas realizadas en agosto de 2008.

de rupturas progresivas repetitivas y de creciente intensidad— del lazo social. En el documental *Losing the Thread*, Rachel Corday detalla su experiencia y señala que, durante los brotes psicóticos, “pierde su sentimiento de sí; que su cuerpo es como un globo que asciende al cielo hasta perderse de vista, y que ella no puede recapturar”. Nos dice que entonces ya no puede relacionarse con otras cosas puesto que no hay *yo* para establecer la relación, ya no hay un centro de intencionalidad inteligible y todo se desintegra incluido su propio cuerpo. Detalla lo difícil que se vuelve para ella trasladarse de un punto a otro sin un *yo* que le dé la sensación de que el cuerpo es un todo organizado que se mueve armoniosamente como una unidad. Como dice Corday: “no sé de donde viene mi propia voz”. Las fronteras de su *yo* no son simplemente flexibles sino virtualmente inexistentes y la conducen a una peligrosa sensación de que una persona o fuerza está tratando de usurpar el propio lugar (Fink, 2007:120).

La psicosis reta nuestras comprensiones acerca de la naturaleza humana y de la experiencia subjetiva —cualquiera que ésta sea.<sup>2</sup> Experiencias *con cierto aire de familia* se comprenden como un modo de ser en el mundo, como una forma distintiva de subjetividad; como un estar poseído por los espíritus, como una fuga de la razón; como una regresión a estadios primitivos e infantiles, o como una patología producto de alteraciones químicas en el cerebro (Binswanger, 1967; Devereux, 1972; Crapanzano, 1973). En cualquier caso, y sea como sea, se subraya su carácter inquietante, aterrador: la amenaza que supone para quien la padece y su entorno: “Estaba abajo. Abajo del todo. No podía hablar ni recordar, ni nada. Es más que una enfermedad [...] es que no eres tú”.<sup>3</sup> ¿Cómo hablar entonces de una experiencia que impone su violencia a quienes la sufren, sin añadir además la violencia

<sup>2</sup> La psicosis como categoría psiquiátrica es considerada por muchos una etiqueta científicamente vacía de significado y socialmente devastadora (cfr. Read, Mosher y Bentall, 2006). Mi intención aquí no es indicar que la posesión de espíritus u otros fenómenos son diagnósticos no realizados de psicosis sino más bien señalar “el aire de familia wittgensteiniano” que subyace en ciertas experiencias que resisten a la simbolización.

<sup>3</sup> Entrevistas realizadas a pacientes tratados en el Hospital psiquiátrico Fray Bernardino Álvarez, Ciudad de México, durante agosto de 2008.

de la interpretación de aquel que *supuestamente sabe de lo que está hablando*,<sup>4</sup> ¿cómo hablar de una experiencia aterradora sin caer bajo el hechizo de dejarse fascinar por el encanto mortífero de la serpiente, o sin la pretensión de domesticarla y objetivarla bajo el aura que impone la producción del conocimiento?, ¿cómo, y desde dónde, hablar del sufrimiento del que sufre? (Sontag, 2003). Y no obstante, el lenguaje de la locura se usa cotidianamente para representar y contestar a toda forma de “impropiedad”, o para articular y analizar formas de acción intersubjetiva que suspenden las reglas sociales o morales ordinarias. La fluidez y el movimiento de las referencias a la locura, que transita desde la experiencia psicótica hasta las formas de acción que dislocan las asunciones cotidianas sobre las bases racionales y morales de la naturaleza humana, evocan preguntas acerca de la represión de ciertas partes de nuestra subjetividad, o ultimadamente acerca de qué es lo que somos.

Los modos concretos –aunque anómalos– de articular percepciones, imágenes, pensamientos, creencias, afectos o humores según unos principios particulares que no siguen los criterios de argumentación y expresión comunes a una determinada sociedad “empujan a la razón pusilánime o perezosa –escribe Remo Bodei– a mirar dentro de sus pliegues, a no reconocerse como un monolito, sino como una familia de procedimientos que remiten a un tronco común y que, para evolucionar debe afrontar continuos desafíos” (Bodei, 2000:11). El carácter elusivo de la experiencia psicótica, su discurso fragmentado, incoherente pero “sujeto a momentos de lucidez que revelan destellos brillantes de aspectos normalmente escondidos de la psique y el mundo” (Biehl, Good, Kleinman, 2007:238) reta a las teorías de la subjetividad que descansan en los supuestos cotidianos de la normalidad.

Las páginas que se despliegan a continuación, se articulan en torno a una investigación antropológica que tuvo lugar en la Ciudad de México entre 2008 y 2011 y que, entre otras cosas, produjo un trabajo ya publicado (Yébenes, 2014). El eje de dicha investigación se articuló en torno a los talleres de lectura y escritura para personas diagnosticadas de esquizofrenia que impartí, a lo largo del tiempo y a medida que corría

<sup>4</sup> Mientras no se indique lo contrario los énfasis a lo largo del texto son míos.

la voz, en distintos lugares y en contacto con distintos psicoterapeutas. A finales de 2008 gracias a P, un amigo que trabaja en un centro de día de atención a la salud mental en un hospital al sur de la Ciudad de México, empiezo la aventura. El primer taller se lleva a cabo en el anexo de un salón parroquial. Los demás serán impartidos, a lo largo del tiempo y a medida que corra la voz, en distintos lugares y en contacto con distintos psicoterapeutas. El que mi contacto con los pacientes<sup>5</sup> no se desarrollara dentro de un hospital o centro de salud, sino en lugares más o menos improvisados, el que acudieran y dejaran de acudir por su propia voluntad, y el que estuviéramos solamente presentes ellos y yo (aunque me reuniera periódicamente con los psicoterapeutas y éstos se mantuvieran cerca, en caso de ser necesaria alguna intervención), fueron algunas de las peculiaridades que permearon mi trato con la locura.

Los talleres de lectura y escritura creativa que llevé a cabo con personas diagnosticadas con esquizofrenia en el norte, sur y oriente de la ciudad, tuvieron como telón de fondo un paisaje urbano que me parecía siempre el mismo: desolador, impenetrable por la cortina de esmog, y el tránsito caótico de autos y de autobuses. A ello se aunaba el que tuvieran lugar en sitios insólitos: salones parroquiales, el anexo de un gimnasio, una sala de almacén, el aula de una escuela primaria, una desvencijada habitación de un centro de salud comunitaria. Muchos de estos asentamientos, hasta hace muy poco tiempo, no contaban en los mapas (eran espacios en blanco), y no existían ni para el poder público ni para los planes arquitectónicos. Eran zonas que estaban en el interior de la ciudad, pero no aparecían en los censos, no tenían dirección ni ciudadanía. En las primeras etapas siempre eran jóvenes de sectores medios y populares recientemente diagnosticados.

<sup>5</sup> A lo largo de estas páginas hablo de manera indistinta de locos, psicóticos, pacientes o personas diagnosticadas de esquizofrenia. Lo hago para mostrar la inestabilidad de un referente que nos hace transitar de los significados más comunes a los que se perciben (discutiblemente) como más neutrales y a los que apelan a la comprensión medicalizada de ciertos fenómenos que tenemos en nuestra cultura. Cabe señalar que conocí informantes en mis talleres que reivindicaban la palabra “loco” y que *paciente* por otra parte, si bien apela a esta connotación medicalizada también es un término que nos remite a *pathos* (lo que se padece –sea un trastorno médico o no).

Más tarde habrá pacientes de mayor edad y con un largo historial de hospitalizaciones. Se cuelan a través de las fallas de las lógicas sociales e institucionales clásicas. Todos, sin embargo, en el momento en que entran en contacto conmigo viven con sus familias. Todos acuden por sugerencia de los psicólogos clínicos del hospital o del centro de día al que asisten. Algunos recogen ellos mismos la sugerencia y se acercan, otros son traídos por sus parientes aliviados ante la expectativa de una actividad gratuita que les permita disponer de un poco de tiempo para sí mismos. Mi etnografía se llevó a cabo con pacientes que además de que viven con sus familias, o lo hicieron durante el periodo que duró la investigación, tienen acceso a antipsicóticos y a servicios de atención psiquiátrica y psicológica. Dadas las dificultades y el sufrimiento que enfrentan no me siento cómoda considerándolos miembros de una “élite urbana de clases medias y medias-populares” con acceso a los servicios de salud en hospitales públicos en los que se concentra la investigación y la enseñanza realizada en el país y en algunos casos (la mayoría con un gran esfuerzo económico) con cierta ayuda de instituciones privadas. En todos los casos el acceso siempre ha sido costoso, problemático y restringido. Aun así reconozco que los pacientes con los que entré en contacto no son representativos de las últimas consecuencias de la desatención, el abandono abismal y la falta de recursos, que experimentan las personas con padecimiento psíquico a lo largo y ancho del país y que un sistema de salud absolutamente ineficiente produce y contribuye a reproducir.

Los asistentes varían, nunca llegan a ser más de diez personas, aunque hay veces que sólo asiste uno. Lo más frecuente es que acudan, de manera irregular, a lo largo de los tres meses que dura cada taller. Mi primer objetivo es construir un espacio en el que puedan expresar a través de la lectura y escritura su manera de “ser-en-el-mundo”. Por ello evito los formatos rígidos y trato de propiciar ejercicios que plantean algo de manera concreta. Así, a partir de un cuento o de una imagen, les invito a escribir respondiendo a una pregunta. La organización de los talleres que llevo a cabo tiene, ciertamente, limitaciones. Su carácter nómada y precario, el no saber nunca qué esperar, ni quién asistirá, ni por cuánto tiempo, hace que la información que arrojan, más que con datos “duros”, tenga que ver con sensaciones difíciles

de circunscribir. No hay dispositivos institucionales que acudan en auxilio de la precariedad. Sólo cuento con la buena voluntad de los asistentes, y de psicólogos clínicos, psicoanalistas y psicoterapeutas que consideran positivo el hecho de que los pacientes tengan un lugar, no inscrito dentro de un marco terapéutico, dedicado a la escritura y a la lectura. Ellos son quienes corren la voz y me sugieren dar los talleres en uno u otro lugar, los que animan a las personas a acudir y logran reunir un pequeño grupo, en el que los integrantes originales sucesivamente desaparecen, y aparecen otros nuevos. Con los psicólogos y terapeutas mantengo además un contacto estrecho y me reúno periódicamente para comentar la marcha de los acontecimientos. Entre todos, a través de contactos que trabajan en instituciones privadas, organizaciones no gubernamentales y sociedades civiles, logramos hacernos de los espacios que “se prestan” de manera gratuita. La delicuescencia del taller hace que la pretensión de captar claramente sus contornos sea una quimera. Aun así, o quizá por ello, tal vez porque no tiene ninguna pretensión de que los asistentes dejen de ser como son, parece motivar, fugazmente, la expresión de algunos de ellos.

En estas páginas no estoy interesada en volver a exponer las luces y sombras que arrojó la etnografía a las que ya dediqué un trabajo anterior (Yébenes, 2014). Me interesa pensar el interrogante que, desde el lugar del investigador, sigue vertebrando hoy una manera de proceder. Este interrogante tiene que ver con cómo contamos lo que contamos y cómo eso que contamos nos hace cuestionarnos acerca de nuestros supuestos en torno a la experiencia, al sujeto y a la psicosis. La locura sirve aquí como lo que hace pensar entonces sobre los límites disciplinares en torno a la palabra, la experiencia y la subjetividad. El interrogante no recae ya tanto sobre el sujeto que se investiga como sobre el sujeto investigador. Veámoslo más despacio.

### Contar/hacer historias

Los pacientes cuentan historias y nosotros algunas veces llamamos *delirio* a dichas historias. Pero aquello sobre lo que me interesa reflexionar, como acabo de señalar, es el hecho de que el investigador también

cuenta una historia. “Contar historias” suscita numerosas cuestiones que deberán ser atendidas a tiempo: cuestiones acerca de la relación entre narrativa y teoría, entre ciencia y ficción; cuestiones acerca de la virtualidad del “contar historias” como modo de incorporación de los otros y de la incorporación como modo constitutivo de la subjetividad; cuestiones acerca del teorizar como modo de incorporar a los otros aun manteniéndolos en la exterioridad del sujeto. En las historias en las que transita la locura, es mi primera pregunta, ¿qué es contar estas historias?, ¿cómo se cuentan?

Y es que la historia, pese a nuestros obcecados intentos, nunca es segura. A algunos les gustaría instaurar sutiles distinciones, jerarquizar, ordenar, herborizar. La antropología busca introducir, en la lengua autorizada, la voz del otro: el habla del loco, el habla del salvaje. Lo que es audible, pero lejano, se transforma en texto conforme a nuestro deseo de leer nuestros propios productos. La operación antropológica descansa entonces –siguiendo a Michel de Certeau– en dos condiciones. La primera, un objeto definido como *fábula* vincula lo que habla (fari) con un saber que no sabe lo que dice. La posición del otro que habla (el salvaje, el loco) debe esperar a la exégesis antropológica para que lo que se dice “implícitamente” pueda ser mostrado “explícitamente”. La segunda, el instrumento de la *traducción* que: “permite pasar de una lengua a otra, eliminar la exterioridad al transferirla a la interioridad, de transformar en mensajes los ruidos insólitos o insensatos llegados de las voces”. Un modo de traducir suele ser la transcripción, “práctica corriente y considerada como evidente pues, al sustituir primero lo oral con lo escrito [...] permite enseguida creer que el producto escrito del análisis hecho sobre este documento escrito se refiere a la literatura oral” (De Certeau, 2000:173). Si bien estas astucias antropológicas tienen por objetivo garantizar por adelantado el éxito de sus operaciones escriturarias, lo que pone en marcha su maquinaria es, ciertamente, un acontecimiento extraño. Efectivamente, si las ciencias exactas se desarrollan a partir de la autonomía de su campo, la antropología engendra sus productos *gracias al paso por el otro*. La oralidad –la voz del otro, del loco, del salvaje o del extranjero– debe permanecer en la exterioridad para hacer que la escritura se produzca. Como si la proliferación de los discursos

antropológicos sólo fuera posible en su fracaso en sustituir la voz ausente que no se deja conducir dócilmente, al lugar asignado en el texto. La historia de la locura —una historia atravesada y diseminada por otras muchas historias— cuenta lo que hace de la voz del otro —cómo la altera— y cómo permanece alterada de y por esa voz. Hay que desconfiar de la tentación de la falsa coherencia, de la trampa de lo lineal, de la gran ilusión del objeto sólido y asignable, aunque no podamos evitar caer en ella.

Los modelos interpretativos a través de los cuales el antropólogo organiza y comprende la experiencia de los otros son producto de una historia particular, una historia que constituye la arqueología de la práctica presente de la antropología.<sup>6</sup> Nuestras mismas estructuras de percepción son conformadas a través de modelos de interpretación que, a menudo, no podemos distinguir *necesariamente* como modelos porque corresponden a esquemas incorporados que definen para nosotros “lo natural” o “lo evidente”. A menudo no controlamos estos esquemas como si fueran una caja de herramientas,<sup>7</sup> puesto que determinan nuestra manera de ser-ahí y de relacionarnos de modo particular con los otros y con el mundo. Reconocer y “falsificar”, sólo hasta cierto punto, estos esquemas —que se vinculan inextricablemente con lo que somos— requiere lo que Foucault llamaría una “ontología crítica de nosotros mismos”, necesaria e interminable, un trabajo que consistiría en la vinculación exhaustiva del sujeto con la verdad. “Soy muy consciente —señala Michel Foucault— de que no he escrito otra cosa que ficciones. No quiero decir, sin embargo, *que la verdad esté ausente*.”

<sup>6</sup> Foucault, en su estrategia por subrayar los desplazamientos, contempla la arqueología como algo que petrifica los discursos del pasado y los transforma en piedra. Yo me siento más inclinada a pensar en una forma de temporalidad más inspirada en el psicoanálisis en la que el pasado, en cierto modo, nos habita (cfr. Foucault, 1995).

<sup>7</sup> Aunque Foucault escribió por ejemplo acerca de su deseo de que los demás utilizaran sus teorías como cajas de herramientas para hacer cortocircuitos en los sistemas de poder en los que surgen, hay que señalar que se refería a teorías que reconocemos explícitamente como tales, y con las cuales logramos tener una relación de exterioridad; por ello Foucault mismo reconoce que son los otros —y no él mismo— quienes pueden destruir el sistema que implícitamente apoya su propia teoría (cfr. Foucault, 1992).

Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción dentro de la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y de hacer que el discurso de la verdad suscite, fabrique algo que aún no existe, es decir que ficcionalice” (1994:236).

La noción de *suplemento*, una palabra que refleja según Jacques Derrida “lo que suple” y al mismo tiempo “lo que complementa”, puede ayudar a dilucidar lo que trato de decir. Efectivamente, la historia que el antropólogo cuenta descansa en la paradoja de ser un *suplemento*: por un lado *complementa* con el comentario más o menos erudito “la ausencia presente” de la voz del loco que no puede darse por garantizada en el texto —¿cómo podría si el cumplimiento de nuestro cometido supone una recaída en la racionalidad aunque sea para dar cuenta de su negación aparente?—; por otro lado, la historia del antropólogo *suple* en cierto sentido la voz del loco. Hay que destacar que Derrida adopta esta noción de suplemento a través de una lectura de Rousseau (a quien por cierto considera padre putativo de Lévi-Strauss). Efectivamente en los ejemplos de Rousseau, cuidadosamente analizados por Derrida, el suplemento si bien reclama “complementar o añadirse” a un original, finalmente acaba por desplazarlo; así sucede por ejemplo con la Naturaleza, que si bien dota a Emilio de todas sus bondades, ha de ser suplementada con la educación —útil para paliar ciertas deficiencias y para que aprendamos a reconocer las bondades de la Naturaleza misma. De manera problemática lo que se añade —en este caso “la educación”— termina por desplazar al “original”. La educación pasa a ponerse *naturalmente* en el lugar de la Naturaleza como vía ineludible de adquisición de la imagen y representación de esa misma Naturaleza que, de otro modo, nos sería inaccesible. La relación entre la voz del otro y el texto del antropólogo funcionaría de manera análoga, desde que es una relación inevitablemente enmarcada en el lenguaje y la interpretación: una mera “representación” de una voz original desplazaría aquello que únicamente se aspiraría a reproducir (Derrida, 2005:129-208). Es lo que vemos en Evans-Pritchard escuchando a los Azande o en Lévi-Strauss analizando el mito bororo. Ello no sólo implica la pluralidad inevitable de cada historia y su inevitable desplazamiento por una nueva “representación” sino que, además, supone también que la historia del antropólogo puede ser a su vez

analizada como producción de una cultura que busca analizar lo que la locura hace a la cultura y viceversa, pero que no podría sino ser ella misma el efecto de lo que la antropóloga Els van Dongen llama *What \ “crazy” \ people do with culture*.

En su lectura inaugural en el Collège de France, y publicada posteriormente como *El orden del discurso*, Michel Foucault explora la manera en que los procedimientos de control interno y externo de la narrativa gobiernan la lectura y la interpretación y señala que, aunque la primacía siempre se le ha otorgado a “la fuente o al texto original”, las historias que construimos –y que él llama comentarios– tienen como misión exponer lo que “se articula silenciosamente” en el texto.

Por una paradoja que siempre se desplaza pero de la que nunca se escapa el comentario debe decir por primera vez lo que de todos modos ya ha sido dicho, y debe repetir incesantemente lo que nunca ha sido dicho [...] ello nos permite decir otra cosa que el texto, pero con la condición de que sea el texto el que es dicho y en un sentido completado (Foucault, 1981:58).

Tal y como señala Edward Said, lo que Foucault nos aclara es que entonces “la escritura no es la experiencia privada de una voluntad libre sino la activación de un tejido inmensamente complejo de fuerzas [...] que nos permite entender la cultura como un conjunto de disciplinas que poseen la fuerza efectiva del conocimiento vinculado sistemáticamente, pero de ninguna manera inmediatamente, con el poder” (Said, 1978:705). Hay aquí una tensión central entre pensar la antropología como una práctica “científica” y, en el mismo momento, identificar las variaciones de sus procedimientos técnicos, los constreñimientos que le imponen el lugar social y la institución de saber donde es ejercida, o incluso las reglas obligadas de su escritura. Lo cual a la inversa puede enunciarse así: considerar a la antropología a la vez como discurso en el que intervienen construcciones, composiciones, figuras que son las de la escritura narrativa, por lo tanto de la ficción; y como una producción de enunciados que aspiran a un estatus de verdad y verificabilidad, por lo tanto científicos, si la ciencia consiste en la posibilidad de establecer un conjunto de reglas que permitan controlar operaciones proporcionadas a la producción de objetos determinados.

La escritura antropológica, al ser un relato, pertenece al campo de la narrativa y sigue siendo dependiente de la fórmula “de la transformación en intriga de las acciones representadas”, por citar a Aristóteles. Ello supone que construimos nuestras historias invirtiendo los rumbos mismos de la investigación, y presentando a menudo materiales abiertos e incompletos como demostraciones cerradas y discursos sin fallas. La antropología, no obstante, no puede ser tenida como una pura retórica o pura tropología que haría de ella una *form of fiction-making*, semejante a otras. Pretende ser un discurso de verdad, que construye una relación con lo que se postula como su referente, en este caso la “realidad” que se trata de recuperar y comprender. Lo que me gustaría invitar a pensar es lo propio de la interpretación antropológica, es decir, el trabajo que autoriza a considerar coherente, plausible y explicativo el lazo establecido entre las unidades construidas por la operación antropológica, y la realidad referencial de la que constituyen la huella esos otros, que la escritura antropológica se propone poner en escena. Ahora bien, tal y como nos recuerda Michel de Certeau cuando privilegiamos (de manera, por otro lado necesaria) los dispositivos disciplinarios de control y coacción: a menudo los otros, indómitos, *se resisten* a permanecer quietos en el lugar que les asignamos en nuestros textos. Como señala Gananath Obeyesekere: “no hay un punto final a mis entrevistas porque las vidas de mis informantes no han terminado. Este ensayo, por fuerza, debe permanecer abierto” (Obeyesekere, 1981:10). Podríamos añadir que, además, la autoridad de la muchedumbre, figura de lo anónimo, vuelve indiscretamente al ámbito de las autoras académicas y las pone impudicamente en entredicho. Contar/hacer historias es comprender la antropología como lugar y como práctica, como ciencia y como escritura, sin eliminar las tensiones de la tentativa. Si la antropología engendra sus productos *gracias al paso por el otro*, y si la alteridad la obsesiona, ¿cómo la antropología no iba a escuchar a la locura? Reacia a la explicación y a la tradición y portadora de un surgimiento de lo extraño en su forma más amenazante, la locura pone a prueba todas las disciplinas, todas las racionalidades.

Entre nosotros, cuestiona la reacción defensiva y purista de los supuestos “pilares” de la profesión de etnógrafo, y el olvido de los antro-

pólogos de que la antropología clásica sentó sus bases con obras que respondían a preguntas formuladas por otras disciplinas en la época; de que la lectura de filósofos, teólogos, lingüistas y psicoanalistas fue parte del proceso creativo de Malinowski, Leenhardt, Evans-Pritchard, Mauss, Lévi-Strauss y muchos otros.<sup>8</sup> Nos obliga a cuestionar el supuesto de que enveredar en campos inciertos envuelve peligros inenarrables para la salud disciplinar, o de que podemos jugar nos la sobrevivencia de la propia profesión, después del gran susto de la crítica posmoderna a la representación etnográfica, que amenazó con inviabilizar la fe en nuestros bien intencionados “hallazgos” en el campo. Cuestiona la ineludibilidad de un repliegue medroso y conservador que apunte únicamente a devolver el crédito a las genealogías, los mapas de aldea, los gráficos de parentesco y otras categorías nativas anotadas por el antropólogo en su calidad de conocimiento contundente sobre la realidad.<sup>9</sup> El valor heurístico de la locura radica para mí en que, como dice Vincent Crapanzano, puede ayudarnos a atisbar la antropología “menos como una ciencia social que como una disciplina filosófica —en la tradición crítica kantiana pero de ninguna manera a la Kant— en la que los límites de la comprensión humana, es decir, de nuestra pretensión cultural se exponen al desnudo” (Crapanzano 2004:11). La experiencia de la locura sobre la que una escritura antropológica intenta reflexionar, reflexionando a la vez sobre

<sup>8</sup> No sería ir demasiado lejos reconocer las deudas de Frazer y Taylor con los clásicos griegos y latinos. Freud y Durkheim publicaron con sólo un año de diferencia sus modelos teóricos —*Totem y tabú* y *Las formas elementales de la vida religiosa*—, ambos utilizando las sociedades totémicas como clave para conjeturar acerca de las bases que hacen posible la convivencia humana y la organización societaria. Malinowski se preguntó e indagó en su material de las Islas Trobriands si el complejo de Edipo es universal. Lévi-Strauss formuló su teoría con base en lecturas de Jakobson y Saussure; Godelier discutió con Lacan, Geertz reconoció la importancia de la hermenéutica de Gadamer en su propio desarrollo. Taussig utilizó la noción de imagen dialéctica de Walter Benjamin en su estudio sobre el chamanismo y así podríamos proseguir *ad infinitum*.

<sup>9</sup> Como he tratado de señalar, no me opongo en absoluto a las llamadas aproximaciones científicas a la sociedad, siempre y cuando *a*) se sustenten en metodologías y enfoques epistemológicos justificados y *b*) reconozcan y expliciten —hasta donde sea posible— sus implicaciones políticas y morales. Es *b*), a mi modo de ver, el punto menos problematizado.

sus propios procedimientos, y sabiéndose “tocada”, alterada por un otro que la impulsa sin descanso, implica articular de acuerdo con un orden establecido, las zonas marginales que huyen de las normas explícitas de una sociedad. Implica amueblar, con todas las garantías de la verosimilitud, el espacio que deja vacío el loco y el deseo que el cuerdo tiene de saber que ese vacío ha sido llenado; pero *implica también insinuar*, y es quizá lo que más nos importa, la falla de una crítica en el mundo lleno de una sociedad. Reintroducir la hipótesis de una diferencia, la herejía de otras coherencias.

## Experiencia

“Contar las historias” de la locura supone por lo tanto un fuerte cuestionamiento al sujeto investigador y a su manera de concebir y de concebir(se) a sí mismo, sin embargo no es el único interrogante. Si queremos contar la historia de una experiencia subjetiva tan radical como parece serlo la psicosis, hay que formular una pregunta igualmente radical: ¿hay verdaderamente *experiencia* de la locura?

La experiencia —escribe Jean-François Lyotard— “necesita en primer lugar de un sujeto, la instancia de un yo, de alguien que habla en primera persona. Necesita de una composición temporal del tipo del libro XI de *Las confesiones* de san Agustín (una obra moderna si la hubiera) en la que la visión del pasado, del presente y del futuro es siempre tomada desde el punto de vista de una inaprensible conciencia presente” (Lyotard, 1998:85). Los contornos subjetivos y temporales de la locura presentan características ciertamente distintas del acto de experimentar, por lo menos tal y como lo acabamos de ver caracterizado. En uno de los expedientes del famoso Manicomio General de la Castañeda de la Ciudad de México leemos que la enferma:

[...] responde a todo lo que se le pregunta, pero de una manera vaga e imprecisa; su atención es normal, pero su asociación de ideas está profundamente atacada. Su memoria muy deficiente, y su orientación en completa bancarrota. No sabe dónde está a pesar de tener muchos años de internada; dice que nació en el año de 1996 y que por consiguiente

tiene 26 años y 90 de estar internada. Doctor Alvarado, junio de 1927 (Carvajal, 2001:51-52).

Los delirios y las alucinaciones están clasificados y son presentados siendo ajenos al sujeto que los presenta o que, en su defecto, los muestra. Se describen y se narran sin que haya la menor señal de que eso le incumba al que lo dice, ni al que lo recibe, como si no hicieran historia individual ni mucho menos se insertaran en la historia socialmente compartida. Efectivamente, a menudo se piensa que la locura no se halla al alcance de la razón porque le repugna de modo natural, o incluso que no debemos caer en la tentación –como ha dicho Roger Callois a propósito de los sueños– de creer que los delirios encierran más significado que los dibujos de las alas de las mariposas o que los aparentes perfiles de ciudades o jirones de nube que percibimos en un ágata.

“Experiencia” es, además, una de las categorías más problemáticas en la antropología contemporánea: problemas que se vinculan con el imperativo de reconocer las necesidades retóricas y analíticas a las que el concepto sirve. Algunos antropólogos hablan de experiencia porque les parece un concepto menos cargado teóricamente que “yo”, “mente” o “afecto” (Kleinman y Kleinman, 1991). Otros se apoyan en él para proveerse del “término perdido” a través del cual “la estructura se transforma en proceso y el sujeto vuelve a entrar en la historia” (Thompson, 1978:170). Hay antropólogos que se deciden por la experiencia porque les remite a algo más inmediato que “significado” o “discurso” (Desjarlais, 1992; Jackson, 1989); e incluso aquellos críticos con el término recurren a él, porque sin la experiencia “los análisis culturales parecen flotar algunas pulgadas por encima de su suelo humano” (Geertz, 1986:374; Scott, 1991). En la antropología, la ontología de la experiencia parece haber cedido el paso a la epistemología. Las aproximaciones al estudio de la experiencia generalmente dividen a los antropólogos en dos campos. Están aquellos que abogan por una antropología de la experiencia que investigue a través de la fenomenología los dominios que tienen que ver con la esfera de la intimidad, del sufrimiento, el gozo y las emociones, y que difícilmente pueden aprenderse a través del análisis sociocultural (Rosaldo, 1986). Y están quienes opinan que una antropología así,

estaría epistemológicamente infundada, basada en una idea equivocada de la transparencia y la inmediatez del conocimiento, y que la antropología debería atender más bien a preocupaciones de carácter social y político. Al escuchar las diversas posiciones, se tiene la sensación de que en lo que todos parecen coincidir, es en saber muy bien qué es la experiencia aunque rara vez se la defina y aunque, cuando se hace, se incorpore un “nosotros” genéricamente sospechoso.

El que la experiencia permanezca sin definir, o expresada en términos universales, lo que sugiere es, más bien, hasta qué punto se la toma como una constante invariable, fundamental y auténtica de la vida humana. La dificultad que entraña pensar en la experiencia como el dominio auténtico de la vida es, creo yo, perder de vista el cuestionamiento de la producción social de ese mismo dominio y de las prácticas que definen su uso. Así, si las connotaciones de primacía y autenticidad de la experiencia han otorgado cierta legitimidad a la tarea antropológica, también han limitado la investigación a descripciones incapaces de cuestionar, de manera crítica, cómo es que lo que llamamos experiencia, se constituye. Lo que me gustaría sugerir es que la experiencia a la que se refiere Lyotard no es ningún existencial universalmente dado, sino más bien una posibilidad histórica predicada sobre cierta manera de “ser en el mundo” que tal vez sus mismas vicisitudes etimológicas nos pueden hacer vislumbrar.

“Experiencia”, como “experimento” y “experto”, proviene del latín *exper/r*, un verbo compuesto formado por el prefijo “ex” y la base “per” que significa “probar”. La palabra castellana “experimentar” es la que preserva mejor este significado aunque signifique también “poner a prueba”. De aquí viene la idea de la experiencia como “observar fenómenos para obtener conocimiento de ellos”, que a su vez condujo al giro más subjetivo de experiencia como “condición de haber pasado, o sido afectado, por un evento particular” (Ayto, 1990). Las connotaciones subjetivas de la experiencia son una invención reciente. De manera paralela a la trayectoria del yo occidental, inicialmente marcada por la exterioridad y, posteriormente, por una progresiva interiorización vinculada con la reflexividad, la experiencia pasó de ser un vínculo externo por el cual uno obtenía conocimiento del mundo, a ser la conciencia subjetiva de dicho vínculo (Taylor, 1989). Hoy, una

persona “tiene”, “aprende de”, o “revela” una experiencia. Privacidad, individualidad, interioridad y reflexividad, son intrínsecas a la noción de experiencia; nadie puede experimentar mi dolor de muelas, aunque alguien pueda empatizar con mi sufrimiento. La experiencia equivale fácilmente a la vida interior, o a la conciencia, y es a menudo sinónimo de la subjetividad.

Esta noción de interioridad anima a algunos a tratar de desentrañar su esencia (Desjarlais, 1992) y lleva a otros a sugerir que “la experiencia en su núcleo es afectiva y sensual y que excede a su objetivación en las formas simbólicas” (Good, 1993:139). Este exceso de la experiencia apunta a otra característica distintiva: la experiencia posee profundidad hermenéutica. El sentido de profundidad, como el de interioridad, se vincula de nuevo a la genealogía occidental del yo y a las intuiciones del romanticismo y el idealismo. Tal y como Gadamer escribe sobre la filosofía de Dilthey y Husserl: “esencial a la experiencia (er/ebnis) es [...] algo inolvidable e irremplazable, algo cuyo significado no puede agotarse en la determinación conceptual” (Gadamer, 1975:67). La importancia de la experiencia es inagotable porque la experiencia, como un texto o una obra de arte, implica tal riqueza de significados, que no puede ser interpretada de manera concluyente (Ricoeur, 1970). Esta profundidad hermenéutica de la experiencia elude el análisis y resiste la simbolización, ha llevado a algunos antropólogos, como Clifford Geertz, a impulsar la idea de que a lo que se debe aspirar es a estudiar el perímetro de sus expresiones, relatos y formaciones sociales. Todo es cuestión, según Geertz, de “rascar la superficie” (1986:373). Ahora bien, hablar de “superficie” y de “profundidad” sugiere ya un juego de sombras entre interioridad y exterioridad. Para Geertz no podemos penetrar dentro de la experiencia, el ejemplo señalado de este dentro es el cuerpo en cuyo interior yace la suma de la experiencia (Geertz, 1986:54).

La suma, hay que decirlo, se percibe como coherente. A pesar de la riqueza y la contingencia con la que se suele caracterizar a la experiencia, la experiencia parece trabajar bajo el principio de la unidad. Se habla de su “totalidad concreta” (Oakshott, 1985); memorias, percepciones, sueños y sensaciones se transforman en ella en lo que James Joyce llamaría una totalidad epifánica. Esta llamada a la totalidad se vincula,

para ciertos autores, con el deseo modernista de desarrollar *un* concepto que pueda absorber las características *múltiples* de la agencia humana como el pensamiento, el sentimiento o la sensación. La experiencia se construye entonces con *algo más* que una sucesión transitoria y episódica de eventos. Su intransitividad radica en el hecho de que produce una impresión memorable y duradera en aquel que la atraviesa. Heidegger sugiere que: “pasar por una experiencia de algo, sea una cosa, una persona o un dios, significa que este algo nos sucede, nos golpea, viene a nosotros, nos abruma y nos transforma” (Heidegger, 1971:57). La experiencia es fundamentalmente transformadora; una experiencia genuina (*erfahrung*) –aclara Gadamer– “no deja intacto” (1975:100). Tener una experiencia o aprender de la experiencia es “recorrer un camino que lleva a un horizonte” (Heidegger, 1971:67) que se organiza a través de líneas espacio-temporales.

Efectivamente la experiencia, por definición, se recoge a través de los ritmos del tiempo porque tal y como señala Carr “nuestra experiencia se dirige, y se asume, en formas temporalmente desplegadas en las que el futuro, el presente y el pasado, se determinan mutuamente como partes de un todo” (1986:30-31). La narrativa ayuda a formar este sentido de integración temporal ya que la experiencia se acumula en el tiempo a través de historias construidas sobre la relación entre las formas de vida y los ordenamientos narrativos del tiempo. De Aristóteles a Heidegger, y de Heidegger a Ricoeur, la interpenetración de narrativa y experiencia se pone en evidencia en relación con la predominancia cada vez mayor de la literatura, y su papel educativo. Hoy tendemos a pensar que sólo podemos captar nuestras vidas a través de la narrativa aunque hay preguntas abiertas acerca de hasta qué punto este hecho ineludible se aplica fuera de las sociedades occidentalizadas modernas (Becker y Yengoyan, 1979). La experiencia en sí misma está sujeta a cuestionamientos similares. Tal y como la sexualidad como verdad definidora del sujeto, no es ninguna invariante universal, sino es el resultado de una economía de discursos que tuvieron lugar en Europa a partir del siglo XVII (Foucault, 1978); un conjunto de expresiones de la profundidad hermenéutica, la interioridad, la reflexividad; y de prácticas narrativas que despliegan la temporalidad y la coherencia, han creado en el mundo occidental un modo de ser en el mundo que

muchos llaman *experiencia*. Al adjudicar a la experiencia –vinculada a la interioridad, la profundidad hermenéutica, la unidad, o la fluidez narrativa– un significado específico y una realidad limitada, la tarea que me propongo es apuntar cómo los términos se desplazan y se desestabilizan antes de que reconozcamos efectivamente esos desplazamientos. Efectivamente, si reducimos demasiado rápidamente la experiencia a ese modelo familiar de trama que llamaremos de *Bildungsroman*, corremos el riesgo de no percatarnos de la posibilidad de alternativas que no son versiones degradadas ni empobrecidas de la norma dominante. Me interesa señalar cómo, o si es posible, que términos como “experiencia” y “psicótica” se articulen juntos, y cuáles son las condiciones que harían o no posible, dicha articulación. Si el error principal –como comenta Jerrold Siegel (2005:43) en torno al libro de Charles Taylor *Sources of the Self*– es pensar que como el individuo estabiliza la experiencia del yo sólo él tiene esta experiencia, y no los lenguajes y las instituciones en las que dicho individuo se halla inmerso; lo cierto es que una ciudad como la Ciudad de México –que en sus 1 500 km<sup>2</sup> produce alrededor de 35% del producto interno bruto nacional y alberga a una décima parte de la población mexicana que sumada a la que habita en la zona conurbada concentra una tercera parte de la población urbana del país (Lozano *et al.*, 1998:7)– obliga a prestar atención a la pluralidad de fuerzas tecnológicas, sensoriales y sociales que producen diversas maneras de sujeto dentro de una sociedad y abren de modo inusitado la posibilidad a deconstrucción de la experiencia –tal cual la hemos comprendido hasta ahora– aventurando así nuevos *locus* de indagación. Algo que tal vez no sea tan descabellado si pensamos que el desarrollo de la técnica y la ciencia, la masificación de la vida urbana, la pérdida de una dialéctica temporal que culmine en una significación retrospectiva, y el hecho de que estamos abrumados por múltiples sistemas de conocimiento que se ofrenden a “enseñarnos a experimentar”, pueden volver problemática la habilidad misma de experimentar o de pensar sobre la experiencia, por lo menos tal y como tradicionalmente la hemos descrito. En palabras de Giorgio Agamben:

En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable [...] pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia [...] El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos [...] sin que ninguno de éstos se haya convertido en experiencia. Esta incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable –como nunca antes– la existencia cotidiana, y no una supuesta o mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea con respecto a la del pasado (al contrario, quizás la existencia cotidiana no fue nunca más rica en acontecimientos significativos) (2003:7-10).

No obstante hemos de ser precavidos. Sobreenfatizar la globalización y la economía del conocimiento puede suponer apoyar nuevas formas de “totalitarismo científico” y sumarse a la expansión y legitimación del *ethos* occidental contemporáneo como un punto de ciego en nuestra participación en el proceso de globalización. El lamento por la pérdida de una experiencia genuina que atisbamos en Agamben, y antes en Raymond Williams o Theodor Adorno –quien siguiendo a Benjamin subraya la *Erfahrung* como opuesta a *Erlebnis*– no debe hacernos olvidar que se está trabajando con una concepción normativa de experiencia que contempla con nostalgia creciente el fin de una noción coherente basada en la continuidad temporal entre pasado, presente y futuro y en una continuidad narrativa que da sentido retrospectivamente, desde el punto de vista de una muerte culminadora y omniabarcante. Al subrayar la pluralidad de fuerzas que producen diferentes maneras de ser dentro de una sociedad, me interesa develar que, al existir, estas diferencias revelan la contingencia de las reglas sociales y culturales y retan la evidencia y legitimación de los códigos que articulan nuestra representación de nosotros mismos y de nuestras relaciones con los otros. Tal y como señala García Canclini con respecto a la Ciudad de México:

Todo el país está aquí. Las calles de la ciudad traen juntas a las lenguas mixtecas de Oaxaca, mazahuas de Hidalgo, nahuas de Guerrero, así como las de otros grupos étnicos, también el español que se habla

con acento centroamericano, chileno y argentino. Y por supuesto hay restaurantes con comida de los lugares de origen de todos estos migrantes; y artesanías, telenovelas, miniseries de declives de muchos países. Casi toda Latinoamérica y muchos otros lugares viven juntos aquí (1995:748).

Al nivel de lenguaje, por ejemplo, la intraducibilidad última de las distintas lenguas atrae nuestra atención hacia la “oscuridad” que constituye el lenguaje mismo e introduce una manera distinta de habitar y decodificar el lenguaje: los límites de la traducción hacen al lenguaje extraño a sí mismo. Homi Babha señala: “En el acto de traducir –un acto que, como hemos visto al inicio de estas páginas, realizamos continuamente en la antropología– el contenido ‘dado’ se transforma en ajeno y extraño; eso deja al lenguaje de la traducción *Aufgabe*, siempre confrontado con su doble, lo intraducible: ajeno y extraño” (1994:164). Como veremos en el acercamiento a la psicosis, la diferencia cultural se convertirá entonces menos en un problema de los otros que en una cuestión de la alteridad dentro de “la gente como uno” tomando el término prestado al mismo Babha. Efectivamente, la experiencia de la locura puede entonces implicar una articulación distinta de lo que solemos entender por experiencia. Una experiencia que separa sus enunciados del orden formal y objetivo de los enunciados sociales; del orden en el que el acto de enunciar se subordina al sistema de significación formal. La experiencia de la locura puede implicar una relación más directa entre el acto subjetivo de enunciación y el mensaje enunciado. Puede retar las asunciones de que toda experiencia es equivalente a la dialéctica narrativa de la *Bildung*. Puede privilegiar los momentos de intensidad que se rehúsen a la incorporación narrativa, y resistirse a su transformación en el orden controlado del sistema lingüístico. Puede constituir un texto que mine no sólo la sistemacidad del lenguaje sino también el centramiento de la subjetividad de aquellos que lo emplean instrumentalmente: “la relación con el loco –explica Manuel Conde Díaz– sea bajo la forma extrema del negativismo de un estupor catatónico o incluido en un delirio erotomaniaco no deja indiferente, convoca a una respuesta emocional [...] En las alucinaciones y los delirios vemos presentarse fantasmas que son colectivos” (1998:276). En *Camera lucida*, Roland Barthes se ocupa, a través

de la fotografía, de una de estas experiencias inciertas, y en concreto del tópico imposible de la pregunta por la muerte y de su lugar en la experiencia de la vida humana. La fotografía no está –nos dice– al servicio de la memoria o el duelo, sino más bien al servicio de la tentativa de avenirse a la muerte sin el consuelo de la imputación de un sentido. Barthes nos relata su encuentro con una fotografía de su madre, retratada cuando ella misma era una niña de cinco años: “la experimenté –escribe él entonces– tan fuerte como había sido ella entonces, como mi niña. Lo cual fue mi manera de resolver la muerte” (1980:72). La resolución fue posible porque Barthes que no tenía hijos y por lo tanto no podía participar en la gran narrativa de la procreación que supuestamente pacífica, y otorga sentido a la muerte individual en buena parte de nuestra cultura; había de alguna manera fantaseado que su madre era “su niña”. No obstante, cuando su madre –la niña de la fotografía– murió, Barthes se percató de que no tenía ninguna razón para “adaptarse al progreso de la superioridad de la fuerza de la vida [...] que de ahora en adelante no tengo sino que aguardar mi muerte absoluta y *sin dialéctica*” (1980:72). Lo que Barthes llamaba el *punctum*, ese detalle codificado que no obstante rehuye al unitarismo de la imagen pudo entonces subvertir la totalidad potencial en la especularidad, y desatar una cadena de desplazamientos metonímicos infinitos. A través de una práctica visual se eludía así el poder de la recuperación narrativa, porque la fotografía hacía confrontar que las narrativas totales nunca son posibles: “frente a la fotografía de mi madre de niña –recuerda Barthes– me digo a mí mismo: ella va a morir. Entonces me estremezco, como el paciente psicótico de Winnicott, *ante una catástrofe que ha ocurrido ya*. Ya sea que el sujeto esté o no muerto, toda fotografía es esta catástrofe” (1980:96). Como si pudiésemos aventurar que ciertas experiencias inciertas –por lo menos con respecto a lo que solemos asociar como experiencia– pueden “significar” no a través de la coherencia temporal de una narrativa sino a través de un *punctum* que nos impele a percatarnos de que somos también eso: las piedras del sinsentido que la ideología de la Vida se niega a reconocer.

## Psicosis

No obstante, y si la “experiencia” ha colocado al sujeto investigador en una pendiente resbaladiza, otro tanto puede decirse del término “psicosis” cuya indefinición terminológica queda patente en el principal instrumento de diagnóstico de la psiquiatría dominante, el *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders* o *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-IV). La psicosis (que incluye a la familia de la esquizofrenia, la paranoia, y la psicosis maniaco-depresiva) según el *Manual of Mental Disorders* implica el delirio, la alucinación – siempre y cuando el individuo no las reconozca como tales– y el discurso incoherente “que impide la comunicación efectiva”. Estos síntomas pueden ser acompañados por un comportamiento inmotivado, inusual o extraño, así como por la dificultad para interactuar socialmente y la incapacidad para llevar a cabo actividades de la vida diaria (DSM-IV, 1994:276). El *Manual* alerta sobre la necesidad de permanecer informado sobre el contexto cultural del paciente antes de efectuar algún tipo de diagnóstico. Por ejemplo, un individuo puede alegar que ve a un pariente muerto, ello sería considerado una alucinación si culturalmente tal alegato no está justificado. De ahí podríamos deducir que “ver parientes muertos”, *per se*, no es sinónimo de locura. La distinción psiquiátrica entre contenido y forma, una aproximación optimista al viejo binarismo naturaleza/cultura, quizá permanezca como guía heurística conveniente, pero tiene una historia intelectual curiosa, y hasta dudosa.

A la taxonomía del DSM-IV se incorporan además malestares como “Trastornos por aversión al sexo” (DSM-IV, 1994:511), el “Problema religioso o espiritual” (DSM-IV, 1994:700) o el *Conduct disorder* (traducido piadosamente en la edición española como “trastorno disocial”) que resulta incomprensible –a menos que haya acuerdo y de eso se trata precisamente– sobre lo que es (o debe ser) una conducta ordenada. Como señala Markus L.A. Heinimaa: “el diagnóstico de los síntomas psicóticos no apela a ninguna positividad sino a la incomprensibilidad e ininteligibilidad” (2000:41). Es este vínculo con la incomprensibilidad el que vincula a la psicosis con el concepto de locura que despliega las facetas múltiples y concretas de la terminología

psiquiátrica sin el control prescriptivo que impone el término psicosis” (Heinimaa, 2000:41). Desde el punto de vista psiquiátrico la tendencia ha sido, cada vez más, tratar de atacar la elusividad de una categoría que se percibe como conflictiva, a través de la búsqueda de un sustrato concreto: neurotransmisores, genes o disfunciones neurofisiológicas que señalan el movimiento de objetivación y medicalización de los síntomas. “En los hospitales –comenta Foucault– la farmacología ya ha transformado las salas de agitados en grandes acuarios tibios” (Foucault, 1979:339). En sí misma, la lógica del diagnóstico implica que –dentro de una variedad de síntomas– uno aísla y retiene aquellos que corresponden a unas coordenadas preexistentes y a un *savoir faire* específico, el del clínico (Lanteri-Laura, 1986).

Efectivamente, la psiquiatría clínica es fundamentalmente descriptiva. La palabra del paciente psicótico sólo tiene interés en tanto que signo de deterioro de la psique, si la psiquiatría del siglo XIX y mitad del XX se caracterizaba por aislar todavía las palabras de los pacientes buscando en ellas nuevos síntomas que permitieran la construcción del sistema de clasificaciones de la psicopatología general y la nosología psiquiátrica; en la actualidad el síntoma sólo interesa en tanto que remite a la clasificación. En su trabajo con los expedientes clínicos del Manicomio General de la Ciudad de México inaugurado en 1910 y clausurado en 1968, Alberto Carvajal, tras destacar el carácter social que cumplió el manicomio en el proceso de modernización del país en un proceso ambiguo que implicaba, simultáneamente, la negociación entre el “tratamiento”, “el refugio” y “el control de miembros indeseables” señala que:

El silencio (de los pacientes), el hecho de que no respondan, es posible colocarlo al mismo nivel del habla: cuando hablan nadie les escucha. Las *inco-herencias* no ocurren porque nadie les entienda, sino porque son sobreentendidos, hay un exceso de entendimiento, es eso lo que permite la clasificación, cuyas consecuencias, como apuntábamos, afectan al sujeto, en tanto aparece el pronóstico: vivir en el manicomio [...] hasta morir (Carvajal 2001:51).<sup>10</sup>

<sup>10</sup> El énfasis es del autor.

Desde su experiencia como psicólogo y psicoanalista en el hospital Fray Bernardino Álvarez de la Ciudad de México, Carvajal se cuestiona si ésta es la única opción “o bien en nuestros días, los constantes reingresos, problema fundamental de los hospitales psiquiátricos” (2001:53); y si no sería posible que los expedientes clínicos comenzasen a hacer algo que todavía no han hecho: “la discusión del lugar de la historia singular de cada loco en tanto tejido cuya urdimbre es profunda y radicalmente social” (2001:55).

Lo cierto es que, con pocas excepciones (Strauss, 1988:329), la psiquiatría occidental reconoce hoy, simultáneamente, al delirio como el síntoma principal de la psicosis mientras que, al mismo tiempo, lo reduce a un mero reflejo que carece de valor por sí mismo y que responde a mecanismos determinados por neurotransmisores, genes, o disfunciones neuropsicológicas de carácter cognitivo; así, la psiquiatría ha llegado a considerar al lenguaje del psicótico como un “acto de habla vacío”.<sup>11</sup> El reclamo de muchos pacientes de que la psicosis es una experiencia sin límites, algo que está más allá de lo que se puede nombrar o explicar, permanece sin ser escuchado y abre una brecha entre la elusividad e incertidumbre de la experiencia psicótica y el conocimiento científico —progresivamente objetivo y objetivante— con su promesa a favor de la certidumbre y a favor de la promesa de control. Lo que está en juego es la importancia relativa ya sea del orden “natural” (léase biológico) o del orden “social”, como criterios de verdad y legitimidad en las sociedades occidentalizadas.

Françoise Heritier ha señalado al respecto la relevancia dada en el Occidente contemporáneo a la verdad biológica para delinear patrones de descendencia (2002). Serge Leclaire (1998), por su parte, ha enfatizado que todo orden supone una organización simbólica —un sistema de leyes— y que la oposición entre orden “social” y “orden natural” no es sino una oposición entre dos órdenes que son, ambos, simbólicos. La organización simbólica del orden “natural” que rige la

<sup>11</sup> Es decir, cuyo contenido es de características estereotipadas sin que exprese ningún rasgo ni de la personalidad del sujeto ni de localización cerebral (cfr. Berrios y Fuentenebro, 1996:196).

investigación científica, se dirige al descubrimiento y explicación del orden de las cosas y conduce a favorecer el criterio de utilidad y de *praxis*. La tecnología y sus prácticas relacionadas crean así un efecto de verdad en el sentido fuerte del término, una verdad que lidia con las cosas descartando “la verdad” del sujeto. La organización simbólica del “orden social” que regula los aspectos de la *praxis* social considera la importancia determinante del orden simbólico en la construcción de nuestras relaciones. Su sustancia es simbólica y su realidad depende de las representaciones que la sociedad construye. La decadencia y falta de credibilidad de los sistemas de creencias vuelve cada vez más problemático el hecho de legitimar y fundamentar un orden “social”, e implica un acercamiento al “orden natural” (olvidándose su carácter simbólico). Para el orden “natural” –efectivamente– la patología, en el sentido biológico, debe ser localizada como un patrón que existe como “anomalía”, con independencia de nuestro conocimiento o no de ella. Está “ahí” y se manifiesta a través de “la enfermedad”, a través de nuestro cuerpo, valores, expectativas y posibilidades de acción; pero siendo directamente observable a partir de los procedimientos de la ciencia natural. Una podría pensar no obstante que la materia no es algo que está ahí, ni siquiera una superficie, sino que es “el proceso de materialización que se estabiliza con el tiempo para producir el efecto de vinculación, fijeza y superficie que llamamos materia” (Butler, 1993:9) es decir, que no es sino el poder en su efecto formativo o constitutivo (Butler, 1993:34-35). Ahora bien, sea como sea, y tal y como señala Ronald Littlewood: “la psiquiatría es marginada con respecto a otras áreas de la medicina porque no logra su cometido, “está marcada por una ausencia; la ausencia de una correspondencia de uno a uno entre la experiencia subjetiva de la enfermedad y la enfermedad tal y como es clasificada por el conocimiento médico” (2002:30). La antropología tradicional no suele estar sin embargo mejor equipada que otras disciplinas para lidiar con los aspectos de experiencias que van más allá de palabras, representaciones y símbolos. De hecho, al hacer lo contrario que la psiquiatría y buscar posicionar los elementos culturales dentro de una red integrada de significado, la antropología interpretativa también lleva a cabo una labor de “fijación”. Desde esta perspectiva algunos autores, sin embargo, han descrito códigos

culturales divergentes, valorados de manera diferente, y que coexisten en una tensión paradójica. Prestar atención a lo resbaladizo del término “psicosis” implicaría, desde esta perspectiva de la divergencia, percatarse de qué manera, a partir de su empleo discursivo, el término organiza las representaciones realizando una operación de dimensiones múltiples. Así:

1. La psicosis, al nombrarla, crea una identidad social general y englobante que reagrupa categorías de personas muy diferentes entre sí. Como señala D. Bannister: “Diagnosticamos esquizofrenia en una persona porque manifiesta las características A y B, y la diagnosticamos en otra persona porque manifiesta las características C, D y E. Ahora las dos personas están agrupadas firmemente en la misma categoría, aunque no comparten ninguna característica concreta [...] Desde el punto de vista de la lógica, las categorías disyuntivas son demasiado primitivas para tener utilidad científica” (1968:181-182).
2. La psicosis asigna una causa (o un tipo de causa) unívoca al conjunto de esas situaciones sin embargo diversas. Es interesante observar que los intentos de definir precisamente los modos operatorios, los mecanismos del orden causal de la psicosis son una suerte de callejón sin salida. ¿Cómo actúa la psicosis para producirse a sí misma? Generalmente no lo sabemos, y la forma misma de la cuestión permite apreciar la molesta circularidad lógica que se halla en la base: al ser a la vez causa, efecto y mecanismo de producción de sí misma, la psicosis lleva en sí una triple tautología estructural. Sólo remite a sí misma. Es *causa sui*. Su valor heurístico es entonces ciertamente discutible. ¿Significa eso que los mecanismos de la psicosis se limitan a los obstáculos culturales/sociales/administrativos y/o económicos? *Con toda seguridad, no, ¿pero entonces qué?*
3. Vehicula la negación de toda transgresión ligada a esos estados diversos puesto que los sujetos psicóticos –por definición– no podrían serlo voluntariamente. Y sin embargo la psicosis es a veces “la solución trágica y mortífera, solución de última oportunidad, por la cual los sujetos intentan ponerse a distancia de lo peor que sienten borbotear en ellos” (Declerck, 2006:226).

4. En eso, asigna a las personas afectadas un estatus pasivo de víctimas inocentes. Las víctimas quedan absueltas de sí mismas. Esta identidad de víctima, aunque absuelve de toda falta, lleva consigo la cuestión de la pasividad, de la debilidad y de la humillación. Se pone en marcha entonces toda una casuística del respeto, de la autonomía, del restablecimiento de libertad de los sujetos que se suele traducir en los hechos por una ceguera frente a sus necesidades regresivas, y por una sordera a los clamores de sus sufrimientos específicos. Maud Mannoni advierte: “la etiqueta de loco con la que el niño psicótico se sabe disfrazado, le roba su identidad y le otorga cierto tipo de irresponsabilidad a su gesto y a su palabra. Como loco se sabe perdonado, pero también excluido y remitido a la más total de las soledades. La respuesta psicótica la ha elaborado con otro; después encontrará en el ambiente una especie de aprobación en cuanto a la gravedad de su estado, más tarde se ajustará al personaje en el que ha elegido alinearse” (1976:122).
5. Ello contribuye a hacer aún más ambivalente la ambivalencia de lo vivido. De la misma manera se ven negados los beneficios secundarios y/o los arreglos de estos estados dolorosos. El discurso de la psicosis vehicula una teoría *única* del síntoma y del sufrimiento. Como señala John Forbes Nash, él mismo psicótico y premio Nóbel de Economía: “La idea de que los enfermos mentales sufren mucho no es tan sencilla. Hay muchas maneras de sufrir. La locura es también una forma de huir” (Álvarez, 2008:19); y Patrick Declerck añade: “El sufrimiento profundamente inmanente al psiquismo del sujeto, un sufrimiento de siempre, que ocuparía toda la escena, ya no sería perceptible para él [...] Hay que plantear la hipótesis de ciertos casos de un sufrimiento de fondo que [...] se ha convertido en el sujeto mismo y constituye su firma psíquica” (Declerck, 2006:221).
6. Si el sufrimiento es entonces considerado como íntimamente ligado al apartamiento de la sociedad, la felicidad, por su parte, se encuentra a la vez implícitamente ligada a la inclusión y al funcionamiento social normal. El discurso de la psicosis vehicula así implícitamente una teoría normalizante de la felicidad social que legitima el orden establecido. Aun cuando –tal y como señala Marcelo Percia– “las

psicosis ponen a la vista el problema del estado como fantasma deficiente de la sociedad. Como incapacidad colectiva de construir una realidad habitable para todos. Como símbolo que no detiene la arrasadora ruina de lo real” (2004:11).

Las teorías, lo hemos visto, portan las marcas de sus condiciones de producción, a la vez que remiten a horizontes políticos específicos tanto en los debates que abren como en las propuestas de acción política que abierta o tácitamente formulan. La ansiedad del conocimiento —una vez que abandona la pretensión de positividad— es el vacío creado para una autoridad estable. Ante el vacío, podemos volver a una autoridad de la experiencia como garante del conocimiento sin percatarnos de que la “experiencia” se abre al flujo de los juegos de lenguajes wittgensteinianos y a la voluntad de poder. No sólo los otros, el antropólogo está siempre en un contexto que nunca puede llegar a iluminar plenamente. No se trata de crear una posición de verdad desde afuera —el sueño totalitario— pero sí se trata de percatarse de que no se pueden construir imperios teóricos, reinos, dominios o chozas, sin una articulación honesta de los valores por los que implícitamente apostamos, y sin un reconocimiento de a quienes beneficiamos con nuestras apuestas. Acercarse a las formas en que la cultura —y las aproximaciones antropológicas a la cultura— permiten o no “experiencias-límite” que cuestionan la noción habitual de “experiencia”, y que apuntan a su Otro, es decir, a lo que escapa a la coherencia y la significación, pone en juego aquí, en definitiva la cuestión de la articulación cultural de lo inteligible. ¿Qué hace la cultura —podemos preguntarnos entonces— con esa operación de dimensiones múltiples que llamamos psicosis?, ¿qué hace la cultura con aquellos que están al límite de la transmisión?

## Subjetividad

Los locos son a menudo exiliados que perturban nuestra mirada y suscitan nuestros fantasmas. Si no hay varias maneras de tener experiencia, sino *maneras de experiencia*; del mismo modo podríamos señalar que no hay varias maneras de ser sujeto sino *maneras de sujeto*; el

pensamiento, la volición, la cognición y la capacidad de determinarse son funciones que habrá que definir de acuerdo con comportamientos concretos, entre éstos la locura, y no a partir de nociones establecidas con anterioridad; pues respecto a los fenómenos (elementales) de la psicosis, no es posible operar una deducción ideica, a saber, lo que es comprensible para todo el mundo. “Hay inteligencia intuitiva que no puede ser transmitida a través del discurso –le comentaba a Jacques Lacan un paciente psicótico– mi problema es que tengo una gran dificultad en logificar [...] no sé si eso es una palabra en francés o me la acabo de inventar” (Lacan 1980:27). En esta frase nos enfrentamos con la tentativa del paciente por crear él mismo *su* significado en un mundo clínico acostumbrado a ser él quien lo asigna (Corin, 1998; Corin, Thara, Padmavati, 2003). Se trata de establecer, para quien escucha, una posición sin saber previo que haga pantalla; principio que se opone al saber arrogante que responde al *furor curandi*, cuya finalidad de adaptación al orden generalizado se acata por lo que aparece como ausencia de vínculo social; o a la identificación imaginaria, descabellada utopía de la antipsiquiatría, a fin de que el psicótico entre en un discurso que lo libere de esta exclusión. Modos ambos de respuesta ante la angustia que produce lo imposible de soportar, y que el enfermo viabiliza con su cuerpo y su lenguaje; desencadenando, ya no de su parte sino del que escucha, lo que Jacques Alain Miller (1989) llama “toda una locura de la comprensión o de la comunicación [...] imposible por definición”. En el trabajo de campo de tres años con personas diagnosticadas de esquizofrenia, las preguntas que me he planteado y que me siguen acechando son: ¿cómo los pacientes psicóticos llegan a tener densidad humana?, ¿como nos hacen ver lo que permite a un sujeto darse una consistencia de cuerpo y de lenguaje?, ¿cómo algo de su historia individual, de sus desfallecimientos, se apoya en la historia colectiva?

La performatividad es desde aquí una noción clave, sobre todo si la comprendemos como una práctica citacional lingüística y corporal a través de la cual los sujetos se constituyen. No sólo las palabras o los actos, sino los gestos y los deseos, son performativos. El sujeto –añadiría aún– no sólo se constituye a partir de la citación lingüística de normas, sino mediante sus encuentros con otros cuerpos en el mundo, y a partir de

prácticas y citaciones corporales que incluyen actos rituales, y prácticas como las analizadas por Marcel Mauss, Pierre Bourdieu o Talal Asad, que incluyen modos de caminar, sentarse y pararse; modos de comer y de dormir; de dar a luz, amamantar o curar. Lo que me interesa subrayar es que todos estos encuentros, en tanto constitutivos de la subjetividad, comparten ciertas características estructurales de significación sin que ésta sea únicamente lingüística. Las brechas y las fisuras del proceso de citación —es decir la manera en que la repetición repite y difiere lo mismo— signa la multiplicidad de los lugares en la que la contestación de las normas regulativas ocurre. Cuando, por ejemplo, repetimos: “yo soy yo” se nos escapa que entre el primer “yo” y el segundo se instala ya una diferencia (un diferimiento, un corrimiento). Ha transcurrido tiempo y ese tiempo, aunque sea ínfimo, implica que la identidad es imposible. Porque siempre hay una suerte de desplazamiento involuntario entre la primera mención y la siguiente. Pero, a pesar de ello, constantemente lo reafirmamos modificando, asertando. La repetición no implica la identidad, sino la novedad. Y es la novedad lo que excluimos de nosotros mismos cuando aseveramos la identidad. No debemos, pues, pensar la identidad como algo monolítico e inamovible, sino como algo mucho más maleable, moldeable, flexible que aserta, incorpora y expulsa aspectos de sí en función de unos ideales. Es así como entiendo por ejemplo la afirmación de Judith Butler de que: “no hay referencia a un cuerpo puro que no sea ya una formación de ese cuerpo” y de que “en términos filosóficos, el constatativo es siempre en algún punto performativo” (Butler, 1993:10-11). Las implicaciones, intercambios y transliteraciones de este proceso de subjetivación al que acabo de hacer referencia se despliegan —de manera heurística— en cuatro registros, que no obstante no hemos de comprender como compartimentos estancos sino por el contrario, fluidos:

1. *El sujeto político de la solidaridad pública o del sentimiento moral*: que podemos comprender como la conciencia colectiva de Durkheim, la dominación legítima de Weber, el orden hegemónico de Gramsci, o simple y llanamente la posición subjetiva del *ciudadano* contemporáneo.

2. *El sujeto psicológico*: que podemos comprender como la percepción de sí y de los otros que tiene el sujeto, como la forma que tienen las familias, por ejemplo, de percibir a sus vecinos a través de condiciones de inseguridad, violencia, o bienestar. O como la forma en la que nosotros mismos nos percibimos como sujetos continuos, coherentes y sólidos; o por el contrario como sujetos suturados, fragmentados o desvinculados.
3. *El sujeto lingüístico*: señalado por la brecha entre la función gramatical y la enunciativa; es decir, por la brecha entre el sujeto de la enunciación (el yo que habla), el sujeto gramatical del enunciado, y el cuerpo físico del hablante. Una brecha señalada por la que hay entre el sujeto (que es sujeto en virtud de su sujeción a un orden lingüístico-simbólico determinado, el *Uber-Ich* o superego de Freud); el orden imaginario-enunciativo del ego (el *das Ich* de Freud) y el orden de lo real, con su sustrato material y su orden independiente de memoria y respuesta.
4. *El sujeto biológico*: el organismo corporal, carnal, nervioso, muscular e inmunológico, con sus reflejos, respuestas, reacciones en cadena, parásitos, simbiosis; sentidos desplegados cuando el cuerpo se percibe a sí mismo y se convierte en lo que Merleau-Ponty denomina *la carne reversible del mundo*; prácticas corporales disciplinarias, heridas; memoria y mutación genética, celular y muscular; la “orquestración” de Lyotard, la “semiótica de las intensidades” “que siempre incorpora una amnesia” (Lyotard, 1994:73).

A partir de estos cuatro registros que podrían ser observados en la interacción, en el uso de fuentes de carácter cuantitativo y cualitativo, las preguntas siguen atravesando la escritura: ¿cómo se constituye la subjetividad del psicótico?, ¿a través de sus identificaciones viscerales?, ¿a través de los comentarios de los otros que “supuestamente saben?”, ¿en la lógica de sus enunciados?, ¿en la lógica de sus prácticas?, ¿en la lógica de la cultura? Tal vez como escribe Byron Good, la psicosis se articula en “lo que se calla, lo que no se puede decir, lo que se reprime en un lenguaje de jerarquía y respeto, de disciplina, orden y consenso [...] en un terror, una ansiedad modesta que se suscita en la conciencia de que debe haber un secreto” (Good, 2007:268). El *secreto* es una

obsesión frecuente en la locura. Los pacientes que acudían a mis talleres hablan de la violencia de las instituciones que guardan el *secreto*; de la violencia de la familia que guarda el *secreto* y se guarda del *secreto*; del sujeto mismo que se hace violencia en la guarda de un *secreto*.

A través de estos cuatro registros: lingüístico, biológico, personal y sociopolítico, que no hay que comprender jerárquicamente, sino de manera “rapsódica” sin dejarse deducir de un mismo principio, me interesa señalar que el sujeto no preexiste al proceso que lo produce. Ni si quiera lo “biológico” es algo dado naturalmente que recibiría pasivamente su forma de los otros registros de constitución del sujeto porque, lejos de ser simplemente determinable, procede en sí mismo de una determinación cuyo estilo y aspecto son decisivos para el conjunto del proceso. Si tal y como señala Ellen Corin: la psicosis “sostiene una relación ambigua con la cultura. Por un lado es un cuerpo extraño dentro de ella que suscita reacciones que van del temor al rechazo y la fascinación, y que actúan como anticuerpos que pretenden eliminar elementos nocivos y extraños. Por otro lado, las investigaciones sugieren que la psicosis es permeada y modificada por la cultura” (2007:276), considero que la antropología debe hacer justicia a esta dimensión doble de la locura. Contemplar cómo se articula la experiencia subjetiva de la psicosis implica, entonces, a partir de nuestros cuatro registros, considerar los discursos de pacientes y entorno, los complejos familiares, los sistemas de poder y las estructuras institucionales, los modos de interpretación cultural, las traducciones médicas, y las respuestas afectivas y emocionales. Se trata de explorar cómo los pacientes toman y desplazan significantes culturales para articular y tamizar un sentido elusivo de sí y del mundo; cómo el entorno y la cultura permiten, o no, experiencias que escapan al significado y la coherencia; cómo se suscitan los conflictos que se atisban en las distintas maneras de subjetividad más “modernas” o quizá “tradicionales”; y atisbar cómo se entrama la experiencia psicótica en una ciudad como la nuestra, atravesada por el conflicto y la violencia, por los fantasmas de una historia poscolonial que continúa al acecho; y por la expansión de la medicalización y farmacologización de la psiquiatría. Y no obstante, como Istvan Hollos, viejo psiquiatra y psicoanalista húngaro de los primeros tiempos, sabemos que, pese a nuestros obcecados intentos, la historia sigue sin

ser segura. Hollos se paseaba una noche en el sanatorio psiquiátrico que dirigía:

Mientras voy caminando todo soñoliento entre las hileras de las camas percibo la respiración laboriosa de una ciudad en ruinas, reprimida hasta ahora. Estoy velando sobre esplendores destruidos [...] ¿Qué hay que hacer con toda esta gente que ha venido a tumbarse aquí por una razón desconocida? ¿Qué hay que hacer con quienes bailan allí, más allá de las montañas? (1986:55).

La pregunta de Hollos sin embargo se dirige una vez más al antropólogo mismo. Este interrogante tiene que ver con cómo contamos lo que contamos y cómo eso que contamos nos hace cuestionarnos acerca de nuestros supuestos en torno a la experiencia, al sujeto y a la psicosis. La proliferación de los discursos antropológicos—las historias disciplinares que contamos— sólo es posible en su fracaso para sustituir la voz ausente que no se deja conducir dócilmente al lugar asignado en el texto. Si queremos contar la historia de una experiencia subjetiva tan radical como parece serlo la psicosis, hay que formular una pregunta igualmente radical: ¿hay verdaderamente *experiencia* de la locura?, y ¿qué es realmente una experiencia?, ¿qué es, estrictamente hablando, lo subjetivo? Contar las historias de la locura supone por lo tanto un fuerte cuestionamiento al sujeto investigador y a su manera de concebir y de concebir(se) a sí mismo. Hay un potencial heurístico en la locura. Un potencial heurístico que, en este caso, habría que tomar en serio.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- (1999). *Homo sacer: el poder y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos.
- (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agostoni, C. (coord.) (2008). *Curar, sanar y educar. Enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Álvarez, J.M. (2008). *La invención de las enfermedades mentales*. Madrid: Gredos.
- Allouch, J. (2004). *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. México: Epee.
- Ansermet, F. y Pierre Magistretti (2006). *A cada cual su cerebro*. Buenos Aires: Katz.
- Aries, Ph. (1999). *El hombre ante la muerte*. Barcelona: Taurus.
- Armus, D. (comp.) (2002). *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna*. Argentina: Editorial Norma.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ayto, J. (1990). *Bloomsbury Dictionary of Word Origins*. Londres: Bloomsbury.
- Babha, Hommi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bannister, D. (1968). "The Logical Requirements of Research into Schizophrenia", *British Journal of Psychiatry*, núm. 114, pp. 181-188.
- Barthes, R. (1980). *La chambre claire: Note sur la photographie*. París: Gallimard.
- Bartra, R. (2001). *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama.
- (2004). *Trasgresión y melancolía en el México colonial*. México: UNAM.
- (2004). "Doce historias de melancolía en la Nueva España", *Frenia. Revista de historia de la psiquiatría*, vol. 4, núm. 4, pp. 31-52.
- (2005). *La jaula de la melancolía*. México: Debolsillo.
- Bataille, G. (2007). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Becker, A.L. y A.A. Yengoyan (1979). *The Imagination of Reality*. Nueva Jersey: Norword.
- Berrios, G. y F. Fuentenebro (1996). *Delirio*. Madrid: Trotta.
- Biehl, J. (2005). *Vita. Life in a Zone of Social Abandonment*. University of California Press, Berkeley.
- Biehl J., Byron Good y Arthur Kleinman (2007). "Madness and Social Suffering", en Biehl Joao, Byron Good y Arthur Kleinman (eds.), *Subjectivity*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.
- Binswanger, L. (1967). *Tre forme di esistenza mancata*. Milán: Il Saggiatore.
- Bodei, Remo (2000). *Lógicas del delirio*. Madrid: Cátedra.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter*. Nueva York: Routledge.
- (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Valencia: Cátedra.
- Carr, D. (1986). *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana University Press.

- Carvajal, A. (2001). "Mujeres sin historia: del Hospital de la canoa al Manicomio de la Castañeda", *Secuencia*, núm. 51, "Para una historia de la psiquiatría en México", pp. 31-57.
- Clément, C, y Helène Cixous (1986). *La jeune née*. París: Union Générale d'Éditions.
- Clément, C. (2005). *El viaje de Teo*. Madrid: Siruela.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Colina, F. (1996). *Escritos psicóticos*. Madrid: Dor.
- Conde Díaz, M. (2004). *Psicoanálisis, medicina y salud mental*. Madrid: Síntesis.
- Corin, E., Rangaswami Thara y Ramachandran Padmavati (2003). "Living through a Staggering World. The Play of signifiers in Early Psychosis in South India", en J. Jenkins y R. Barrett (eds.), *Schizophrenia, Culture and Subjectivity: The Edge of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2007). "The Other of Culture in Psychosis", en Biehl Joao, Byron Good y Arthur Kleinman (eds.), *Subjectivity*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.
- Crapanzano, V. (1973). *The Hamadsha: A study in Moroccan Etnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- (1980). *Tuhami: A Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1992). *Hermes Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2004). *Imaginative Horizons*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Certeau, M. (1990). *La possession de Loudun*. París: Gallimard.
- (1993). *La escritura de la historia*. México: UIA.
- (1999). *La invención de lo cotidiano II*. México: UIA.
- (2000). *La invención de lo cotidiano I*. México: UIA.
- (2000). *Heterologies: Discourses on the Other*. Minneapolis: The University of Minnesota.
- Declerck, P. (2006). *Náufragos*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Deleuze, G. (1971). *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral.
- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (2005). *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores.
- y Ferraris Mauricio (2001). *A Taste for the Secret*. Oxford: Polity Press.
- American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC.: American Psychiatric Association.

- Desjarlais, Robert (1992). *Body and Emotion: the Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Devereux, G. (1972). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral.
- Di Nola, A. (2006). *La negra señora: antropología de la muerte y el luto*. Barcelona: Belacqua.
- (2007). *La muerte derrotada: Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belacqua.
- Dongen, van Els (2002). *Walking Stories. An Oddnography of Mad's People's Work with Culture*. Ámsterdam: Rozenberg.
- Durkheim, É. (2004). *El suicidio*. Buenos Aires: Losada.
- Estroff, S. (1985). *Making It Crazy: An Ethnography of Psychiatric Clients in an American Community*. Berkeley: University of California Press.
- Fabian, Johannes (2000). *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central África*. Berkeley: University of California Press.
- Fanon, F. (2002). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fink, B. (2007). *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1978). *Historia de la sexualidad I*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- (1998). *Historia de la locura en la época clásica*, vols. I y II. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1992). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- (1983). *Yo Pierre Riviere, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano*. Barcelona: Tusquets.
- (1992-1994). *Dits et écrits I-IV*. París: Gallimard,
- (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- (1995). *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.
- (2005). *El poder psiquiátrico*. Madrid: Akal.
- (2008). *Seguridad, territorio y población*. Madrid: Akal.
- Freud, S. (2006). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fuente de la, J.R. (1998). *Salud mental en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, G.H. (1975). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- García Canclini, N. (1995). "Mexico: Cultural Globalization in a Disintegrating City", *American Ethnologist*, núm. 4, pp. 743-755.
- (2007). *Imaginarios urbanos*. Buenos Aires: UBA.

- Geertz, Clifford (1986). "Making Experience, Authoring Selves", en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Good, B. (1993). *Medicine, Rationality and Experience*. Cambridge: Cambridge University of Press.
- (2007). "The Subject of Mental Illness: Psychosis, Mad Violence and Subjectivity in Indonesia", en Biehl Joao, Byron Good y Arthur Kleinman (eds.), *Subjectivity*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.
- Heidegger, M. (1971). *Camino al habla*. Madrid: Alianza.
- (1994). "Construir, pensar, habitar", en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- (2002). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heinimaa, M.L. (2000). "On the Grammar of Psychosis", *Medicine, Health Care and Philosophy*, núm. 3, pp. 39-46.
- Heritier, F. (2002). *Masculinofemenino*. Barcelona: Ariel.
- Hertz, R. (2002). *La muerte y la mano derecha*. México: Conaculta.
- Hollos, I. (1986). *Mes adieux à la maison jaune*. París: Éditions du Coq-Héron.
- Jackson, M. (1989). *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kleinman Arthur y Joan Kleinman (1991). "Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience", *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 15, pp. 275-301.
- Kristeva, J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur*. París: Le Seuil.
- Lacan, J. (1962). *Seminario 10*. "La angustia" (1962-1963), clase 6 del 19 de diciembre de 1962. Buenos Aires: Paidós.
- (1966). *Propos sur la causalité psychique, Écrits I*. París: Éditions Seuil.
- (1966). "De nos antécédents", en *Écrits*. París: Seuil.
- (1967). *Seminario 14*, "La lógica del fantasma" (1966-1967), especialmente las clases 10 y 11, del 15 y el 22 de febrero de 1967. Buenos Aires: Paidós.
- (1975). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. París: Seuil.
- (1984). *Seminario 3*, "La psicosis", 1955-1956. Buenos Aires: Paidós.
- (1980). "A Lacanian psychosis: An Interview by Jacques Lacan", en Stuart Schneiderman (ed.), *Returning to Freud*. New Haven: Yale University Press.
- Lanteri-Laura, G. (1986). "Sémiologie et critique de la connaissance", *L'Évolution Psychiatrique*, núm. 4, pp. 825-833.

- Leclair, S. (1998). *Écrits pour la psychoanalyse 1. Demeures de l'ailleurs*. París: Le Seuil/Éditions Arcanes.
- Leenhardt, M. (2004). *Do kamo. Persona y mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. París: Plon.
- (1998). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Levin, D. (1987). *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depresión*. Nueva York: New York University Press.
- Lewis, I.M. (2003). *Ecstatic Religion: A Study in Shamanism and Spirit Possession*. Londres: Routledge.
- Littlewood, R. (2002). *Pathologies of the West: An Anthropology of Mental Illness in Europe and America*. Nueva York: Cornell University Press.
- Lomnitz, C. (2006). *La idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Loraux, N. (1998). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz.
- Lozano et al. (1998). *Análisis de la magnitud y costos de la violencia en la ciudad de México*. México: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Liotard, J.F. (1994). *Des dispositifs pulsionnels*. París, Galilée.
- y Jacques Monory (1998). *The assassination of Experience by Painting-Monory*. Londres: Black Dog Publishers.
- Malabou, C. (2006). *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. París: Vrin.
- (2007). *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Madrid: Arena.
- Mancilla, M.L. (2001). *La locura de la mujer durante el porfiriato*. México: Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- Mannoni, M. (1976). *La locura como destino personal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mauss, M. (1973). *Oeuvres*. París: Minuit.
- Morales, F.J. (2008). “La apoteosis de la medicina del alma. Establecimiento, discurso y praxis del tratamiento moral de la enajenación mental en la ciudad de México, 1830-1910”, tesis de licenciatura en historia. México: UNAM.
- Oakshott, Michael (1985). *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's hair*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1990). *The Work of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Ortigués, M.C. *et al.* (s/f). “Psychologie clinique et ethnologie”, *Bulletin de Psychologie*, núm. 21:15-19, pp. 950-958.
- Percia, M. (2004). *Deliberar las psicosis*. Buenos Aires: Lugar.
- Porter, R. (2003). *Breve historia de la locura*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Postel, J. y Claude Quétel (2000). *Nueva historia de la psiquiatría*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Radden, J. (1987). “Melancholy and melancholia”, en David Levin, *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depresión*. Nueva York: New York University Press.
- Read John, Loren R. Mosher y Richard. P. Bentall (2006). *Modelos de locura. Aproximaciones psicológicas, sociales y biológicas a la esquizofrenia*. Barcelona: Herder.
- Recalcati, M. (2003). *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Madrid: Síntesis.
- Ricœur, P. (1970). *Freud and Philosophy*. Yale University Press.
- Ríos, A. (2007). “La locura durante la Revolución Mexicana. Los primeros años del Manicomio La Castañeda, 1910-1920”, tesis doctoral en historia. México: El Colegio de México.
- Rosaldo, Renato (1986). “Ilongot Hunting as Story and Experience”, en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Said, Edward (1978). “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions”, *Critical Inquiry*, 4:701.
- Sacristán, C. (1994). *Locura y disidencia en el México Ilustrado*. México: El Colegio de Michoacán/Instituto Mora.
- (1992). *Locura e Inquisición en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de Michoacán.
- (2005). “Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la hagiografía a la historia posmoderna”, *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, núm. 1, pp. 9-34.
- Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático: una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Scheper-Hughes, N. (2001). *Saints, Scholars and Schizophrenics*. Berkeley: University of California Press.
- Sass, L. (1998). *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Scott, Joan (1991). “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry*, núm. 17, pp. 773-795.

- Seigel, J. (2005). *The idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Alfaguara.
- Strauss, J.S. (1988). “Delusional Processes: An Interactive Developmental Perspectiva”, en Thomas F. Oltmanns y Brendan A. Maher (eds.), *Delusion Beliefs*, Nueva York: Wiley and Sons.
- Spivak, G. (1990). *The Post-colonial Critic*. Nueva York: Routledge.
- Taussig, M. (1991). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1999). *Defacement: Public Secrecy and the labor of the Negative*. Stanford University Press.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thomas, V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, E.P. (1978). “The Poverty of Theory or an Orrery of Errors”, en *The Poverty of Theory and Other Essays*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Yébenes, Zenia (2014). *Los espíritus y sus mundos: locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*. México: Gedisa/UAM.

# La experiencia traumática y su transformación en memoria narrativa

Los usos de la memoria en la Sierra de Juárez, Oaxaca

*Guillermo César Vadillo Abarca\**

## *Resumen*

El papel de la memoria en los pueblos indígenas ocupa un lugar importante ya que a través de ella se transmiten sus tradiciones y la forma particular de entender el mundo. La tradición oral ha funcionado como ese vehículo transmisor de la cultura a lo largo de varios siglos, para transferir saberes y experiencias. La radio ciudadana Bë'ë Xidza (aire zapoteco) se presenta aquí como un garante de la memoria colectiva, que permite a las comunidades comunicarse en su propia lengua pero sin olvidar el castellano, sin embargo, un acontecimiento traumático para una comunidad puede interferir en la construcción narrativa de un testimonio, ya sea desde la imposibilidad de narrar la experiencia particular como sujeto o el establecimiento de un pacto colectivo de silencio en torno a una experiencia traumática, que silencia a una comunidad. El propósito de este artículo es el de compartir las reflexiones en torno a la experiencia durante una investigación realizada en un contexto de tensión y violencia de grupos de poder contra una comunidad zapoteca de la Sierra de Juárez, Oaxaca.

*Palabras clave:* memoria traumática, testimonio, tradición oral, pacto colectivo, silenciamiento.

## *Abstract*

The indigenous people's memory plays an important role because it transmits their traditions and particular way of understanding the world. The oral

\* Doctorado en ciencias sociales, UAM-Xochimilco [ens1956@yahoo.com].

tradition has served as the vehicle for transmitting culture over several centuries, by transferring knowledge and experiences. The town radio station, Bě'ë Xidza (aire zapoteco) is presented as the guaranty of the collective memory which allows the community to communicate in their own language without forgetting Spanish. However, a traumatic event for a community can interfere with the narrative construction of a testimony, either from the impossibility of narrating a particular experience as a subject or by the establishment of a collective pact of silence that silences the community. The purpose of this article is to share reflections about the experience during an investigation conducted in a context of tension and violence of power groups against a Zapotec community in Sierra de Juárez, Oaxaca.

*Key words:* traumatic memory, testimony, oral tradition, collective agreement, silencing.

*Bicaa chahui' diidxa stinu, Ca guendabiaani'  
sti guiraanu' casa'ni chuppa ga'.  
(Escribe bien nuestra palabra, nuestro idioma,  
nuestro pensamiento).*

*El encargo comunitario*

La experiencia traumática y su transformación en memoria narrativa (los usos de la memoria en la Sierra de Juárez, Oaxaca) es un trabajo que tiene como propósito problematizar el papel del trauma en la construcción de la memoria narrativa, en especial aquellos casos en que el trauma impide que el recuerdo reconstruya el acontecimiento, que éste se convierta en relato y por ende en registro. La particularidad y especificidad del tema abordado radica en la experiencia de la comunidad en estudio, así como la del investigador ante la emergencia del silencio como fenómeno inesperado y a la vez como un motor que impulsa un cambio en la vida comunitaria. El presente artículo se basa en los resultados de la intervención en campo, de su producción y del análisis de las conversaciones realizadas durante tres años aproximadamente. El trabajo etnográfico de años atrás enriquece la investigación y ubica a la problemática en su devenir histórico. Este

trabajo se divide en dos partes fundamentales: la primera aborda el caso específico de la comunidad donde ocurre el evento, la descripción del campo de estudio, las tradiciones, los usos y costumbres, el sistema de cargos, la problemática, la constante tensión con el municipio agresor, la amenaza de conflicto con éste y el papel de la implicación del investigador como parte fundamental en la concepción de la investigación, como el lugar de la producción de conocimiento y construcción del archivo escrito como un encargo de la comunidad hacia el investigador; asimismo se reflexiona sobre las dificultades de articular el testimonio de un evento traumático en memoria narrativa. La segunda parte es un breve recorrido histórico sobre la problemática del trauma y la memoria narrativa; se presentan algunas propuestas relevantes para su explicación y su puesta a debate.

### **Primera parte: descripción del campo**

La comunidad autónoma de Santa María Yaviche se ubica geográficamente en el estado de Oaxaca. Es una pequeña comunidad zapoteca, cuenta con 400 habitantes, se localiza en la parte norte de la Sierra de Juárez, conocida como el Rincón, colinda con el estado de Veracruz, pertenece al municipio de San Juan Yaeé dentro del perímetro distrital de Villa Alta. Como la mayoría de las comunidades del Rincón, está asentada en la ladera de una montaña. La actividad económica principal es el cultivo y venta del grano de café, aunque también se comercializa el maíz criollo, la panela, el frijol serrano y en ocasiones el aguardiente. En el pasado, Santa María Yaviche perteneció al eje de pueblos mineros, no se sabe con certeza en qué momento dejó de serlo pero la región es rica en minerales preciosos como el oro y la plata. En la actualidad sólo la comunidad de La Natividad practica la minería como principal actividad económica. La región del Rincón de la Sierra de Juárez es rica en recursos forestales, agua, flora y fauna. En el área cultural, Santa María Yaviche destaca por su activismo en pro de las tradiciones que identifican esta región, por ejemplo, la música de viento, la danza tradicional, la vestimenta típica, las mayordomías, entre otras. Un elemento importante para entender la identidad de

pueblo zapoteco es la lengua, a través de ella se identifican y a la vez logran diferenciarse mediante las variantes dialectales.

### *La autonomía de Santa María Yaviche*

Hablar de autonomía es referirse a uno de los grandes imposibles en la organización social, sobre todo en las comunidades indígenas, por ello el concepto parece estar fuera de lugar, pero considerando que el problema de investigación gravita en torno al proyecto autonómico comunitario, no sólo se justifica por el hecho de existir en el discurso de una comunidad enclavada en las olvidadas sierras oaxaqueñas, también porque existe un esfuerzo colectivo en su construcción, día a día, salvando los obstáculos que se presentan; Santa María Yaviche significa, para los demás pueblos del Rincón de la Sierra de Juárez, la posibilidad de practicar la libertad de autogestión, sin intermediarios que “ordeñen” los pocos recursos que llegan de las partidas presupuestales federales y estatales. El tipo de autonomía que tratamos en esta investigación tiene que ver con las prácticas comunitarias en los distintos ámbitos de la vida cotidiana, desde las antiquísimas formas de gobernar y elegir en las asambleas a quienes “merecen” hacerlo hasta los constantes esfuerzos por conservar los recursos que los mantendrán en un equilibrio naturaleza-comunidad, en algo que algunos teóricos llaman permacultura. Es por eso que la autonomía de Santa María Yaviche se convierte en un lugar de producción de saberes que se interroga a sí mismo e interroga no sólo al entorno inmediato, también exigen un reconocimiento como etnia, un respeto que nunca se les ha tenido. La autonomía colectiva de Santa María Yaviche es una oportunidad única para estudiar el cambio en la asimetría de la relación entre una comunidad y el gobierno estatal y federal saltándose al municipio como entidad de interés público.

*La problemática*

La comunidad citada ha emprendido desde hace un poco más de una década, una lucha por separarse del municipio al que pertenecían institucionalmente, esto por diferencias en muchos ámbitos de la relación municipio/agencia municipal; el principal obstáculo para que la comunidad siguiera perteneciendo al municipio consistía en la opacidad de asignación de los recursos económicos y programas sociales emanados de las políticas públicas del gobierno federal y estatal, y que el municipio no repartía en tiempo y forma, es decir, que había desvíos de recursos del municipio. Otro factor que aumentó el clima de tensión y violencia fue sin duda la decisión del municipio de retirarse de la Sociedad Cooperativa de Transportes Pueblos Unidos del Rincón, la cual tuvo como fin dotar de una flota de autobuses que transportara a bajo costo a los habitantes de al menos cinco pueblos del Rincón. El municipio de Tanetze de Zaragoza, al que nos referimos constantemente, confiscó varios autobuses, desatando riñas, airadas asambleas en las cuales se decidió confrontar al municipio y recuperar por parte de las agencias municipales los autobuses que les correspondían. La comunidad de Santa María Yaviche comparte linderos con Tanetze por ello fueron los principales afectados cuando los grupos de poder municipales decidieron atacar a la pequeña comunidad que no rebasaba en ese entonces los 400 habitantes. El 16 de octubre de 2003, el municipio de Tanetze lanzó un ataque contra Santa María Yaviche, los caciques de Tanetze contrataron paramilitares de otra región de Oaxaca, los cuales cercaron durante varias semanas a la comunidad y éstos respondieron con palos y machetes y por supuesto fueron rebasados por las armas de fuego. El ataque dejó como saldo dos bajas para Yaviche así como varios heridos. El acontecimiento marcó a la comunidad que decidió constituirse en comunidad autónoma a través de la integración de la Carpeta Básica, que los llevaría al estatuto de bienes comunales con reconocimiento de decreto presidencial y les permitiría captar las partidas presupuestales de manera directa a través de la cabecera distrital de Ixtlán, sin tener que mantener relación con el municipio de Tanetze.

*La aproximación al campo*

Conozco el Rincón de la Sierra de Juárez desde 1990, año en que fui invitado a la celebración de la fiesta patronal de Santiago Yagallo, comunidad con la que comparte linderos Santa María Yaviche. Cabe destacar que en la región las fiestas patronales son importantes para entender el calendario ritual, dado que cada pueblo lleva el nombre de algún santo de la iglesia católica, por lo cual el año litúrgico está cubierto y año con año se refrenda esta práctica que data desde el virreinato. Al final del trabajo de campo que realicé en el marco del programa de maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, titulada “La música de viento como experiencia colectiva en Santiago Yagallo, una comunidad zapoteca” (2012), en la última ronda de entrevistas tuve la oportunidad de dar cuenta de un “emergente”, el colectivo radiofónico; “Radio Bě’ë Xidza cuyo nombre en zapoteco: *bě’ë* quiere decir “aire” o “viento” y *xidza* significa “nativo” u “originario”; por eso *bě’ë xidza* es “aire zapoteco”. La radio transmitía la fiesta patronal de Santiago Yagallo y me pareció buena idea realizar una breve conversación con Oswaldo Martínez, coordinador de la radio; fue después de esta conversación cuando comenzó a tomar forma un proyecto de investigación para doctorado, sobre la autonomía colectiva de Santa María Yaviche, ya que Oswaldo Martínez me proporcionó información valiosa sobre el proceso en que se encontraba la comunidad a la que él pertenece y además me invitó a conocer de cerca la manera en que entienden la autonomía y cómo la practican en el marco de los usos y costumbres, donde el sistema de cargos es la columna vertebral que sostiene este proyecto comunitario.

Al iniciar el doctorado en ciencias sociales en la UAM-Xochimilco, el proyecto fue tomando forma y consistencia, gracias a los seminarios impartidos, esas distintas miradas ayudaron a construir el abordaje epistémico-metodológico, de tal manera que pude terminar en tiempo y forma el programa de doctorado. El título de dicha tesis fue “Autonomía colectiva y radio ciudadana (el caso de Santa María Yaviche, Oaxaca)”. La investigación realizada en un contexto de tensión, significó una experiencia de formación académica, pero

también me acercó mucho más a la realidad que viven diariamente las comunidades indígenas zapotecas, a sus prácticas cotidianas, al decir poético de su lengua madre. Como investigador diría que lo más importante fue el trayecto y no tanto las tesis. A la distancia pienso esa investigación y me pienso dentro, en esas certezas que uno siente que tiene y que el campo las cambia inexorablemente, si no que chiste tendría andar en esas veredas, con las corvas mojadas por el rocío de la madrugada en las verdes hojas de las matas de café, en las empinadas laderas o en las lomas, desde donde se divisan las cañadas, por donde suben las nubes, y creo que también los sueños de la gente que habita los pequeños pueblos desde tiempos que ya ni la memoria alcanza.

Uno de los aspectos más importantes del proceso de investigación fue sin duda el habla de la lengua zapoteca, en su variante cajono, ésta me sirvió para comunicarme con aquellos interlocutores que no hablan castellano y reitero que la lengua confiere identidad y es una de las más fuertes expresiones del vínculo comunitario. El arribo al campo se dio gracias a este vínculo y quizás también por mi pertenencia a la etnia, es desde ahí que me planteo como investigador el lugar que ocupo en la comunidad, desde dónde estoy mirando el sujeto-objeto, el lugar en que soy colocado por la misma, de ahí la imperiosa necesidad de poner distancia, para producir extrañamiento y así dar cuenta del proceso de investigación-intervención.

Durante la estancia en la comunidad, la recolección de información marchaba sin problemas hasta que topé de frente con un elemento emergente, al cual ya me referí en párrafos anteriores pero que atraigo en este punto por su importancia: el silencio en torno a un evento violento contra la comunidad, ocurrido años atrás y perpetrado por paramilitares pagados por los caciques enquistados en el municipio al que pertenecían territorialmente. Los relatos sobre el acontecimiento describían añejos problemas con el municipio, desde los malos manejos de las partidas de apoyo económico de la federación hasta los malos tratos hacia la comunidad. Cuando pregunté si habían tenido bajas, heridos y pérdidas de territorio, simplemente callaron, se miraban unos a otros, lanzaban risitas nerviosas o hacían chistes sin sentido y fuera de lugar. Si esto hubiera pasado una vez, quizás lo hubiera tomado como un mal momento para realizar la entrevista, pero lo mismo ocurrió en

las subsecuentes entrevistas, nadie quería hablar de “los caídos”, así fue como surge el silencio colectivo en torno a un evento que traumatiza a la comunidad y a la vez se convierte en la piedra angular de un proyecto utópico por la autonomía comunitaria.

### *La implicación*

Uno de los temas que no se tocan o se tocan poco en las investigaciones sociales es el de la implicación, una propuesta interesante del análisis institucional que podría explicar en parte la cuestión del silencio como un analizador de la propia comunidad, y por supuesto el lugar del investigador. Este concepto aportaría elementos para entender por qué la comunidad decide hablar ante tal o cual investigador o también cerrarse ante la presencia de otros. Una propuesta sobre la implicación la aporta Ardoino en sus reflexiones sobre la intervención: “En lugar de verse repudiada como antes, la implicación recupera un lugar central al convertirse ella en objeto de estudio, siendo a la vez sesgo y factor relativizado del conocimiento” (1980:14). Una vez que el investigador analiza su implicación estaría en la posibilidad de reflexión, como menciona Roberto Manero (1990): “habilita la relativización de nuestras verdades, posibilitando la reflexión sobre nuestro propio proceso de entendimiento”. De acuerdo con esta última cita, el investigador puede plantearse la pregunta sobre el lugar desde donde mira el sujeto-objeto de estudio y sobre todo qué instituciones trae acuestas que lo condiciona epistémica y socialmente, cabría aquí la pregunta: ¿las instituciones hablan a través del sujeto?

### *La memoria narrativa desde la perspectiva del pueblo zapoteco del Rincón de la Sierra de Juárez, Oaxaca*

Los usos de la memoria en los pueblos de la Sierra de Juárez están dirigidos principalmente al reforzamiento de los lazos identitarios; para lograrlo, la mayoría de los pueblos echan mano de una práctica

antiguísima: la tradición oral; existen múltiples definiciones pero podríamos decir que la mayoría coincide en señalar que representan la suma de un saber codificado por cada pueblo en forma oral. Su fin es claro para los pueblos: retener y memorizar aquellos elementos que los identifican entre sí y que los distingue de los pueblos vecinos, uno de éstos es la lengua, misma que establece un código de comunicación con el adentro y el afuera comunitario. Este frágil milagro está formado por un heterogéneo conjunto de recuerdos y comprensiones del pasado entremezclados con vivencias del presente y expectativas del pasado (Moss, 1998). La tradición oral permite a los pueblos un anclaje con el pasado, por ello acuden de manera recurrente al mito, a las leyendas de ese pasado idílico, para fundamentar la razón de su existencia en un territorio determinado; jurídicamente los pueblos lo utilizan como defensa, cuando las políticas de algún gobierno están dirigidas a despojarlos de sus tierras o algún bien preciado y necesario para la supervivencia. En el prólogo a *Otras geografías* (2009), Carlos Montemayor escribe al respecto: “Cinco siglos no han logrado destruir totalmente los fundamentos de la vida colectiva indígena” (Gasparello y Quintana, 2009:15). El uso de la memoria comprende la transmisión de generación en generación de aquellas narrativas que interesan en este caso al pueblo zapoteco. Cabe destacar que en la actualidad existe una preocupación en los municipios y agencias municipales por documentar aquellas historias que descansan en la memoria de los narradores; aquellos militantes, son personas respetadas en la comunidad por su habilidad de relatar los distintos acontecimientos que los marcan en el devenir histórico, en ocasiones las narrativas cobran la forma de la canción política o del corrido. La fotografía forma parte del repertorio narrativo de los depositarios del saber comunitario, van contando historias a medida que muestran fotografías que relacionan con los lugares representativos de su territorio a manera de un mapa histórico parlante. Aquellas escenas congeladas por una cámara en blanco y negro, nos hablan de cómo ha cambiado la arquitectura de los pueblos, del paso del adobe al tabicón, de la teja de barro a losa de concreto, como elementos de construcción y a la vez de estatus social.

Los fundamentos de la vida colectiva a la que se refiere Montemayor, tienen que ver con las formas de organización política al interior de las comunidades zapotecas, por ejemplo los consejos comunitarios, formados por ciudadanos con una trayectoria intachable y que apoyan las discusiones en el Cabildo y muchas veces orientan a las nuevas autoridades sobre la razón de ser de una determinada práctica de gobierno, esto sólo se entiende bajo una visión colectiva, por ejemplo el tequio, tradición que junta a la gente en el ordenamiento y conservación de los espacios comunitarios; agregaríamos también que el sistema de cargos sustentado en los usos y costumbres es uno de los fundamentos de la vida colectiva a la que se refiere Montemayor. La importancia de la memoria narrativa para los pueblos indígenas estriba en la posibilidad de la continuidad en el tiempo y espacio, por ello la necesidad y esfuerzo por construir archivos que preserven la memoria para las nuevas generaciones y así se refuercen los lazos identitarios. El nódulo que permite la recuperación del pasado tiene que ver con lo que Ricœur (2009) llama “deuda con el pasado”, una forma de respeto a los muertos, como ocurre en el caso del siguiente apartado. La memoria vista así, no es memoria caníbal, es memoria viva, porque no necesita de la ausencia del otro para escribir su historia (De Certeau, 1994), al menos no necesariamente, porque el otro, “el caído”, es representado por un grupo cuyo proyecto principal es la construcción social de un movimiento contrahegemónico.

El uso de la memoria por parte de los pueblos indígenas está claramente dirigido al fortalecimiento de la identidad ante la temporalidad del acontecimiento histórico en relación con hechos significativos ocurridos en el pasado. “La obligación moral de recordar lo hecho por nuestros antecesores está centrada en preservar la verdad sobre el pasado y transmitirla incólume, si esto es posible, a las generaciones futuras” (Florescano, 2013:236). Pero esta preocupación por el pasado compete por supuesto a las ciencias sociales, en este caso la historia que centra su operación historiográfica en las fuentes, donde se necesita de la fiabilidad del testigo en su relato de un acontecimiento vivido. El establecimiento de una fuente confiable lleva a la construcción del testimonio oral que más tarde y parafraseando a De Certeau será convertida al imperio de la escritura y con esto la formación de archivos validados por las

instituciones encargadas de preservar los documentos históricos, es aquí donde se cumple uno de los anhelos más grandes de los pueblos indígenas, figurar en la historia de la nación mexicana.

El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, colocó nuevamente la discusión sobre los derechos de los pueblos indígenas para figurar en la vida nacional. “Llegamos hasta aquí a gritar, junto con todo, que nunca más un México sin nosotros. Eso queremos, un México donde todos tengamos un lugar digno” (EZLN, 1994:47). Esta discusión permeó el espíritu de lucha de aquellos colectivos sociales que se habían movido subterráneamente, ahora había un impulso social que se tenía que aprovechar, así lo hicieron algunos colectivos de lucha y resistencia en la Sierra de Juárez, Oaxaca, los cuales por cierto echaron mano de tácticas de lucha basadas en la capacidad de imaginación y, como lo escribe De Certeau (2010), desde un no lugar, al que los arrojan las estrategias de los grupos de poder en la región. La irrupción zapatista en la vida nacional fue un parteaguas para los pueblos indígenas a lo largo y ancho del país, después de 20 años, el impulso sigue vigente porque se convirtieron en todo un referente de lucha.

### *Memoria personal / memoria colectiva*

No podríamos hablar de la memoria sin mencionar a M. Halbwachs (2004), uno de los primeros en abordar el tema de la memoria individual y la colectiva; el sociólogo francés enfatiza:

Muchas veces, para evocar su propio pasado, un hombre necesita recurrir a los recuerdos de los demás [...] Es más, el funcionamiento de la memoria individual no es posible sin estos instrumentos que son las palabras e ideas, que no ha inventado el individuo, sino que le vienen dadas por su entorno (2004:54).

De esta manera podemos observar que Halbwachs no se olvida de la importancia de la memoria individual, ya que constituye una posibilidad de completar aquellos huecos dejados en la colectiva.

Paul Ricœur (2013) hace dos preguntas en su fenomenología de la memoria: ¿de qué hay recuerdo?, ¿de quién es la memoria? Estas dos interrogantes estructuran prácticamente este artículo. La primera obedece a la problemática abordada sobre la memoria traumática y la imposibilidad del recuerdo, y la segunda ubica específicamente el tipo de narrativa al que nos estamos refiriendo, quizás la memoria de un grupo en el poder, que trata de reescribir la historia de su comunidad y por lo tanto elige los elementos a recuperar y preservar. El historiador mexicano Enrique Florescano reflexiona sobre el papel de los intereses de los hombres, los grupos que asumen el poder están interesados en la recuperación del pasado: “Su triunfo se vuelve la medida de lo histórico” (2002:93). Ricœur también se preocupa por diferenciar y a la vez dar cuenta de la inexorable necesidad entre la memoria personal y la colectiva:

De ordinario, se subrayan tres rasgos del carácter fundamentalmente de la memoria. En primer lugar, la memoria aparece como radicalmente singular: mis recuerdos no son los vuestros. No se pueden transferir los recuerdos de uno a la memoria de otro. En cuanto más la memoria es un modelo de lo propio, de posición privada, para todas las vivencias del sujeto. En segundo lugar, en la memoria parece residir el vínculo original de la conciencia con el pasado, lo dijo Aristóteles y lo volvió a decir con más fuerza Agustín: la memoria es del pasado, y este pasado es el de mis impresiones, en este sentido, este pasado es mi pasado. Por este rasgo, precisamente, la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona (2013:128).

En este sentido surge una interrogante: ¿cuál es el mecanismo que utiliza la memoria colectiva para incluir la memoria personal? Esto porque “la historia sólo incluye la memoria, más que bajo la forma de la memoria colectiva [...] Atravesamos la memoria de los otros, esencialmente en el camino de la rememoración (Ricœur, 2013:157-159). Al parecer, una de las mayores contribuciones de Halbwachs al estudio de la memoria radica precisamente en su atribución de entidad colectiva. El atravesamiento de la memoria personal al convertirse en testimonio hila en cierto sentido aquellos huecos dejados por el recuerdo

de lo singularmente subjetivo. Los recuerdos comunes construyen la posibilidad de interpretación de un evento, sin embargo pueden aparecer archipiélagos que dificulten la conexión entre los distintos estilos de narración que sería el relato. Por otro lado y regresando a la reflexión de Florescano sobre el sentido de la memoria y su puesta en archivo, podemos encontrar el testimonio como uno de los usos y abusos de la memoria, porque ofrecen la ocasión privilegiada de situarse en el pensamiento de tal o cual grupo (Ricoeur 2013).

Las reflexiones sobre los usos de la memoria cobran importancia en las obras de otros destacados pensadores. Jacques Le Goff tiene la certeza de que los pueblos conocen la importancia de la memoria o porque a través de ella se puede dominar y manipular a una sociedad; escribe al respecto:

Por último, los psicólogos y psicoanalistas han insistido, ya a propósito del recuerdo, ya a propósito del olvido, sobre las manipulaciones, conscientes e inconscientes, ejercitadas sobre la memoria individual por los intereses de la efectividad, de la inhibición de la censura. Análogamente, la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducidas por fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas, los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva (1991:134).

No es ninguna casualidad que Halbwachs, Le Goff, Ricoeur, tomen en cuenta el papel decisivo que tiene el control de la memoria en el devenir de los pueblos, tampoco sería una casualidad que en la realidad latinoamericana existan trabajos que apuntan al estudio de producción de saberes, desde el propio lugar en el que se dan las condiciones de enunciación.

## Segunda parte: trauma y testimonio

La inclusión de este subtítulo tiene que ver directamente con uno de los aparentes obstáculos del proceso de investigación, “el silencio” colectivo en torno a un evento violento que traumatizó a los habitantes de la comunidad de Santa María Yaviche. Cuando llegó el momento —desde el punto de vista metodológico— de tocar este tema en las técnicas de las conversaciones, como se llamó a la forma de integrar el testimonio como parte de la producción de campo, me hallé ante un silencio, pero no se trataba de algo consensuado, algo que tuviera que ver con alguna estrategia política, recordemos que la comunidad se hallaba en la redacción de la Carpeta Básica cuyo reconocimiento oficial les daría el estatuto comunal y por ende de autonomía.

### *Posibles líneas de análisis del silencio colectivo*

El silencio colectivo en torno a un evento traumático tiene muchas interpretaciones, depende de cada disciplina científica, cada una de acuerdo con sus cánones pretenderá explicar el fenómeno a partir de su propia lógica, de los consensos de la comunidad científica a la que pertenece; quizás porque este tema sea un problema frontera, se necesitan distintas miradas, de un diálogo, de tender puentes epistémicos para lograr una propuesta que nos aproxime a una mejor interpretación. Ante tantas miradas se necesita de una mediación, de una comprensión.

El silencio colectivo colocó al trabajo de campo en momentos de incertidumbre a la investigación, como un emergente por momentos me sentí bloqueado, pensé en el concepto psicoanalítico de transferencia, sentí por primera vez la resistencia. ¿Qué estaba ocurriendo, había desconfianza hacia mí? Pasaron por mi cabeza muchos factores que hacían que los entrevistados no quisieran hablar. Fue hasta que varios sujetos entrevistados a manera de conversación grupal aludieron el tema de los caídos, sin entrar en detalle, comentaban que “la lucha por la autonomía, debe seguir, hay que seguir resistiendo, si no todo lo que

pasó fue en vano.<sup>1</sup> Por supuesto que la dimensión política atraviesa también ese pacto colectivo, porque existe en las nuevas generaciones de dirigentes de la comunidad la idea de que esa sangre derramada no es en vano, que hay que seguir con la resistencia y constantemente aluden a elementos del pasado para argumentar su lucha. Se trataba más bien de un recuerdo reprimido, aclaro que este comportamiento se dio en las conversaciones con los testigos directos del acontecimiento.

Una posible línea de análisis descansaría en la teoría de la interpretación de Paul Ricoeur, la cual nos permitiría una mejor comprensión. El periodista mexicano Daniel Vargas escribe en el artículo “Paul Ricoeur. El filósofo de la mediación”:

No hay comprensión de sí, que no esté mediada por signos, símbolos y textos; en específico, repiensa la relación entre vivir y contar, vida y relato, historia y narración, realidad y ficción. Aquí la relación entre narración y vida es doble. Por una parte, la narración remite a la vida y, por otra, la vida remite a la narración, porque está pidiendo ser narrada (2005:25).

Otra de las líneas de análisis a las que recurrí para intentar explicar el silencio colectivo fue la dimensión inconsciente. Pensé en la represión que constituye para Freud el componente central del inconsciente:

Freud insistió siempre en el carácter indestructible de los contenidos inconscientes. Los elementos reprimidos, no sólo son aniquilados, sino que tienden incesantemente a reaparecer en la conciencia, por caminos más o menos desviados y por intermedio de formaciones derivadas más o menos difíciles de reconocer (Laplanche y Pontalis, 2004:388).

Existe un fuerte debate en torno al estudio de la experiencia del trauma, ya que nos plantea serias dificultades en la continuidad del relato de un acontecimiento por su naturaleza perturbadora; podríamos decir que la experiencia traumática de algunos sujetos se comporta como un entumecimiento del recuerdo, mismo que imposibilita la continuidad

<sup>1</sup> Conversación grupal con los integrantes del gobierno autónomo de Santa María Yaviche, 12 de junio de 2015.

en el relato de un acontecimiento. El trauma y su testimonio plantean un serio problema para el investigador social, dado que en situación de entrevista, pueden presentarse imprevistos, pues este tipo de experiencias traumáticas tienen un efecto profundo en el recuerdo. El historiador estadounidense Dominick LaCapra analiza las profundas consecuencias sobre el recuerdo en personas con experiencias límite:

En los últimos diez años el trauma, junto con la forma específica del recuerdo denominada memoria traumática, se ha convertido en la preocupación central de ciertas áreas de las humanidades y las ciencias sociales, propiciando incluso el surgimiento del campo o sub disciplina llamado estudios del trauma. A la luz de su relación con acontecimientos extremos o límite como el holocausto, otros genocidios, el terrorismo, la esclavitud, ciertos aspectos del colonialismo y demás, tenderíamos a pensar en el trauma y sus secuelas presentan un marcado interés para los historiadores [...] La experiencia del trauma plantea dificultades aún mayores, o quizá de otro orden de magnitud. El trauma es en sí mismo una experiencia perturbadora que irrumpe e incluso amenaza con destruir la experiencia, en el sentido de vida integrada o al menos articulada de una manera viable. La memoria traumática (por lo menos según Freud) implica una temporalidad demorada o tardía y un periodo de latencia entre el acontecimiento anterior real o fantaseado y el acontecimiento posterior que de algún modo el recuerdo provoca represión, disociación y/o exclusión y comportamiento intrusivo (2006:161-164).

La experta estadounidense en literatura comparada y analista del fenómeno del trauma, Cathy Caruth, escribe al respecto:

El trauma requiere entonces integración, por el bien del testimonio y por el bien de la cura. Pero por otra parte, la transformación del trauma en memoria narrativa que permita verbalizar y comunicar la historia e integrarla en nuestro conocimiento del pasado (y el de los otros), puede hacer perder la precisión y la fuerza que caracterizan el recuerdo traumático [...] No obstante, más allá de la pérdida de la precisión hay otra, más profunda: la pérdida de la incompresibilidad esencial del acontecimiento, la fuerza de su afrenta al entendimiento. Este dilema subyace a la renuencia de numerosos sobrevivientes a traducir su

experiencia en discurso, como observan Van der Kolk y Van der Hart, la posibilidad de integrar la historia a la memoria y la conciencia plantea el interrogante de, si jugar con la realidad del pasado no es un sacrilegio de la experiencia traumática (1995:154).

La complejidad del trauma social me parece que va más allá de la pretensión de “cura” y por supuesto que el párrafo citado remite a una concepción de salud-enfermedad un tanto reduccionista; al parecer Cathy Caruth en sus desarrollos sobre el fenómeno del trauma realiza un estudio comparativo entre los distintos expertos del fenómeno.

La imposibilidad del testimonio de un evento traumático parece ser uno de los problemas para integrar la memoria narrativa, a esto se suma la cuestión de la veracidad del testigo, ya que tiene que ver con la forma particular de subjetivar. De hecho el psicoanálisis presenta también esa imposibilidad de rememorar el trauma:

[...] no olvidemos que, cuando Freud nos lo presenta, nos dice, lo que no puede ser rememorado se repite en la conducta [...] Podemos llegar a creer que la opacidad del trauma, tal como el pensamiento de Freud lo mantiene en su función inaugural, es decir, para nosotros, la de la resistencia de la significación, es en ese momento explícitamente considerada como responsable del límite de la rememoración, y después de todo, podríamos sentirnos cómodos en nuestra propia teorización, si reconocemos que éste es un momento muy significativo, el de la transmisión de poderes del sujeto al otro, que llamamos el gran Otro, el lugar de la palabra, virtualmente, el lugar de la verdad (LaCapra, 2006:165).

Esta cita que LaCapra hace de Freud sin duda esclarece un poco nuestras dudas en torno al comportamiento de los narradores al momento de llegar al recuerdo del evento traumático; en verdad repiten una serie de recuerdos embotados, algunos otros lo evaden, y otros simplemente olvidan por completo los detalles; pero la resistencia a la significación, a la que se refiere Lacapra, tiene que ver con el “cara a cara” con lo real, es pues un límite para el recuerdo y la imposibilidad de transmitir a través de la palabra.

En *Trauma Explorations in Memory* (1995) una serie de expertos sobre el fenómeno del trauma y el testimonio reflexionan en torno al problema del recuerdo; Cathy Caruth en la introducción a esta obra, escribe sobre la experiencia del horror:

The trauma is the confrontation with an event that, in its unexpectedness or horror, cannot be placed within the schemes of prior knowledge—that cannot, as George Bataille says, become a matter of “intelligence”—and thus continually returns, in its exactness. At a later time. Not having been fully integrated as it occurred, the event cannot become, as Janet says, a narrative memory that is integrated into a completed story of the past (1995:154).

El trauma es la confrontación con un evento que, al ser inesperado o terrible no puede colocarse dentro de los esquemas de conocimiento *a priori*—que como afirma George Bataille, no puede convertirse en cuestión de inteligencia— y, por lo tanto, se revive continuamente con toda su exactitud *a posteriori*. Al no haber sido totalmente integrado tal como ocurrió, el evento no puede convertirse, como Janet sugiere, en una memoria narrativa, que sea integrada a una historia completa del pasado.

El problema del trauma para la integración de los testimonios en la investigación social da para pensar en la cercanía que tiene con la ficción y su escritura. Sara Makowski en su artículo “Entre la bruma de la memoria. Trauma, sujeto y narración” (2002) cita un caso de abuso de la memoria, cuando Benjamin Wilkomirski autor de *Fragments* (1996) se convierte en un referente, “un clásico de la literatura del holocausto”, cuando adopta la identidad de un niño que afirma ser un sobreviviente de un campo de concentración nazi, ubicado en Suiza. Más adelante se descubre que la historia es un fraude, aunque el libro se había convertido en un *best-seller*, Benjamin Wilkomirski insistía en la veracidad de su relato. Llegamos así al problema de la veracidad del testimonio que supone reclamos de verdad sobre algún acontecimiento en tanto experiencia, por ello se abre todo un debate sobre los métodos de validación en ciencias sociales. El hermeneuta francés Paul Ricœur hace una pregunta: “¿Hasta qué punto es fiable el testimonio? [...] con el

testimonio se abre un proceso epistemológico que parte de la memoria declarada, pasa por el archivo y los documentos, y termina en la prueba documental” (2013:208), aunque deja en claro que el testimonio tiene un uso histórico y judicial, razón por la cual se convierte en archivo, y al margen historiográfico que necesita verificar la fuente como se menciona en párrafos anteriores.

### A manera de conclusión

En este artículo se abordó el trauma como experiencia límite, las dificultades para integrarlo a la memoria narrativa y para que forme parte integral de la historia de una comunidad. La experiencia traumática se resiste a esa transformación, convirtiendo el silencio en un significativo y piedra angular sobre la que descansa un movimiento comunitario que se articula en la promesa colectiva: nunca más otra masacre contra ningún miembro de la comunidad. De esta manera podemos hablar de una memoria *herida, incluso enferma*, como lo menciona Ricoeur (2013), pero también de una memoria susceptible a la manipulación, obligada a recordar tal o cual cosa de un evento.

En el quinto Congreso nacional de ciencias sociales (Guadalajara, 14 al 19 de marzo de 2016), dos investigadores italianos, Tomase Gravante y Alice Poma, presentaron una ponencia titulada “Emociones, protesta y movimientos sociales” (2016); en la ronda de preguntas y respuestas presentaron un caso que no formaba parte de su ponencia, ocurrido en España en la década de 1980, cuando el gobierno español decidió construir una presa, a pesar de la protesta del pueblo afectado y del acompañamiento de colectivos sociales, la obra se llevó a cabo y el pueblo fue reubicado. A lo largo de los años un grupo de investigadores regresó a este nuevo pueblo para realizar una serie de entrevistas para integrar la memoria de aquellos testigos potenciales, se encontraron con la sorpresa de que nadie quiso tocar el tema, en este caso también había un trauma histórico y por ende un pacto de silencio colectivo. Recientemente otros investigadores arribaron al pueblo con la misma intención y esta vez se dio cierta apertura para ser entrevistados; habían pasado 25 años para que pudieran articular en palabras los recuerdos

dolorosos, la partida de ese lugar donde nacieron sus abuelos, sus padres, donde estaba anclado su origen.

El caso de la comunidad zapoteca claramente es distinto geográfica y culturalmente, pero coinciden en la idea de resarcir los lazos identitarios. Uno de los objetivos de este artículo fue presentar la experiencia como investigador ante la emergencia de un significante, algo inscrito en el orden de lo simbólico ¿Qué hacer en esta especie de censura entre lo consciente y lo inconsciente? La inscripción de la comunidad en torno al pacto de silencio, es quizás un mecanismo de defensa colectivo entre lo ominoso del acontecimiento traumático, la posible rememoración y por ende la verbalización del recuerdo. Lo importante en este caso me parece que es lo que ocurre, lo que se gesta entre el periodo de silencio y la verbalización, como lo menciona Castoriadis (2013), tiene que ver “con lo simbólico en el lenguaje”. Desde Freud-Lacan no poder ser verbalizado quiere decir también que no ha podido ser simbolizado.

Podemos afirmar que los testigos del acontecimiento traumático no se niegan a dar su testimonio, están ahí queriendo narrar su experiencia ante el terror al que estuvieron sometidos, no importa la cantidad de tiempo, porque el evento traumático en este caso igual deja sin voz al testigo. Las diferentes experiencias traumáticas, ya sean el holocausto nazi, la represión franquista en España, los golpes militares en América Latina, los enfrentamientos interétnicos o la narcoviolencia en México, ponen de manifiesto que el estudio de las experiencias límite llevarán a un mayor y mejor conocimiento del impacto sobre la población, hay comunidades que logran verbalizar los recuerdos y los convierten en banderas de lucha social; pero hay otras que deciden callar. José Ignacio Álvarez (2007) presenta varios testimonios sobre las desapariciones forzadas durante la guerra civil española y los años subsecuentes; “estos testimonios recuperaron así para la memoria: personas y eventos. El impacto de las desapariciones en la sociedad viola los ritos sociales” (2007:195), sin estos testimonios no tendríamos conocimiento de lo ocurrido, por ello algunas corrientes de la memoria traumática aseguran que su cura es por el bien del testimonio y su transformación en memoria narrativa, pero existen otras corrientes que piensan que esto es un sacrilegio para quien experimentó el trauma.

## Bibliografía

- Álvarez, José Ignacio (2007). *Memoria trauma en los testimonios de la represión franquista*. Barcelona: Antrhopos.
- Ardoino, Jacques (1980). “La intervención ¿imaginario del cambio o cambio de lo imaginario?”, en *La intervención institucional*. México: Plaza y Janes.
- Caruth, Katy (1995). *Trauma Explorations in Memory*, Baltimore Maryland: The Johns Hopkins Prees.
- Castoriadis, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets Ediciones.
- De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- EZLN (1994). *Documentos y comunicados*. México: Ediciones Era.
- Florezano, Enrique (2013). *La función social de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gasparello y Quintana (2009). *Otras geografías*. México: UAM-Iztapalapa.
- Gravante Tomase y Poma Alice (2016). “Emociones, protesta y movimientos sociales”. Ponencia presentada en el V Congreso de Ciencias Sociales (Comeco), en Guadalajara, 17 de marzo de 2016.
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- LaCapra, Dominick (2006). *Historia en tránsito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Le Goff, Jacques (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Makowski, Sara (2002). “Entre la bruma y la memoria”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 21. México: Flacso.
- Manero Brito, R. (1990). “Introducción al análisis institucional”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, num. 1, año 1. México: UAM-Xochimilco.
- Moss. W. (1988). “Oral history”, en Striklin D. Sharpless R. (comp.), *The past meets the present*. Boston: Press of America.
- Ricœur, Paul (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Vadillo, A.G. (2012). “La música de viento como experiencia colectiva y productora de sentido en Santiago Yagallo, una comunidad zapoteca”, tesis de maestría, Ciudad de México: UAM-Xochimilco.
- Vargas, D. (2005). “Paul Ricœur. El filósofo de la mediación”, *Milenio Diario*, México, 23 de mayo, p. 25.
- Wilkomirski, Binjamin (1996). *Fragments*. Nueva York: Schoken Books.

# Las experiencias de la maternidad en el contexto de la discapacidad

*Adriana Soto Martínez\**

## *Resumen*

La maternidad en tanto construcción social, si bien ha estado soportada en la generación de una serie de mandatos relativos al deber ser de lo femenino y lo maternal, también da cuenta de que esta experiencia puede ser sumamente variable. El carácter heterogéneo y contradictorio de los modos de acción, los afectos y las formas de representación en torno a un deber ser materno, nos hacen reconocer las huellas y la agencia de la experiencia. La mayor parte de las madres que acompañaron este estudio, mujeres de entornos rurales, con enormes carencias económicas y pocos recursos de información, madres de hijos con discapacidad, no parecen corresponder con esa imagen de la madre ideal moderna, no porque no lo intenten, sino porque en la experiencia que alcanzan a comunicar, lo que hagan o no, nunca será suficiente.

*Palabras clave:* maternidad, discapacidad, experiencia, aprendizajes, movimiento.

## *Abstract*

Motherhood as a social construction, although it has been supported in the generation of a series of mandates related to the ought to be feminine and maternal, also involves that this experience can be highly variable. The heterogeneous and contradictory character of the action, affections and forms of representation around the maternal duty, make us recognize the trail and the

\* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

agency of the experience. Most of the mothers who accompanied this study are women in rural environments who have enormous economic deprivation and limited resources of information are also mothers of children with disabilities who do not appear to correspond with the image of the modern mother, not because they don't trying, but the experience they try to proclaim, whether they do or not, will never be enough.

*Key words:* maternity, disability, experience, learning, movement.

## La experiencia, un concepto en movimiento

Reflexionar sobre la experiencia es un acto desafiante. Es, a decir de quienes le han dedicado muchos años de estudio, un concepto inquieto que no se ajusta a los compartimentos disciplinarios. La experiencia, tanto en el uso cotidiano como en el ámbito académico, es un concepto portador de diversos significados, se valora o se desprecia, es el límite o es la potencia.

En el plano temporal, la experiencia se relaciona con el pasado, con lo ya vivido y ahí la podríamos atrincherar; sin embargo, las experiencias inmediatas, las más recientes, las del presente, difícilmente pueden separarse de las que le anteceden y de las que están por venir. En este sentido la temporalidad de la experiencia, el tejido que mantiene entre el pasado, el presente y el futuro, la hace estar siempre en movimiento, difícil de lograr quietud.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En *Experiencia y educación*, John Dewey se refiere al principio de continuidad de la experiencia para dar cuenta de cómo toda experiencia retoma algo de la que ya ha pasado y, al mismo tiempo, va a modificar las experiencias que vienen después. Este planteamiento no debe confundirse con la experiencia acumulada, pues a partir del propio autor podemos defender la idea de la experiencia como método, es decir, del ejercicio reflexivo de la propia experiencia de las relaciones del individuo con su ambiente, dicho de otro modo, del ejercicio reflexivo que el sujeto o las sociedades llevan a cabo cuando “ensayan” su estar en el mundo.

En otro plano, la experiencia parece moverse permanentemente entre el uno y los otros. La experiencia se vive, se padece, se sufre; la experiencia, para ser experiencia, se *tiene*, no sólo se *hace*, advierte W. Benjamin (1989). No obstante, es importante decir que este *tener* sólo puede lograr sentido en un conjunto de significaciones compartidas, en un marco de sentidos y significados que permitan que la experiencia no sólo se comunique, sino que se “realice” al enunciarla y compartirla con los otros. En este sentido, la experiencia, inquieta, se produce en las intersecciones y tensiones de lo singular y lo colectivo. Los aprendizajes, los acontecimientos, las contingencias de las vidas particulares tienen siempre un marco de referencia colectivo, se producen y expresan en un encuentro y desencuentro con los otros.

Resulta difícil referirse al concepto de experiencia sin tomar en cuenta el planteamiento de Benjamin sobre la pobreza de la experiencia. Las reflexiones de este autor no se detienen en el concepto, sino que apuntalan un agudo análisis sobre la experiencia de la modernidad. De acuerdo con el análisis de Benjamin, en la cultura moderna la experiencia no está bien cotizada; los proverbios, las historias, las narraciones que el mundo adulto pueda transmitir a los más jóvenes han dejado de tener legitimidad; junto con la experiencia hay un desinterés, una ausencia de reconocimiento de la autoridad. Lo “actual”, lo “nuevo”, el desarrollo de la técnica, son –como el vidrio– “el enemigo número uno del misterio”. Todo se sabe, todo se conoce, la ciencia –más que la experiencia– lo puede todo. Entonces, pobreza de la experiencia no es la falta o carencia de la misma, sino la imposibilidad de transmitir de generación en generación, de unos a otros, los acontecimientos y las contingencias, los sueños, las dudas y las extrañezas. El problema es entonces la ausencia de huellas, el desdibujamiento de la memoria colectiva promovido por la pobreza de la experiencia.

Pobreza de la experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo [...] en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso. No siempre son ignorantes o inexpertos.

Con frecuencia es posible decir todo lo contrario: lo han “devorado” todo, “la cultura” y “el hombre”, y están sobresaturados y cansados (Benjamin, 1989:172).

En esta misma línea Giorgio Agamben en *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, plantea que el hombre moderno es incapaz de convertir o traducir los acontecimientos en experiencias; no quiere decir que hoy ya no existan experiencias, sino que éstas, dice, se han expropiado y “se efectúan fuera del hombre”, es decir, en los instrumentos y en el experimento.<sup>2</sup>

La ciencia moderna ocupa en el análisis de Agamben un lugar fundamental. La experiencia no puede ser pensada de la misma manera antes y después de la institución científica y su método. En el contexto de la ciencia moderna, “la experiencia, si se encuentra espontáneamente, se llama ‘caso’, si es expresamente buscada toma el nombre de ‘experimento’”. La experiencia es incompatible con la certeza, por esa razón su certificación científica se efectúa en el experimento (Agamben, 2007:14).

De este modo, enfatizando la tesis de Walter Benjamin, Agamben habla del hombre contemporáneo como aquel a quien se le ha expropiado su capacidad de tener y transmitir experiencias.

Sin embargo hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia (2007:8).

<sup>2</sup> “Desde este punto de vista resulta particularmente instructiva una visita a un museo o a un lugar de peregrinaje turístico. Frente a las mayores maravillas de la tierra (por ejemplo, el Patio de los leones en la Alhambra), la aplastante mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia: prefiere que la experiencia sea capturada por la máquina de fotos” (Agamben, 2007:10).

Tomando distancia de esta suerte de condena a la experiencia, Martin Jay (2009) insiste en la necesidad de reconocer los múltiples significados del término, explorarlos y acaso notar que la experiencia sigue ahí, no se rinde y se resiste. En tiempos convulsionados, dice, tal vez brinde alguna suerte de guía prudente mantenerse atentos a la diversidad de experiencias y no encriptarlas en descripciones totalizantes.

Entonces ¿podemos suponer algunas huellas de las diversas experiencias?, ¿podremos pensar en la posibilidad de “traducir” o “convertir” los sucesos de la vida y volverlos comunicables?, ¿habrá formas de agenciarse de la experiencia cuando la existencia cotidiana no se caracteriza necesariamente por ser “pacífica”, como señala Agamben?

Son éstas algunas de las preguntas para las que no tengo respuesta, pero me interesa ponerlas a contraluz de contextos no del todo modernos, no completamente urbanos y en los que no necesariamente se vuelve por la noche a casa. Contextos en los que no siempre se sale de casa porque las tareas de cuidado son permanentemente una necesidad.<sup>3</sup>

Entonces, de entre las múltiples lecturas y análisis en torno de la noción de experiencia, en este trabajo retomo la provocación de Henri Desroche (1976) al referirse al tema de la memoria colectiva no como una memoria constituida, sino como una memoria constituyente. De la misma manera, entiendo la experiencia no como los sucesos de la vida ya constituidos, sino como aquello que define lo que está por venir. Si bien la experiencia da cuenta de lo que pasó, ésta resulta más sugerente en tanto experiencia constituyente. Es decir, la experiencia como eje de la constitución de sujetos y como pieza activa y productora de las formas de construcción y reconstrucción de la subjetividad.

<sup>3</sup> Agamben dice que “el hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos –divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros– sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia” (2007:8). Asumo el riesgo de caer en la literalidad cuando hago referencia a quienes no necesariamente vuelven por la noche a casa, por supuesto que el planteamiento del autor es mucho más complejo. Sin embargo, me parece importante precisar que, con todo y hegemonía de la cultura moderna, hoy por hoy la diversidad de formas de vida, de contingencias y agencias, hacen válidas preguntas probablemente ingenuas.

En este trabajo, quiero compartir la experiencia de madres de hijos con discapacidad.<sup>4</sup> Este es un tema con muchas aristas: las condiciones del cuidado, los aspectos de género, la situación –cuando los hay– de los hermanos. Sin duda también un aspecto irreductible tiene que ver con una madre que podría no vivir más su propia vida y que se dedica por completo, hasta su muerte, al cuidado del hijo; asimismo podríamos hablar del tema de la culpa, de la expiación tal vez. En fin, sabemos que estas páginas no agotan la complejidad del tema y son sólo un acercamiento a las formas en que algunas madres de hijos con discapacidad no han podido quedar “mudas” en el “campo de batalla”.

Para reflexionar sobre este contexto de la discapacidad, la noción de experiencia que me parece más pertinente es la del filósofo inglés Stuart Hampshire, recuperado por Martin Jay:

[...] la idea de experiencia no es sino la idea del saber culpable, de la expectativa de la miseria y la imperfección inevitables, de las decepciones necesarias y los resultados ambiguos, de lo que es a medias un éxito y a medias un fracaso. Una persona experimentada sabe que su elección habitual será siempre el menor de dos o más males (2009:471).

De acuerdo con nuestro planteamiento, el binomio maternidad-discapacidad abre espacio para el movimiento, des-estructura –cuando menos parcialmente– lo que ya se daba por hecho; no obstante este giro de tuerca no es simple y sencillo, no es autónomo, queda, en todo momento, en permanente fricción y contradicción con lo que “tenía que ser” o “pudo haber sido”. Desata mecanismos de negociación y resistencia frente a los discursos y las significaciones hegemónicas en torno al deber ser de la maternidad.

Es esto lo que parece acontecer en algunas de las experiencias de las madres de hijos con discapacidad: la diversidad, la diferencia, las

<sup>4</sup>Nos referimos al concepto de personas con discapacidad, de acuerdo con la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad, impulsada por grupos organizados de hombres y mujeres con deficiencias; bajo esta denominación, la discapacidad no es entendida como un atributo personal, sino como la intersección de una condición de deficiencia física, intelectual o emocional y una sociedad que no da lugar a la diversidad.

ha acercado a la búsqueda de otras formas, de modos distintos que no parecen corresponder con lo que *una* madre debiera ser, saber y hacer.

### La experiencia materna y sus dinámicas

En un pequeño libro titulado *Carta a los padres de un niño distinto*, Gemma Ortells narra con una sencillez impresionante la cotidianidad casi imperceptible que obliga al cambio. Reproduzco un breve párrafo, sobre todo para destacar la última frase:

[...] fue perdiendo el apetito, regurgitando con tanta frecuencia que apenas daba tiempo a sacarle a la calle limpia. Una noche, recuerdo que llegó a manchar las sábanas de su cuna treinta y dos veces. Y no es una aproximación exagerada, porque las conté. Tuve que inventar un sistema para prolongar el tiempo de uso de las sabanitas: colocaba una superpuesta y conforme la iba manchando yo estiraba la parte que había ensuciado y la iba metiendo debajo del colchón. *Podría parecer algo antihigiénico*, pero era la única forma de mantener seca y limpia a la niña sin tener que cambiar todo continuamente; *y cuando se te han terminado las sábanas, las toallas, las pijamas, etcétera, se te han terminado también los escrúpulos* (1996:9).

*Los escrúpulos*, significación social imaginaria relacionada con lo que puede o no ser bueno, con la construcción social del asco y los olores, incluso con la rectitud y el esmero del deber ser –por cierto, laboriosamente enseñado durante los últimos dos siglos–, parece quedar suspendido permanentemente ante las necesidades de cuidado de los hijos con discapacidad. Por supuesto que no todas las deficiencias de órganos demandan las mismas atenciones; un hijo que es sordo, como un niño que no lo es, atravesará por un proceso de aprendizaje –posiblemente más complicado– que finalmente lo llevará, con el tiempo, a asistirse por sí mismo en cuestiones de higiene personal, y en el mejor de los casos de convivencia social. Esta no es la situación de niños con deficiencia severa que, incluso durante su vida adulta,

necesitarán de la asistencia de un cuidador; en algunos de estos casos la dependencia, para el aseo por ejemplo, será para siempre.

A partir de Freud contamos con algunos argumentos para lograr entender que los modos de la atracción que el niño experimenta por determinados objetos (las heces, por ejemplo) deriva, por medio de los mecanismos de represión, en la repulsión hacia éstos, y en este caso es evidente el hecho de que la repugnancia sea enseñada por los padres y por la sociedad. No obstante, parece menos claro el proceso que lleva a los padres, específicamente a la madre, a “reprimir” la repulsión aprendida socialmente cuando se trata del vómito, el moco, o las heces de sus propios hijos. Sin detenerme más en esto, por lo pronto podríamos decir que estamos frente a un proceso de reaprendizaje, la experiencia de un saber-hacer que, en muchos casos, trastoca los llamados “deberes de la madre”.<sup>5</sup> Pienso que ahí en donde se han acabado los escrúpulos, también puede acabarse la esperanza, perder la confianza ciega en quien se supone debería ofrecer respuestas (por ejemplo el médico) y construir otras opciones, hacerse de nuevas vías y sobre todo sacudir una condición de subordinación y dependencia que fueron lenta e, incluso, violentamente aprendidas.

De este modo hablo de la experiencia –siempre en movimiento– de las madres de hijos con discapacidad que nos han acompañado. Su voz, testimonios y dudas han sido una ruta viable para exponer las formas como estas mujeres han construido su experiencia materna, es decir, los procesos de aprendizaje y desaprendizaje, de interrogantes, respuestas inacabadas, resultados inciertos, éxitos y fracasos a medias.

En los dos apartados siguientes presento la experiencia de la maternidad en el contexto de la discapacidad; esta experiencia se traduce en lo que he llamado, por un lado, las miradas, y por el otro, las acciones que se construyen cuando se tiene uno o más hijos con discapacidad.

<sup>5</sup> La maternidad es una construcción social. Junto con la modernidad se construyó también un contexto normativo que hizo de las mujeres madres y de las madres mujeres y que definió, bajo el respaldo de un orden natural, las capacidades de satisfacer las necesidades y cuidado de sus hijos. La protección, el amor innato, el cuidado incondicional y el sacrificio naturalizaron el rol materno.

Debo este acercamiento al Centro de Atención Infantil “Piña Palmera” que desde hace más de 30 años desarrolla interesantes procesos de intervención comunitaria en este campo.<sup>6</sup>

- *Las miradas que se construyen en torno de un hijo con discapacidad*

En la relación madre e hijo nos encontramos con diferentes momentos y por lo tanto con diferentes miradas sobre la llegada de un hijo con discapacidad: el del nacimiento y el descubrimiento de la diferencia; el encuentro y reencuentro con un ser que no era el que se esperaba; el periodo de dificultades e incertidumbres en torno de sus posibilidades de alimentación, descanso y respuestas al medio; los momentos de “acomodo” o de rutina que suelen ser violentados por los periodos de crisis –orgánica o emocional– de la persona con discapacidad; o bien, el desarrollo mismo del hijo que hace que no sea lo mismo hacerse cargo del cuidado de un niño, que de un adolescente o de una mujer o un hombre que con el paso del tiempo llega a tener un peso y un tamaño mayor al de sus cuidadores.

Varios autores, especialmente desde la teoría psicoanalítica, subrayan la idea de que cuando nace un hijo o una hija con discapacidad éste o ésta no corresponde con la imagen idealizada y las fantasías que la madre había construido; se habla entonces de un fuerte golpe al narcisismo que quiebra la ilusión. Digámoslo desde ya, dice Maud

<sup>6</sup>El Centro de Atención Infantil “Piña Palmera” es una organización civil que en la Costa de Oaxaca ha sido pionera en la metodología de la rehabilitación basada en la comunidad. A partir de interesantes experiencias de aprendizaje, Piña Palmera promueve, desde una perspectiva de derechos, procesos de inclusión y vida independiente de niños, jóvenes y personas adultas con discapacidad. Durante un año y medio de forma regular y al menos diez años de acercamiento intermitente, he compartido con Piña Palmera algunos de los espacios de trabajo y acción; especialmente tuve la oportunidad de estar cerca de los grupos de familias (compuestos principalmente por madres) que participan, no sin dificultades, de la inclusión y rehabilitación de sus hijos. Las narraciones, historias, testimonios de estas mujeres son la materia prima de lo que quiere ser pensado como una experiencia en movimiento.

Mannoni (1987), la enfermedad de un niño afecta a la madre en un plano narcisista: hay una pérdida de toda señal de identificación y por consiguiente la posibilidad de conductas impulsivas. “Se trata de un pánico ante una imagen de sí que ya no se puede reconocer ni amar”. La autora explica:

¿Qué es para la madre, el nacimiento de un niño? En la medida de lo que desea durante el curso de su embarazo es, ante todo, la revancha o el repaso de su propia infancia; la llegada de un niño va a ocupar un lugar entre sus sueños perdidos: un sueño encargado de llenar lo que quedó vacío en su propio pasado, una imagen fantasmática que se superpone a la persona “real” del niño. Este niño soñado tiene por misión restablecer, reparar aquello que en la historia de la madre fue juzgado deficiente, sufrido como una carencia, o prolongar aquello a lo que ella debió renunciar [...] en el instante en que, en el plano fantasmático, un vacío era llenado por un niño imaginario, surge el real que, por su enfermedad, no sólo va a despertar los traumas y las insatisfacciones anteriores, sino que impedirá más adelante, en el plano simbólico, que la madre pueda resolver su propio problema de castración [...] En revancha, vemos que en la realidad se concreta cierta situación fantasmática: se le da ese niño como un objeto para cuidar, fuera de la influencia del marido; y bien a menudo hallará la fuerza para criarlo remitiéndose a *su propio padre* (y no a su madre) (Mannoni, 1987:22).

Es evidente, para este cuerpo teórico, que en una situación así nos encontramos, en términos simbólicos, con un niño desamparado; es decir, con un hijo al que le falta ser reconocido como sujeto; bajo esta línea “el niño, que participa siempre del mundo fantasmático de la madre, está en cierta forma marcado”. Los autores hablan de un proceso de duelo, de la pérdida o renuncia a un hijo que se había imaginado. Al mismo tiempo este es también un momento clave para que el niño encuentre un mejor lugar en los procesos inconscientes de libidización de la madre.

A partir de los testimonio y las voces de las mujeres, sabemos que tras el nacimiento de un hijo o hija con discapacidad, o tras el *descubrimiento* con el paso de los meses de que “algo no andaba bien” la familia, y en

particular la madre, inicia un permanente proceso de incertidumbre: ¿por qué mi hijo?, ¿es una enfermedad?, ¿se puede curar?, ¿cuándo va a caminar?, ¿sobrevivirá?

Si me he detenido en la extensión de la cita de Mannoni es porque nos ofrece un ángulo de análisis fundamental; las relaciones más tempranas de los bebés y sus progenitores permiten una mirada sobre el “drama interior” de la madre y por supuesto también del grupo familiar, y de seguir en esta ruta seguramente comprenderíamos buena parte de las complejidades que constituyen a la maternidad en el contexto de la discapacidad. No obstante, y asumiendo la parcialidad que toda problematización corre el riesgo de mostrar, hemos puesto el foco de atención en los procesos de carácter social y colectivo, cuya dimensión imaginaria y simbólica hacen ser a la maternidad y a la discapacidad; la mirada centrada en los fenómenos intrapsíquicos de la madre y la vinculación de éstos con un hijo con discapacidad conforman suficiente material para una trabajo independiente.<sup>7</sup>

Tenemos entonces, gracias a los aportes de la teoría y clínica psicoanalítica, una lectura fundamental para orientarnos sobre la mirada que las madres van construyendo en relación con sus hijos. No obstante he observado que el vínculo que la madre o la familia puede establecer con el hijo, y por lo tanto con la crianza de éste, está íntimamente relacionada con el contexto cultural y las expectativas más o menos conscientes de la familia respecto de su descendencia. ¿Cuáles son los imaginarios sobre el nacimiento de los hijos en determinado contexto social?, sería, por ejemplo, una de las preguntas que forzosamente tenemos que considerar.

Debemos considerar que en los poblados vecinos a la Costa de Oaxaca, al ser comunidades menos urbanizadas, el sentido de la vida

<sup>7</sup> Efectivamente, como sostienen varios autores, la discapacidad no puede ser pensada fuera de la esfera psíquica, porque siempre remite a la imagen de sí y nos recuerda la insoportable fragilidad humana. Sin embargo y asumiendo por completo este presupuesto, privilegiamos por el momento la idea de que “[...] esto da lugar a procesos de orden psicosocial particulares constituyendo una situación de especificidad irreductible a otras. Esta situación singular ubica a la discapacidad como una cuestión central de la sociedad, y es desde ahí donde debe comenzar toda resignificación” (Vanoni, 2006:25).

está fuertemente vinculado con el trabajo físico que el sujeto puede desarrollar en relación con la tierra o, en este caso, si se quiere con la pesca y el turismo; es más, cuando menos en los últimos diez años la opción por la migración ha orientado buena parte de lo que espera el mundo adulto de las mujeres y hombres más jóvenes. Frente a este panorama, la discapacidad física o intelectual es mirada como una condición “poco pertinente” con las necesidades económicas de la familia y la comunidad; el hijo en esta situación no sólo no podrá cooperar con su trabajo físico en el *tequio familiar*, sino que además corre el riesgo de convertirse en una carga que consume tiempo, esfuerzo y el poco dinero que se logra ganar.

Las madres que asumen la urgencia de colaborar o hacerse cargo por completo de los gastos de la familia, expresan frecuentemente su imposibilidad de trabajar.

En el caso de mi niña yo siento que aún no lo asimila, ella me ve y me dice “¡es que no puedo!” [...] es muy difícil para nosotros, ella caminaba, después de la quimio ella caminaba aunque cojeando [...] pero ahora que ya no camina y no logra [...] es muy difícil para mí, me retrasa, bueno no me retrasa pero es que no puedo conseguir un trabajo porque no puedo encargársela a otra persona.

A veces estamos personas que tenemos trabajo [...] yo que trabajaba aquí en el restaurante, no era mío, tengo patronos y estoy trabajando ahí toda la semana; mi día de descanso era martes pero insistí a mi patrón y a mis compañeras que me lo cambiaran al miércoles para venir a Piña Palmera [...] Tengo que llegar a mi trabajo a las siete de la mañana, eso todos los días y salgo a las seis. Lo único que ya me queda es renunciar a mi trabajo, me dicen mis hijas “no nos pones atención”. A veces no se manda uno solo, tiene uno patronos, no se puede por más que uno quiera. Ahora que ya renuncié a mi trabajo me quedo sin trabajo pero sin dinero y sin nada.

Nos parece importante considerar los aspectos contextuales y económicos que configuran algunas de las miradas que las familias pueden tener de sus hijos con discapacidad, sobre todo cuando en un

país como el nuestro la cuestionable política social ha implementado fuertes dispositivos de paternalismo en las comunidades.

De acuerdo con *Discapacidad y comunidad*, antología de textos del Fondo Memorial Eduardo Vargas, en las comunidades pequeñas de Oaxaca y Chiapas la escuela regular se reserva el derecho de admisión a los niños con discapacidad, es mucho más difícil el ingreso para los niños con discapacidad intelectual y para los que tienen dificultades motoras y muchos de quienes están integrados sufren diversas formas de rechazo de parte de alumnos y maestro.

A los inconvenientes económicos se suma también la mirada cultural sobre la discapacidad. En las comunidades en las que Piña Palmera ha llevado a cabo procesos de intervención, la discapacidad ha sido significada principalmente como una enfermedad; en particular se refieren a las personas en esta condición como el “enfermito” o la “enfermita”. Esta es la razón principal por la cual existe una enorme demanda por parte de las madres para que el médico ofrezca respuestas y los medicamentos muestren soluciones inmediatas.<sup>8</sup>

Llama mucho la atención el papel que ha desempeñado el saber médico en las interpretaciones que las madres construye sobre la condición de sus hijos. Específicamente resulta lamentable el modo como los especialistas se dirigen a las mujeres o bien para responsabilizarlas por no cuidarse o chequearse durante el embarazo, por no alimentarse adecuadamente o por “no dejar a ese marido borracho”.

En el estudio “Diagnóstico de necesidades sentidas por familias con hijos con discapacidad y jóvenes con discapacidad en comunidades rurales” coordinado por Alicia Molina, se recupera un interesante

<sup>8</sup> Por supuesto que las dimensiones mágico-religiosas ofrecen también una posibilidad de lectura. De acuerdo con hallazgos de Klara Stintzing, en las comunidades de Oaxaca deben ser consideradas las creencias mágicas que la familia y la comunidad tiene sobre las causas de la discapacidad. “Todos conocían ‘el mal de ojo’, alguien echó una maldición a la mamá, pero no le tocó a ella sino a sus hijos. Ciertas acciones por parte de los padres podían causar una discapacidad, [del mismo modo que si] tenían problemas con la gente del pueblo. La discapacidad era un castigo de Dios. Los padres eran los culpables y la comunidad los juzgaba” (Stintzing, 2008:24).

testimonio sobre el impacto que puede tener para una madre la respuesta de los especialistas:

[...] es por demás que tú hagas el estudio, vas a gastar, si tú no tienes dinero y tu hijo va a estar así [...] pues tu hijo tiene parálisis cerebral [...] él ya se va a quedar así, para qué vas a gastar si no tienes dinero [...] tu hijo nunca va a caminar, todo el tiempo va a estar así [...] me sentí triste, por qué ese doctor, siendo doctor, me va a decir así, yo digo, solamente Dios sabe si mi hijo va, va a caminar o no. Y ya el doctor me dijo así, en vez de que te den ánimos, uno se siente más triste, no te dan esperanza de que tu hijo va a caminar, o va a hablar, siquiera que mi hijo hablara o va a pedir cuando tiene hambre (Molina, 2007:242).

Ahora bien, frente a este discurso normativo que pretende llevar a la madre a tomar una actitud de aceptación pasiva, y que probablemente lo logra en muchos de los casos, por medio de la palabra de estas mujeres logramos enterarnos de que paralelamente a la precaria institución médica de muchas de estas comunidades coexisten algunas prácticas comunitarias que sin duda definen la visión que las mujeres construyen en torno a la discapacidad de sus hijos. Específicamente me refiero a la búsqueda de explicaciones y soluciones que las familias tratan de encontrar en los curanderos o médicos tradicionales de la comunidad; los niños son expuestos a las “limpias”, las “sobadas” y los tés de ruda y albahaca; también “sacan el aire”, curan de “espanto” y diagnostican “la maldad”. En los esquemas de referencia de estas mujeres, la asistencia con el curandero y las recomendaciones de las parteras no se contraponen con las indicaciones que los médicos o terapeutas de Piña Palmera suelen prescribir; por el contrario, esta tendencia parece generar mucho más conflicto en los especialistas que intervienen en estas poblaciones, mismos que frecuentemente descalifican el pensamiento mágico-religioso que constituye buena parte del orden subjetivo de diversas comunidades rurales e indígenas de nuestro país. Para las madres y para las familias de lo que se trata es de encontrar un poco de consuelo frente a la angustia que genera la diferencia; se trata de hacer frente a las dificultades de la cotidianidad

y “hacer algo” ante las pocas certezas. La experiencia de estas mujeres es justamente la de la incertidumbre.

En el marco de un imaginario social que suele atribuir la discapacidad a la maldad, al castigo, al eclipse o la “luna tierna” las madres asisten al curandero para que:

[...] lo sobé, como recomendó una señora [...] que lo sobaran bien, bien, sobar, no sé qué, algunas cuerdas, algunas cosas; y sí, lo estuve llevando y ahorita él pide agua, y pide qué cosa va a comer [...] ya con la sobadas veo que Lalo, sí, como que ya más o menos él ya pronuncia más palabras (Molina, 2007:231).

De este modo, los saberes locales de las parteras y curanderos –sin entrar necesariamente en competencia con el saber médico– dan forma al conocimiento que las madres construyen sobre la diferencia de sus hijos. Y el reconocimiento de este aspecto es sumamente importante porque nos da cuenta de la dinámica a la que está expuesta la maternidad en tanto institución. Ahí en donde habíamos entendido que las mujeres y el saber médico habían sellado una relación inquebrantable, podemos observar que las madres de hijos con discapacidad en estas comunidades mantienen cierta independencia y autonomía respecto de los enfoques normativos de la institución de la salud científica; buscan otras opciones y rastrean otras respuestas.

Otra de las rutas que dibuja la mirada de las madres sobre sus hijos con discapacidad es por supuesto el comparativo que construyen con sus otros hijos o bien con los niños del entorno. De acuerdo con éstas el hijo con discapacidad no se ha desarrollado como los otros, su mirada no responde a los llamados, la cabeza no se sostiene o las frecuentes fiebres no ceden.

Es común que las madres establezcan enormes batallas con los papás de los niños o bien con los médicos para que sus observaciones sean escuchadas. Tal y como dice Gemma Ortells (1996), parece que de lo que se trata es de convencer, al pediatra por ejemplo, de que algo anda mal y que no son sólo “meras manías de una mamá histérica o sobreprotectora”.

Reproduzco a continuación la experiencia de una madre que descubre no sólo la deficiencia orgánica de su hijo, sino la incapacidad del ámbito médico para ofrecerle respuestas:

Cumplidos ya los dos años, Guillermina notaba que el desarrollo de Eduardo no era igual al de sus otros hijos; “no se paraba pues, nunca agarró hacer un solito, nada”. Comenzó a caminar hasta los tres años. A los dos pronunciaba algunas palabras como “agua” y “nene” (que dijo dos veces) y después dejó de hablar por completo. Ella dice que estaba preocupada, y que los vecinos le hacían comentarios sobre Eduardo. “Una señora me preguntó ¿qué, se golpeó tu nene, mujer? Yo me enojé [...] me decían que tenía pegada la lengua; otro decía que no tenía esa campanita”. Eduardo tenía dos años y medio cuando lo llevaron por primera vez a un médico, y fue particular. El doctor dijo a Guillermina que su hijo no tenía ningún problema y solamente le dio vitaminas. [...] Cuando Eduardo tenía tres años, Guillermina se dio cuenta que no escuchaba porque no volteaba la cabeza cuando ella le hablaba. A los cinco años fue internado en el Hospital General de Pochutla por unos golpes. Dice que ahí le revisaron también lo oídos pero le dijeron que no tenía nada: “No me dijeron los doctores. Nunca me dieron solución [...] no tomaban en serio lo que yo les decía, lo que yo pensaba, lo que yo miraba [...] Eduardo estuvo internado ocho días en el Hospital General de Pochutla, que Guillermina aprovechó para preguntar al personal médico por qué no hablaba su hijo. Le dijeron que no sabían [...] “Me decían que estaba bien el niño, que no tenía nada, pero yo me sentía mal porque ellos me decían que estaba bien mi hijo, pero ¿cómo iba a estar bien? Si él no escuchaba y él no me podía hablar” (Molina, 2007:227).

Es probable que cientos de personas con discapacidad tengan enormes secuelas de este tipo de respuestas y acciones médicas; es muy probable que muchas madres y familias hayan acatado las instrucciones inciertas y aceptado las pocas certezas. Sin embargo, las mujeres que nos ofrecen sus relatos han logrado, por momentos, someter a discusión su condición y han buscado en otro lugar algunas respuestas. Para muchas de estas mujeres la intervención de una organización como Piña Palmera ha sido determinante, no sólo porque su esquema de trabajo contemple un acompañamiento para las familias en su relación con

las instituciones de salud, sino porque su estrategia está soportada en la importancia de construir, a nivel comunitario, una mirada diferente sobre la discapacidad.

Muchas de las madres comentan la incomodidad a la que se enfrentan cuando los vecinos, los familiares directos –como los tíos, hermanos o bien los abuelos– se suman a la desacreditación, las dudas y los desánimos:

Mi mamá me dice que ya la deje, que la niña ya está bien, que para qué me la cargo, lo dice por mí, porque me canso mucho, ella dice que ya no pierda mi tiempo [...] Yo tuve seis hijos, cuatro mujeres y dos hombres pero la última es la que tiene problemas y no oye y no habla [...] Como mi hija siempre está en el corredor pasa la gente y dice: “mira ahí vive la muda”, y yo me enojo, y siempre estoy un poco alterada y molesta. Un día me encontré a una persona en una tienda y me dijo: “tú niña está enferma” y le dije, mi hija no está enferma, está buena y sana; la que si veo un poco mal de salud es a usted, le dije, quiere que se haga un chequeo para que cheque que está enferma, pero mi hija no está enferma, es una niña especial. Pero yo me enojo [...] Todos hablan pero no saben qué pasa uno con los hijos [...] Como mi papá piensa que los que van al trabajo son los hombres y que no sirve que las mujeres vayan a la escuela entonces me dice que ya deje a mis niñas, pero no, yo las traigo aquí con el doctor, con la terapia [...] ellas van a la escuela, los cuatro están estudiando.

Paralelamente a estas escenas, podemos plantear también que dentro de la multiplicidad de miradas en torno de la discapacidad física e intelectual, la “transgresión biológica y anatómica” de la que da cuenta la discapacidad, parece seguir fuertemente relacionada con la transgresión social-moral con la que las mujeres han quedado permanentemente vinculadas. En muchos casos, incluso, suelen expresarse los desencuentros del esposo y su familia que, generalmente, responsabilizan a la madre de los “descuidos” que tuvo durante el embarazo, de la herencia familiar y hasta de su “comportamiento moral” previo a la relación de pareja.

Efectivamente, tal y como señala Ana María Fernández, hoy somos parte de un momento sociohistórico en el que se han puesto en cuestión los ordenamientos sociales basados en la inferioridad y diferencia natural y/o biológica de las mujeres respecto de los hombres; en el que las mujeres han ocupado los lugares sociales tradicionalmente asignados a lo masculino; y en el que las mujeres –y los hombres– son parte de un proceso de transformación del orden subjetivo que les permite instituir prácticas impensadas hace seis o siete décadas.

Aun así, en el contexto de la discapacidad –y no sólo en los ámbitos rurales– se reactualizan una serie de procesos sociales que parecieron haber quedado atrás. El cuerpo de las mujeres es nuevamente un objeto señalado e interrogado; la alianza entre el campo de la salud y la familia somete la discapacidad a los criterios de la enfermedad y en este caso la madre se convierte en la eterna enfermera y veladora.

De este modo podemos plantear que a partir de la diferencia de miradas y opiniones sobre la discapacidad –la de los médicos, vecinos, pareja, familiares, curanderos, parteras, etcétera–, encontramos que al fuerte conflicto psíquico que una madre puede experimentar tras el nacimiento de un hijo con discapacidad se suman las adversidades cotidianas y un difícil contexto social. Desde las políticas del gobierno que vulneran permanentemente los derechos de estas personas, pasando por los consejos de los expertos en salud y educación que fortalecen la “decepción” y la exclusión, hasta llegar a las formas culturales de mirar la salud y la enfermedad, nos encontramos frente a un panorama en el que las experiencias de las madres respecto de sus hijos con discapacidad se tejen de hilos sumamente complejos y heterogéneos. Sin duda, lo que las madres piensan o las posturas que toman a partir de esta vivencia responden al conjunto de significaciones sociales imaginarias de aquello que rompe con la norma.

Esperanza Pérez de Plá señala que cuando llega a la familia un bebé que presenta malformaciones o problemas genéticos como el síndrome de Down, cuya alteración física es evidente y suele asociarse directamente con lo “defectuoso” y “de mala calidad”, los padres y en general el medio ambiente sufren un gran impacto. “Se oyen voces que vaticinan cosas muchas veces terribles ya sea por tradición verbal o porque lo afirman los profesionistas y las estadísticas” (2000:50).

No podemos dejar de insistir entonces en que lo “defectuoso” y “de mala calidad”, figuras imaginarias heredadas del nacimiento del México moderno, continúan dando forma a esas voces que en principio estigmatizan y colocan en situación de desventaja, de discapacidad, a quien las porta y a quien ha sido “responsable” de su producción: la madre.

Paralelamente a esta “presión social” tendríamos que reconocer que si en algún momento la diferencia y la diversidad fueron elementos ajenos a la experiencia de estas mujeres, ahora el cuidado de un niño con discapacidad las lleva a construir nuevos conocimientos, a discriminar entre lo que es posible hacer y lo que definitivamente no permitirían. Cuando destaca un contexto de pobreza generalizada en el que las oportunidades reales se desdibujan, en el que el espacio familiar y privado aún queda fuertemente vinculado con la vida colectiva y en el que las mujeres no tienen más opción que asumir solas la responsabilidad de sus hijos –puesto que los padres generalmente se mantienen ajenos–, entonces las escuchamos decir:

[...] como dice la señora, hay que seguirle, como madres que somos y como personas ¡como humanos también! Porque mi propia familia me dice “déjala acostada y descansa”, pero como les digo, yo soy sus pies y yo soy sus manos a veces, y quiero seguir con ella adelante.<sup>9</sup>

- *Las acciones que se construyen cuando se tiene un hijo con discapacidad*

El nacimiento de un hijo con discapacidad es un evento que, en muchos casos, toma por sorpresa a los padres y a la familia en general. Las respuestas no son siempre las mismas: la sorpresa, el enojo, la crítica

<sup>9</sup> Hay que añadir que a las significaciones predominantes en nuestra cultura occidental, racionalista, etcétera, se suman aquí otras representaciones correspondientes a subculturas o culturas heterogéneas coexistentes; los elementos de una religiosidad popular también determinan aquí significaciones sumamente eficaces.

—sobre todo a la madre que es la que ha gestado—, la compasión e incluso la humillación son algunas de las emociones que suelen mostrar quienes rodean a los padres de un hijo con discapacidad.

Pero, como he señalado en el punto anterior, las propias madres suelen tener una diversidad de miradas sobre este acontecimiento: según la edad, los recursos, la discapacidad o bien el contexto. Y en este mismo sentido *las prácticas y las acciones* de éstas son también heterogéneas.

Por el momento logramos trazar cuando menor tres escenas que nos hablan de las acciones de las madres a partir del nacimiento de un hijo con discapacidad. Una de ellas es el abandono, la otra la negación de la condición de discapacidad y el permanente intento por tratar de que el hijo sea “normal”, y una tercera es aquella que da cuenta de cómo las madres han asumido la presencia de la discapacidad e intentan incidir más allá de sus propias necesidades.<sup>10</sup>

Como hemos señalado, el abandono de los hijos es una práctica que no necesariamente debe sorprendernos y que guarda tras de sí una enorme cantidad de razones. En el caso del abandono de hijos con discapacidad, podríamos decir incluso, que es una acción que se encuentra en los orígenes mismos de una organización, como Piña Palmera, que pretende incidir en la reivindicación de los derechos de las personas con discapacidad.

El documento “La experiencia del Programa de rehabilitación basada en y con la comunidad (RBC) en el estado de Oaxaca”, construido en el contexto del proyecto “Sistematización y proyección de los aportes de la sociedad civil al desarrollo local”, relata que cuando se inauguró el Centro —que por cierto, entonces llevaba el nombre de “Escuela Piña Palmera”— ya se atendían a niños de la zona que eran abandonados por sus familias. El área de Cuidados Especiales comenzó dando atención a cuando menos dos niños con discapacidad severa que fueron hospedados y de cuyas familias poco a poco se fue perdiendo el contacto.

<sup>10</sup> Evidentemente también encontramos el abandono de sí mismas y la dedicación exclusiva y permanente a las necesidades del hijo con discapacidad. Una especie de culpa que se debe redimir.

Observemos que cuando hablamos del *abandono de los hijos* generalmente se hace referencia específicamente a la acción que llevan a cabo las madres para dejar a sus hijos bajo el cuidado de otros; si ponemos atención, en el conjunto de significaciones sociales no solemos adjudicar la frase “abandono de los hijos” al hecho de que los padres varones se desatiendan de ellos. Es como si en la cadena de los cuidados el último eslabón, antes de pasar a la tutela de terceros, estuviera conformado por el papel materno. Efectivamente, en el caso de los niños con discapacidad que han sido abandonados nos referimos a aquella práctica de las madres que “no han podido cuidar” o “no han podido soportar” la discapacidad de sus hijos y abandonaron el hogar o lo “depositaron” en la puerta de algún lugar para que alguien más asumiera su cuidado.

Sin embargo, sabemos que “no soportar” la discapacidad no es la única razón que puede hacernos comprender este hecho, sino que es necesario cruzar el acontecimiento con otras situaciones que conforman la realidad de muchas de estas mujeres: condiciones de pobreza extrema, la necesidad y posibilidad de migrar a las ciudades que prometen mejores oportunidades o, incluso, la enorme demanda que significa ser madre de seis, ocho o diez hijos. En este sentido, debemos reconocer entonces que el abandono puede tomar distintos rostros: desde la separación definitiva de las madres con sus hijos, pasando por la adjudicación de la responsabilidad del cuidado a las abuelas o hermanas que permite en algún momento el reencuentro con éstos, hasta las prácticas de preocupante descuido y maltrato en que se han encontrado muchos niños y jóvenes con discapacidad que son escondidos o amarrados porque sus familias “tienen vergüenza” o no saben “qué hacer con ellos.”

Como se pondrá comprender y dado que no es el foco de nuestras interrogantes, en este trabajo no contamos con testimonios directos por parte de las madres sobre los modos en que han abandonado a sus hijos; por el contrario, no ha sido difícil recuperar una gran cantidad de discursos de muchas mujeres que dan por hecho lo que una madre debe hacer y miran con enorme reserva a aquellas que parecen no mostrar preocupación alguna por la discapacidad de sus niños.

[...] uno al ser madre tienes que estar siempre al frente de tus hijos; o sea, yo estoy con ellos y aunque no ando donde ellos van pero ellos saben que yo estoy con ellos, es el cariño tan grande que uno tiene para los hijos que a lo que venga tú te enfrentas [...] yo no voy a dejar que nadie les haga daño, ellos saben que cuentan conmigo.

Yo quería tener un hijo porque yo quería saber lo que es el cariño de madre y lo que es el cariño de hijo, porque yo no tuve el cariño de madre; sí tengo a mi madre, gracias a Dios está viva, pero ella fue madre soltera y nos fue a dejar con una tía abuela, pero tú sabes que el cariño de una madre y el cariño de una tía es diferente. Entonces, yo lo que decía es ¿por qué una madre abandona a sus hijos?, ¿cuál será el cariño?, ¿no que era tan grande?, ¿qué pasa ahí, por qué los abandona? [...] Antes le reclamaba a ella ¿por qué nos abandonó? Lo que ella hizo fue irse a trabajar a México y nos dejó en el rancho con mi tía y entonces a ella se le cerraron las puertas [...] pero ahí entró en el error ella de que nunca regresó por nosotros.

De este modo, si en condiciones “normales”, es decir, cuando los hijos no presentan ninguna diversidad física o intelectual, el abandono de los niños nos hace reactualizar los discursos decimonónicos que calificaban a las madres como desnaturalizadas, en el contexto de la discapacidad y en el discurso público este evento es doblemente inaceptable, ya que de acuerdo con lo esperado, la vulnerabilidad de un hijo con discapacidad debería “alentar” la conducta materna “innata”. Pero las experiencias nos hablan de otra cosa, en realidad no dan cuenta de un código de conducta inalterable, todo lo contrario, encontramos actitudes aprehendidas y acciones que se valora de acuerdo con un contexto social. Encontramos también el desarrollo de un proceso en el que puede visibilizarse cómo la experiencia materna es diversa en diferentes momentos; las madres que optaron por delegar la responsabilidad de sus hijos, encuentran lugar en aquellas expresiones discretas y a veces inconfesables de las madres con la que trabajamos y nos dicen: “Dentro de todo uno se aburre y se fastidia, yo lo voy a decir: a veces no aguanto más y tengo ganas de salir corriendo”.

En la segunda escena, no debe sorprendernos que una de las actitudes que toma la madre en el contexto de la discapacidad sea la de negar la presencia de esta condición; sobre todo si tomamos en cuenta el peso enorme que tiene la idea de que el nacimiento de estos niños, portadores de uno o varios “defectos” es una especie de “error” o “equivocación” de la naturaleza.

Los estudios que profundizan las consecuencias psíquicas que tiene para una mujer y una familia el nacimiento de un hijo con estas características, hablan del momento de *negación* como una de las primeras etapas que conforman el proceso de duelo; posteriormente advienen el *enojo*, el “pacto” –momento en el que se decide poner todo para “resolver” la discapacidad–, la *depresión* y la *aceptación*.

Ahora bien, lo que hemos observado es que las formas de actuar de las madres no dejan de dar cuenta de la dinámica de miradas que éstas construyen sobre la condición de sus hijos. Este carácter lineal y progresivo que lleva de la *negación* a la *aceptación* nos parece que puede ser casi una ilusión. En todo caso, podríamos decir que hay grados o momentos en los que cualquiera de estas posturas o etapas puede presentarse; la experiencia por la que se atraviesa hace que no sea lo mismo *negar* la discapacidad del hijo en el momento en el que éste vino al mundo, que *negarla* cuando se advierte que “los demás niños no lo quieren” y entonces se hace todo para que parezca “normal”, o bien *negarla* o, mejor dicho *negar* de ella, cuando la madre se pregunta quién más podrá hacerse cargo de él cuando ella muera.

Este ir y venir de los sentimientos, de los “pensamientos” –esta dinámica de la experiencia, diríamos nosotros– queda claramente expresado en el siguiente comentario:

¿Sentirse desesperada? naturalmente nos pasa a todos, no por el hecho de estar viniendo aquí, estar atendiendo al niño o estarnos incluso atendiéndonos nosotras psicológicamente [...] no por ese hecho deja uno de sentirse así; siempre está la pesadumbre, aunque dices “bueno, no es tan grave”, “está progresando” o “es menor que lo que tienen otros niños”, pero para uno que está todos los días, todos los días, uno sabe lo que le pesa a cada quien. Creo que es por etapas, estamos aquí compartiendo y nos desahogamos y encontramos de alguna forma un consuelo [...] se

va haciendo menos, pero creo que nunca se quita del todo, la cuestión es aceptar y aceptar de buen grado, depende mucho de uno.

Por último, la tercera escena es la de las mujeres que han establecido desde hace algunos años relación con una organización cuyo discurso y acciones se orienta hacia la promoción de la inclusión de las personas con discapacidad. En este contexto nos encontramos con reflexiones que poco a poco van reconociendo y valorando la discapacidad; no obstante, los deseos infinitos de las mujeres de que sus hijos se acerquen a la “normalidad” son también una constante, y particularmente destacan un par de preocupaciones: “que pueda avisar, que pueda hablar, cuando tenga hambre” y “como sea, pero que camine”.

Algunas de las estrategias a las que han recurrido las madres son las siguientes:

- Buscar respuestas en diversos espacios, particularmente en aquellos en donde “alguien les diga que su hijo no tiene discapacidad o que, si la tiene, ésta desaparecerá”. En algunos momentos, dice Gemma Ortells, “[...] la gente me repetía constantemente: ‘Pero si es tan guapa, si te conoce, fíjate cómo atiende y cómo mira’. Y yo me volvía a mi casa tranquila de escuchar aquello que deseaba oír, pero en el fondo sabía que algo no iba bien” (Ortells, 1996:10).
- Las familias y las madres también inician un largo camino buscando algunas respuestas que contribuyan a una “mejoría” concreta de sus hijos. Por esta razón, los diagnósticos vagos, inciertos o “fatales” que se ofrecen en las instituciones de salud encuentran alguna respuesta en las intervenciones específicas, por ejemplo, de los curanderos; que además, como ellas testimonian, resultan ser efectivos: “ya pronuncia más palabras”, “hoy casi no convulsiona”, “ya lo dejo salir y trae el mandado”, etcétera.
- Encontramos también que para las familias y las madres ha tenido un fuerte impacto la campaña mediática que fortalece la medicalización de la condición de discapacidad: el acceso a instituciones como el CRIT de Oaxaca que ofrece llamativas instalaciones, especialistas y aparatos que se ven como objetos mágicos no dejan de mostrarse como una esperanzadora realidad. Sin embargo, la falta de recursos

económicos para desplazarse hasta donde estos centros están, y la dificultad que se deriva de las posibilidades de rehabilitación en un lugar lejano que implica no “atender” a los demás hijos, ha hecho que estas madres busquen opciones en su contexto más inmediato de tal modo que puedan “hacer la lucha” por sus hijos con discapacidad y no descuidar, al mismo tiempo, sus obligaciones de amas de casa, esposas y madres.

- Varias de las mujeres con las que hemos trabajado depositan buena parte de sus esperanzas en las opciones que les ofrece Piña Palmera. Algunas de ellas llevan más de diez años participando en el programa y parecen estar convencidas de que esto ayudará a sus hijos “cuando sean grandes”.

“No, yo no faltó”, dice una de la madres de Cozaltepec. “Yo ahora mira, que yo me siento mal, pero yo tengo que ir porque yo lo tengo que llevar. Quiero que mi hijo salga adelante” (Molina, 2007).

Yo vengo hace muchos años con mis hijas y mi hijo. Mi papá me dice que ya las deje, que para qué, “¿qué le falta a tu hija para que camine?”, me dice. Pero no, yo vengo, ellas tienen que aprender. Los pasajes están muy caros, necesito cien pesos para venir con todos, pero hago mis tostadas, aquí las vendo y con eso me regreso.

Aquí puedes venir y no te critican, hay más niños. Yo antes lloraba cuando las señoras sólo se fijaban en que mi hijo pegaba. Él está sordo, pero yo no, me daba coraje.

Estas son las madres sobre las que construimos algunas interrogantes; ellas con sus hijos “encima”, con sus preocupaciones domésticas, con su hartazgo de seguir dando vueltas al tema de la discapacidad, pero, al mismo tiempo, con una insistencia enorme de hablar de sus maridos y de los problemas que implica la discapacidad de sus hijos. Esas fueron las mujeres que nos acompañaron para desarrollar algunas ideas sobre la experiencia de la maternidad en el contexto de la discapacidad.

Es a partir del trabajo con estas mujeres que podemos plantear que la experiencia es siempre movimiento y, por lo tanto, incluye —en este

caso— otras formas de ser madre que coexisten —no sin conflicto— con el deber ser instituido de la maternidad. Aquí la experiencia de las decepciones y los resultados inciertos lleva a las mujeres, como dice Hampshire, a elegir entre el menor de dos o más males. Dicho de otro modo, la experiencia no es el saber acumulado, los aprendizajes logrados, sino la falta de certeza, el reconocimiento de que no hay un camino familiar o común. Las madres en general se muestran inquietas, en permanente movimiento y, para algunas de éstas, la condición de discapacidad “empuja” a la aventura, trastoca las inercias y posibilita la interrogación sobre la propia vida.

### A modo de cierre

Insistamos sobre lo siguiente: la forma en que las mujeres aprenden a ser madres de un hijo con discapacidad es parte de un proceso. Dado que no estamos hablando únicamente de una serie de técnicas aplicadas racional o intelectualmente, sino que hay de por medio una enorme inversión emocional o afectiva, entonces nos encontramos con una experiencia conformada de escenas que se superponen. Si algo constituye esta experiencia es, sin duda, la incertidumbre; aquí “no hay futuro” dicen algunas mujeres, “no es fácil saber si va a ir a la escuela ¡y menos a cuál! ¿cómo vamos a planear?”

Al mismo tiempo esto las lleva a suponer que deberán concentrarse entonces en el presente: “Como no sé qué va a pasar con ella, si el tumor volverá o si va a caminar o qué va a pasar, entonces lo que quiero es que ahora pueda tener una vida, como dicen *de calidad*”.

No pretendemos decir que las madres piensen un día una cosa y otro día otra. En realidad sus testimonios suelen ser producto de un ser y estar en varias escenas a la vez. La ambivalencia es casi una característica de esta experiencia y ello hace que sea necesario hablar de una experiencia en movimiento, en la que hay que “convertir”, “traducir” y agenciarse de la experiencia cotidiana. Paralelamente a los encargos del deber ser materno —que implican una demanda enorme de energía—, hemos observado momentos en los que las mujeres abren la posibilidad de incluir una reflexión sobre las significaciones que

se han cristalizado. Desde aquí vamos a defender la idea de que la experiencia es constituyente, desata formas de imaginación y procesos colectivos que hacen que las formas de subjetividad se mantengan en permanente movimiento.

A partir de los relatos y narrativas de estas mujeres, podríamos decir que las madres de hijos con discapacidad han construido una experiencia desde la que tenemos todavía mucho que aprender. Es posible que las interpretaciones que han elaborado a partir de la situación en la que se encuentran, orienten las lecturas del mundo de muchos otros ajenos a esa condición.

Pensamos que la experiencia de la maternidad nos ofrece su dimensión dinámica ahí donde las mujeres logran más que una acción instrumental cuando cuidan y crían a sus hijos; es posible, como hemos visto, que se imponga sobre la mirada la imposición de las expectativas instituidas, pero también es probable que ahí donde se establece una relación que poco tiene que ver con un contrato social, una relación atravesada por los afectos, las emociones y la vulnerabilidad humana, se pueda reconocer la producción de relaciones distintas.

El Estado moderno no se equivocó cuando determinó que una de las formas privilegiadas para la intervención y control sobre la población sería precisamente la madre de familia, pero probablemente también debamos reconocer que la experiencia materna ofrece una posibilidad para formar relaciones llenas de sentido con otras personas, sean diversas en sus funciones, extranjeras, extrañas, ajenas.

Es necesario cuestionar la institución materna tal y como se ha dado en los últimos dos siglos. Sin negar la violencia y la explotación a la que están sometidas las mujeres, junto con sus hijos, en el contexto del sistema patriarcal, nos inclinamos por la pertinencia de relevar las experiencias y saberes que se han construido en el espacio doméstico y la relación directa que éste puede tener con el espacio de las luchas políticas. Si tenemos alguna razón, debemos decir entonces que hay un enorme trabajo por hacer: socializar los valores que –al margen de la lógica contractual fundamentada en la ganancia económica– las madres en relación con sus hijos han podido potenciar.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2007). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Anau, Flavia (s/f). “Piña Palmera”, en Molina, A. (comp.), *Discapacidad y comunidad. Antología de textos*. México: Fondo Memorial Eduardo Vargas.
- y Ruth Castro (2009). “Ruralidad e interculturalidad, un modelo comunitario en el tema de la discapacidad”, en Brogna, Patricia (comp.), *Visiones y revisiones de la discapacidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Badinter, Elisabeth (1981). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós/Pomaire.
- Benjamin, W. (1989). “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Argentina: Taurus.
- CAI “Piña Palmera” (2005). “La experiencia del programa de Rehabilitación Basada en y con la Comunidad (RBC) en el estado de Oaxaca”, en Tafoya, C. y Dora Dávila (coord.), *Derechos sociales. Experiencias del desarrollo local en México*. México: CEAAL.
- Castoriadis, Cornelius (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*, tomos 1 y 2. Barcelona: Tusquets.
- Chodorow, Nancy (1984). *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. España: Gedisa.
- Desroche, H. (1976). *Sociología de la esperanza*. Barcelona: Herder.
- Everingham, Christine (1997). *Maternidad: autonomía y dependencia. Un estudio desde la psicología*. España: Narcea.
- Fernández, Ana María (1993). *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*. Argentina: Paidós.
- (1994). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre los hombres y mujeres*. Buenos Aires: Paidós.
- Jay, Martin (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Argentina: Paidós.
- Mannoni, Maud (1987). *El niño retardado y su madre*. Argentina: Paidós.
- Molina, A. (comp.) (s/f). *Discapacidad y comunidad. Antología de textos*. México: Fondo Memorial Eduardo Vargas.
- Nussbaum, Martha (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. España: Herder.
- (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. España: Paidós.

- Ortells, Gemma (1996). *Carta a los padres de un niño distinto*. España: Editorial CCS.
- Pérez, E. y Carrizosa, S. (s/f). *Sujeto, inclusión y diferencia. Investigación psicoanalítica y psicosocial sobre el Síndrome de Down y otros problemas del desarrollo*. México: UAM-Xochimilco.
- Vanoni, Eugenia (2006). *Cartografías de la discapacidad*. Argentina: Editorial Brujas.
- Warner, Judith (2005). *Una auténtica locura. La maternidad en el siglo XXI*. Barcelona: Península.

# Zonas de experiencia

## Subjetivación política / relatos en movimiento\*

*Patricia Medina Melgarejo\*\**

### *Resumen*

En este trabajo se sustenta una propuesta epistémica y metodológica en el ámbito investigativo a partir de la comprensión de las *zonas de experiencia*, en tanto procesos y espacios de subjetivación y activación de las memorias. Para este propósito, se efectúa un itinerario argumentativo en cuatro momentos; el primero analiza la etimología y la problematización de la experiencia en: la filosofía política, teoría social y los giros descolonizadores; el segundo interroga la acción de la experiencia en la subjetivación política, teniendo como base los procesos sub/alternidad, antagonismo y emancipación; en el tercero se desarrolla la analítica de los relatos de experiencias de injusticia y emancipación de una profesora, integrante de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) en Oaxaca; el cuarto momento, sustenta el perfil de la propuesta epistémica de las *zonas de experiencia*, problematizando las tensiones y los núcleos de comprensión metodológica de “otras maneras de investigar”.

*Palabras clave:* zonas de experiencia, subjetivación política, sujetos situados y memorias disidentes, resistencia/injusticia/emancipación.

\* Agradezco el trabajo de colaboración a la profesora Veremunda Guadalupe Sánchez, maestra en desarrollo educativo (UPN), licenciada en educación indígena (UPN), profesora de educación indígena y docente en la Escuela Normal Bilingüe-Intercultural de Oaxaca. Agradezco de igual forma la revisión del texto a Angélica Rico y a Cuauhtémoc Peña, y a Isabel Melgarejo Olvera por su apoyo mi gratitud.

\*\* Docente/investigadora, Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco-Área Académica 5, y del Posgrado en Pedagogía-UNAM [patymedmx@yahoo.com.mx].

*Abstract*

This work sustains an epistemic and methodological proposal in the investigative field, starting from the understanding of the *experience zones*, as processes and spaces of subjectivation and activation of the memories. For this purpose, an argumentative route is carried out at four moments; the first discusses the etymology and the problematization of the experience: political philosophy, social theory and the descolonizadores turns. The second one interrogates the action of the experience in the political subjectivation political starting from the sub/alterity, antagonism and emancipation process. The third develops the analysis of the accounts of injustice and emancipation of a teacher, fellow Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) in Oaxaca. The fourth moment, supports the approaches of the epistemic proposal of the *experience zones* discussing the tensions and the methodological understanding of “other ways to investigate”.

*Key words:* experience zones, political subjectivation, positioned subjects and dissident memories, resistance/injustice/emancipation.

**Introducción**

Experiencia, más que una palabra, implica un lugar, un espacio, una zona de expresión particular de los diferentes sentidos de lo humano y sus vínculos con el conocimiento y con los afectos/afecciones. El planteamiento inicial que sustenta este trabajo<sup>1</sup> se basa en generar una propuesta epistémica para la comprensión investigativa de las formas de subjetivación política, a partir de la idea de *zonas de experiencia*,

<sup>1</sup> Este trabajo es producto del desarrollo de diversas investigaciones, las cuales se sintetizan en el proyecto de investigación “Otras maneras de investigar” (Medina, 2016). En este trayecto, la búsqueda central ha consistido en la comprensión de los núcleos epistémicos de las pedagogías emergentes en las prácticas sociales de resistencia, producto de las memorias disidentes de sus actores. Procesos que me han conducido a la reflexión de los espacios de diálogo de conocimientos interculturales, a partir de la acción metodológica de colaboración epistémica, cuestión que compromete a los giros de/coloniales de las epistemologías del Sur.

comprendidas como lugares/espacios de subjetivación y activación de las memorias. Por consiguiente, para hablar de la *experiencia* y sustentar dicha propuesta epistémica, se requiere comprender los distintos itinerarios a los que este concepto palabra remite o nombra en sus encrucijadas históricas y sociales. En este entendido, el primer apartado del presente artículo propone un recorrido por las etimologías que dislocan los sentidos de la palabra-concepto *experiencia*, para transitar al terreno de la filosofía política de Agamben y sus referentes en torno a Benjamin. En un segundo momento se reconocen algunos trayectos conceptuales de los campos de la teoría social, expresados en planteamientos de la sociología, la antropología de la experiencia y los giros de/coloniales. La lógica argumentativa del tercer y cuarto momentos centra su atención en los procesos de las experiencias de sub/alternidad y emancipación, lo que configura la idea de su inscripción en los terrenos de lo político dentro de la movilización social, estableciendo un puente con bases en la historia oral a partir de la necesidad de “saber escuchar la experiencia” y las posibilidades conceptuales y metodológicas en torno a la idea de sujeto situado y de los procesos de subjetivación política de la experiencia; articulación que toma forma, “carne, hueso y médula”, es decir, *experiencia*, a través de los relatos en movimiento de una profesora –Veremunda, Kix-Vere–, mujer indígena mixe, una integrante del movimiento social pedagógico-magisterial de Oaxaca (CNTE). Así, a partir del acercamiento a la comprensión de “lo que le pasó” a Kix-Vere, se interpretan los soportes y alquimias de las experiencias de injusticia y emancipación, nombradas por la propia docente como: “Ser/humano-pueblo en mi persona”. Al cierre se desarrolla y sustenta el perfil epistémico de la propuesta metodológica sobre las *zonas de experiencia* en la comprensión de espacios de subjetivación política.

### Miradas e itinerarios de la palabra-concepto “experiencia”

Este apartado se propone brevemente revisar diversas miradas y concepciones de la *experiencia* que, como palabra-concepto, tejido y urdimbre, alude y produce diferentes ideas en una especie de nudos

que tejen los sentidos de la trama social y epistémica. La acepción de “palabras-conceptos” establece un juego de lenguaje sobre la política de lo simbólico, cuestiona el ejercicio de poder en el artificio de las palabras, en las formas de mirar y nombrar el mundo (Medina, 2013). En este sentido, se expondrán tanto los referentes etimológicos que trastocan los significados de la experiencia, como su dimensión filosófica, acercándose sobre todo a ciertos planteamientos de Agamben (2011).

### *Etimologías que dislocan los sentidos*

La palabra-concepto *experiencia* se enlaza con *experimentar*, al compartir la raíz etimológica *ex*. Como lo señalan Pérez y Contreras (2010) y Larrosa (2009), *experiencia* comparte el vínculo con palabras como: *ex/terior*, *ex/tranjero*, *ex/trañeza*, *éx/ltasis*, *ex/ilio* (Larrosa, 2009:15). Se conforma a través de la raíz *ex*, como *ex/traer* y *ex/humar*: sacar algo, desenterrar, traer de nuevo. Lo anterior le confiere un sentido de exterioridad, el estar “fuera de...”. De este ejercicio etimológico se deriva la idea actual de *ex/perimento*, algo reproducible externamente, es decir, fuera del sujeto y que puede ser repetible y controlable. Aunque también, la raíz *ex*, conjugada con la de *peri*, se encuentra asociada con el sustantivo “*expertus*, ‘que tiene experiencia’ y *peritus* ‘experimentado’” (Corominas y Pascual, 1991:411). Estas acepciones relacionadas con la palabra *pericial*, vinculada con la *pericia*, generan la idea de posibilidad, a partir del campo semántico de la capacidad de acción, basada en el dominio de un conocimiento (experto) y de la habilidad en el manejo de una labor que implica una práctica específica (perito); por lo que a la *experiencia* se le asocia con *habilidades* y *destrezas*.

Del itinerario de las acepciones etimológicas de experiencia resulta un amplio campo de posibilidades, pues a través de sus genealogías podemos comprender las tensiones y contradicciones de sus sentidos, que se expresan en el contexto contemporáneo de su nominación y, prácticamente, en su exacerbado *conjuro* o *invocación*.

### *Configuraciones de la experiencia: Agamben, Benjamin*

El concepto-palabra experiencia es utilizado en diferentes campos de conocimiento que provienen de la filosofía y la filosofía política. Agamben (2011), en su trabajo “Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia”, plantea una tesis de la complejidad de relaciones que se instauran en la imposibilidad de construcción de experiencias en el tránsito del último siglo.

El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos –divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros– sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia. Esa incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable –como nunca antes– la existencia cotidiana, y no una supuesta mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea respecto a la del pasado (al contrario, quizás la existencia cotidiana nunca fue más rica en acontecimientos significativos) (2011:8-9).

Ante la incapacidad de que los acontecimientos se configuren en experiencias, Agamben reflexiona en torno a las condiciones que han destruido los vínculos de emergencia de las experiencias. Por una parte, construye la articulación con las formas de identificar a la infancia con la condición de sentido y la apropiación del lenguaje: “[...] desde el momento en que hay una experiencia, en que hay una infancia del hombre, cuya expropiación es el sujeto del lenguaje, el lenguaje se plantea entonces como el lugar donde la experiencia debe volverse verdad” (Agamben, 2011:70). Por otra, refiere a la relación que genera la figura moderna de la ciencia y la dislocación de los vínculos entre experiencia y ciencia frente a la concepción de conocimiento hegemónico, que se escinde paradójicamente de la experiencia al basarse únicamente en las ideas de razón y objetividad, en donde todas las configuraciones *no aprehensibles* desde esta lógica, conducen a una supuesta “irracionalidad”, o un estatus inferior llamado “saber”, confinado a la idea de experiencia.

Agamben desarrolla sus tesis y la discusión renovada en relación con los entornos que producen *la imposibilidad de experiencia*, o bien

la *pobreza de las experiencias que creamos*, con base en W. Benjamin (1913 y 1933), autores que resultan fundamentales para repensar las formas, las maneras, los lenguajes y las variaciones de los modos de experiencia. En este sentido, los planteamientos de Benjamin a través de la figura del “narrador” (1936), dan cuenta de las implicaciones de estas formas de fragmentación o destrucción, en donde el acto de narrar constituye en sí los andamiajes de la posibilidad de la experiencia. En este sentido, el propio Agamben reflexiona sobre dos elementos centrales de las condiciones de la producción de la experiencia en las contradicciones de la modernidad, en tanto advierte que:

[...] su fin era conducir al hombre a la madurez, es decir, a una anticipación de la muerte como idea de una totalidad acabada de la experiencia, era en efecto algo esencialmente finito, era algo que se podía tener y no solamente hacer. Pero una vez que la experiencia comience a ser referida al sujeto de la ciencia, que no puede alcanzar la madurez sino únicamente incrementar sus propios conocimientos, se vuelve por el contrario algo esencialmente infinito [...] algo que sólo es posible hacer y nunca se llega a tener, nada más que el proceso infinito del conocimiento. *Por eso quien se propusiera actualmente recuperar la experiencia tradicional, se encontraría en una situación paradójica.* Pues debería comenzar ante todo por dejar de experimentar, suspender el conocimiento. Lo cual no quiere decir que sólo con eso haya recobrado la experiencia que a la vez se puede hacer y se puede tener. *El viejo sujeto de la experiencia de hecho ya no existe.* Se ha desdoblado (2011:24).

En este aludido desdoblamiento, el hacer y tener se imbrica con la experiencia y la finitud, insertándose en la trama de lo infinito/moderno, de la externalidad del experimento y la idea del conocimiento centrada en esa escisión, en el *sujeto desdoblado*. Este efecto de fractura e imposibilidad de la experiencia es retratada por Agamben a partir de la figura del Quijote, recordando a Alfred Schütz (1974), *El problema de la realidad social*, en términos de conocimiento y sentido común, ya que: “Don Quijote, el viejo sujeto del conocimiento, ha sido encantado y sólo puede hacer experiencia sin tenerla nunca. A su lado, Sancho Panza, el viejo sujeto de la experiencia, sólo puede tener

experiencia, sin hacerla nunca” (2011:24-25). En consecuencia, esta fractura condiciona los sentidos de la experiencia, la desacredita y la escinde de sus productores, así la experiencia del sueño del humano (de la humana), no es catalogada como espacio de discernimiento, y despectivamente desde la objetividad de la ciencia/experimento, resulta relegada la concepción de experiencia/sabiduría/conocimiento (Villoro, 2003), como algo subjetivo, como lo inconsciente, sin valor de inteligibilidad.

### **Experiencia. Trayectos conceptuales en los campos de conocimiento contemporáneo de la teoría social**

Al recurrir a la palabra-concepto *experiencia*, implícitamente distintos autores se ubican en puntos extremos de las acepciones y procesos; desde aquellos que para definir el carácter “poco riguroso” de algunos trabajos los clasifican como “experiencias” o “prácticas”, una forma de nominación de la experiencia que reproduce la supuesta dicotomía y separación entre teoría y práctica, considerada esta última como la producción de “saberes” supuestamente “no científicos”; hasta los autores con aproximaciones críticas de los núcleos de discusión de la teoría social a partir del posestructuralismo, manteniendo referentes de la fenomenología y de la teoría de la acción de los sujetos que, como perspectiva, han establecido la palabra-concepto experiencia como una posibilidad de construcción reflexiva/comprehensiva de los procesos, calidades y cualidades de los vínculos societales y políticos.

#### *Pensamiento sociológico*

De este modo, desde la producción sociológica, Dubet define a partir de la incorporación de la idea de “experiencia social”: “[...] a la cristalización más o menos estable en los individuos y en los grupos, de lógicas de acciones diferentes, a veces opuestas, que los actores deben combinar y jerarquizar a fin de constituirse como sujetos” (2007:117). En el análisis que efectúa en torno a “la experiencia escolar”, Dubet y Martuccelli

(1998) definen el espacio de reflexión y análisis sociológico a partir de la comprensión de los procesos de articulación de significados de las lógicas de acción. Al mismo tiempo, este autor señala la concepción de experiencia como una opción teórico-metodológica, frente a las teorías centradas en sentidos teórico-conceptuales que remiten a posturas, que predefinen al sujeto en estructuras y funciones. Parte de la relevancia de esta perspectiva resulta de la comprensión sobre los procesos de subjetivación producidos en la heterogeneidad de situaciones, lo que conduce a experiencias condensadas como lógicas de acción. Cabe decir que los planteamientos de Dubet sobre el reconocimiento de la experiencia contemporánea y la necesidad de pensar la acción humana han impactado a distintas disciplinas como la sociología, antropología, historia y a las educativas y pedagógicas.

### *Antropología y etnografía de la experiencia*

Dentro de la disciplina antropológica, la discusión sobre la experiencia se genera en el contexto de las discusiones metodológicas etnográficas y en diversos procesos de investigación de la llamada *antropología simbólica*. En México se reconoce el artículo de apertura a la discusión de la “Antropología de la experiencia” de Rodrigo Díaz Cruz (1997); este autor problematiza el campo antropológico en relación con la vivencia de los actores, y a partir de la obra de Victor Turner (2005), analiza críticamente el problema del *performance ritual*, sustentando así la idea de la *comprensión de la experiencia en su calidad de estructuraciones múltiples*:

[...] una estructura de experiencia [...] compuesta por 3 elementos, cada uno a su vez triádico: 1) significado o sentido, valor y fin; 2) pasado, presente y futuro; y 3) cognición, afecto o sentimiento y volición. La noción de significado o sentido surge en la memoria y es condición del pasado autorreflexivo; la noción de valor surge del sentimiento y es inherente al disfrute del presente; y la noción de propósito o fin surge de la volición, del poder o de la facultad de usar la voluntad, y alude al futuro (Díaz, 1997:13).

La propuesta analítica de Díaz mediante la idea de experiencia implica una construcción y discusión renovada desde la fenomenología y sus vínculos. Y nuevamente con Alfred Schütz (1974) los referentes centrales se basan en las formas de estructuración de los “mundos de vida”, lo que condiciona diferentes procesos en las formaciones sociales de organización, a partir de las cuales se movilizan los sentidos de las prácticas de conocimiento insertas en los significados sociales compartidos, lo que nos conduce a una concepción de los espacios simbólicos de la cultura.

Por su parte, Raymundo Mier Garza (2003, 2005), desde la fenomenología, el pragmatismo, la filosofía del lenguaje y la lingüística, problematiza las prácticas de intervención en investigación social; inscribiéndose en la compleja vertiente de la antropología de la experiencia, se interroga sobre las formas emergentes de los vínculos (relaciones de afección) en la acción social y las experiencias estéticas y temporales.

La experiencia como acto de aprehensión atribución de sentido: facetas activas y pasivas de lo psíquico conjugadas en la imaginación, la memoria, en los distintos aspectos de la inteligibilidad y las afecciones, constituyen el punto de partida potencial para la génesis de las identidades [...] este régimen de las identidades no las despliega todas en el mismo ámbito de sentido. Las marcas, las señala, las destaca, las arranca de un entorno indiferente, las desplaza e intensifica las afecciones, crea polaridades, delimita los perfiles, fija la tensión [...] este proceso no es indiferente a la incesante transformación de vínculos, fuerzas, disposiciones potenciales. Involucra, en principio, el sentido mismo del tiempo y la aprehensión de la temporalidad específica de los múltiples procesos que concurren para dar su calidad y su relevancia a la experiencia. La experiencia de lo temporal de toda atribución de identidad como trayecto de un proceso se expresa como un sentido atribuido al desplazamiento de los acentos, las mutaciones de las fisonomías, las duraciones (Mier, 2010:12-13).

Como suscribe Mier, lo potencial de la experiencia como acto, que al conjugarse con los sentidos de la memoria y del imaginario, produce inteligibilidad en las propias acciones sociales a las que se inscribe,

genera la transformación en los vínculos y en las formas de aprehensión y configuración de realidades. A partir de su potencialidad epistémica, la experiencia, en tanto espacio de producción de sentidos, durante su trayecto y espectro articula las condiciones de emergencia de las propias identidades sociales que se encuentran en desplazamientos constantes, en su carácter mutable; pero al mismo tiempo, en condensaciones, huellas y marcas en el ejercicio del tránsito de la experiencia, de la memoria y lo político, como alquimias y procesos en el reconocimiento de opciones de futuro (Zemelman, 2012; Ricœur, 2006).

### *Tensiones en las teorías sociales: de-coloniales, historia y narración*

En este apartado se intenta comprender los núcleos de discusión en torno a la experiencia en el terreno de lo político como referente de acción y las tensiones en las teorías sociales, en particular desde la adscripción polisémica de la de/colonialidad y de la sub/alternidad, en la acción social en movimiento (movimientos sociales), intentando comprender el problema de los lugares de la experiencia en el territorio de la memoria, de la historia y la narración.

Boaventura De Sousa Santos (2000), en el texto *Crítica de la razón indolente, contra el desperdicio de la experiencia*, centra su análisis en torno a las condiciones de producción de la experiencia humana; así, a lo largo de su amplia producción insiste en el concepto de “desperdicio de la experiencia” a partir de un examen de los núcleos coloniales que han producido y profundizado las condiciones de un colonialismo social y epistémico. Este autor se basa también en Benjamin, repensando la idea de razón y la idea de temporalidad.

La contracción del presente esconde [...] la mayor parte de la inagotable riqueza de las experiencias sociales en el mundo. Benjamin identificó el problema, pero no sus causas. La pobreza de la experiencia no es expresión de una carencia, sino de una arrogancia. La arrogancia de no querer verse, y mucho menos valorizar la experiencia que nos rodea, dado que está fuera de la razón a partir de la cual podríamos identificarla y valorizarla [...] Lo que está en cuestión es la ampliación del mundo a través de la

ampliación del presente. Sólo a través de un nuevo espacio-tiempo será posible identificar y valorizar la riqueza inagotable del mundo y del presente (Santos, 2006:74).

La experiencia social es concebida como parte de las prácticas y saberes ligados a sus actores sociales. Se propone la idea de intervenir en estas operaciones a partir de las sociologías: de las “Ausencias” y de las “Emergencias” (Santos, 2009:127) que permitan; la primera: “[...] tornar presentes *experiencias disponibles*, pero que están producidas como ausentes”; y la segunda: “[...] produce *experiencias posibles*, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencia y es necesario hacer presentes” (Santos, 2006:74 y 81). Estas sociologías se confrontan con la colonialidad producida por el capitalismo moderno. El lugar de la experiencia (en plural: experiencia/s) en confrontación, propone espacios de comprensión de las relaciones de conocimiento que operan en la exclusión de otras experiencias, reconociendo la tensión entre la pluralidad de experiencias y el ejercicio de una única forma de racionalidad, la cual la califica de “indolente”.

### **Las *experiencias* de la *subalternidad* y de la *emancipación*: los lugares de la política y lo político en la movilización social**

Como hemos analizado, los lugares de la experiencia implican configuraciones sociales de articulación, de esta manera el presente apartado busca comprender las lógicas de relación de las experiencias, cuyas cualidades producen la *experiencia de insumisión e insubordinación* que se vincula con la capacidad constitutiva de la acción política. Retomando a Modonesi (2010:162) repensaremos estos espacios de la subjetivación política siguiendo su propuesta con base en la tríada: *subalternidad, antagonismo y autonomía*, como herramientas susceptibles de articularse de forma pertinente, de cara al “ámbito fenoménico de los procesos de subjetivación política”.

La experiencia como proceso y acto se elabora en la complejidad de las relaciones sociales, estableciendo núcleos de configuración. En

el caso particular de la subalternidad, ésta alude a “[...] la formación subjetiva inherente y derivada de relaciones y procesos de dominación, construida en función de la *incorporación de experiencias colectivas de subordinación*” (Modonesi, 2010:163).

Estas experiencias de subjetivación de la subalternidad se establecen en relaciones de resistencia conflictivas y en múltiples modos de disenso y consenso en formaciones sociales de dominación. En la articulación a estos modos de subjetivación se establece la relación con dos procesos más: “el antagonismo y la autonomía/emancipación”. Siguiendo a Modonesi, se ubican en los planos de las experiencias de insubordinación (de conflicto y de lucha), reconociendo los procesos de subalternidad y gestando formas de antagonismo, para trascender la acción de confrontación, al configurar espacios que construyen modos de superación de la dominación, experimentando a su vez “el poder hacer” como capacidad de emancipación, dado que “resistir es construir” (Aguilar, 2013). Esta tríada analítica (*subalternidad, antagonismo y autonomía/emancipación*), en el sentido de relaciones y configuraciones de espacios de experiencia, en los cuales se producen diferentes calidades y sentidos de los vínculos de afecciones sociales, gesta el proceso social de subjetivación política. Modonesi se basa en la definición de experiencia y de experiencia de insubordinación de Thompson (1981, citado por Modonesi, 2010:19): la experiencia surge del “diálogo entre el ser y la conciencia social”, es “la huella que deja el ser social en la conciencia social” (Thompson, 1981:4).

Con este término los hombres y las mujeres retornan como sujetos: no como sujetos autónomos o “individuos libres”, sino como personas que *experimentan* las situaciones productivas y las relaciones dadas en que se encuentran en tanto que necesidades e intereses y en tanto que antagonismos, *elaborando luego su experiencia* dentro de las coordenadas de su conciencia y su cultura (otros dos términos excluidos por la práctica teórica) por las vías más complejas (vías, sí, “relativamente autónomas”), y actuando luego a su vez sobre su propia situación (a menudo, pero no siempre, a través de las estructuras de clase a ellos sobrevenidas) (Thompson, 1981:253; citado por Modonesi, 2010:19-20).

La condición *de la experiencia como espacio intermedio de condensación y configuración de los procesos de formación subjetiva*, por tanto, es un espacio de autoproducción en el marco de las relaciones entre sus formas de pensamiento y las formas culturales de existencia. Este lugar intermedio opera como mediación y como apropiación, lo que configura los modos de subjetivación y los dispositivos de acción, así como las experiencias de insubordinación. Y estos modos de subjetivación permiten construcciones de subjetivación y objetivación del mundo.

En términos de construcción procesual, los sujetos nos constituimos a partir de las experiencias, modos y formas de relación que establezcamos con los sentidos sociales en momentos determinados, así, este movimiento constante entre experiencia, subjetivación y acción social se produce en las contingencias y en la inserción de las memorias, no se encuentra acabada, cerrada, sino en constante movimiento. En tanto que: “[...] las construcciones subjetivas derivan de un ámbito relacional y procesual determinado del que se desprenden modalidades específicas de experiencia que se manifiestan en formas distintas las cuales remiten a alcances y proyecciones diferenciados” (Modonesi, 2010:163). Así, las experiencias en acontecimientos específicos a partir de las formas de relación sirven de “espacio bisagra”, de núcleo de articulación de las configuraciones subjetivas que definirán, tanto la cualidad de los vínculos como las modalidades, formas y constructos de la especificidad de la experiencia.

### **Saber escuchar la experiencia. Núcleos epistémicos: entre lo inesperado/contingente y el sedimento/condensación**

La epistemología de la experiencia intersecta a la historia oral al reconocer la complejidad de las realidades sociales y sus configuraciones históricas en diferentes estructuras y parámetros, en escalas y ritmos temporales, en espacialidades y en especificidades situadas. Aquí, la lógica de pensamiento necesaria para la comprensión del trayecto de la experiencia en su inserción en distintos niveles de la acción social del sujeto es de carácter epistémico (Zemelman, 2011), más que simple-

mente teórico o historiográfico, en donde la experiencia se genera como espacio y capacidad de elaboración de sentido.

La palabra, como dispositivo de la memoria, la historicidad y la narratividad (Ricoeur, 2009), se tensionan en tanto se requiere de la reflexividad de los procesos de producción de conocimientos mediante el saber crítico de las historicidades, en el re-conocimiento y emergencia de las alquimias de la operación de las experiencias, como elementos básicos que constituyen el tejido de los relatos y la trama de las memorias. Los espacios de experiencia transitan por distintas formas de oralidad, y sus formas, prácticas y funciones generan una potencialidad heurística centrada en el debate entre la configuración de memorias y el actuar del sujeto. El ejercicio de narrar lo vivido, en ese volver a lo que ya no es pero que existe, alude a las mediaciones en la experiencia subjetiva, que es la experiencia del ser temporal. En virtud de la temporalidad, la condición humana está obligada a ser sujeto, lo que implica una doble experiencia: al reconocerse en lo que “nos pasó”, y en la de comprensión de nuestro andar por veredas de lo social que transitan en la propia experiencia, ya sea como un sentido externo, exterioridad y de acumulación, o una capacidad de contingencia y apertura. Siguiendo a Larrosa (2009):

La experiencia es lo que me pasa. No lo que hago, sino lo que me pasa. La experiencia no se hace, sino que se padece. La experiencia, por tanto, no es intencional, no depende de mis intenciones, de mi voluntad, no depende de que yo quiera hacer (o padecer) una experiencia. La experiencia no está del lado de la acción, o de la práctica, o de la técnica, sino del lado de la pasión. Por eso la experiencia es atención, escucha, apertura, disponibilidad, sensibilidad, vulnerabilidad, ex/posición [...] Hacer una experiencia quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por lo que nos interpela, entrando y sometiéndonos a ello. Nosotros podemos ser así transformados por tales experiencias, de un día para otro o en el transcurso del tiempo.

El relato de lo que “nos pasó” sitúa en un orden nuestra experiencia temporal para dar cuenta de la concordancia en la diversidad y la fragmentación de la vida. El planteamiento y la propuesta consiste

en comprender que la experiencia es una red simbólica que articula a la acción comprendida en el relato, gestando mediaciones a través de los espacios de experiencia que produce el relato mismo, efecto de sentido que ubica y constituye al sujeto en diferentes y posibles órdenes de realidad: con el mundo, con los demás, consigo mismo, con las dimensiones temporales y espaciales de estos órdenes de realidad; por lo que se genera a través del relato la capacidad de experiencia temporal y espacial de lo ocurrido, así la experiencia engarzada con la acción social se encuentra siempre mediada simbólicamente.

El campo de discusión que subyace en las formas que adquiere este tránsito y dialéctica entre la forma de *mismidad* y la expansión de otras maneras de concebirse a sí misma/o en el trayecto de vida con otras/os, se establece en la alquimia entre experiencia y memoria, proceso que posibilita *los actos de narrar, narrarse y narrarnos simultáneamente*, en un *yo expandido*. Al constituirse en un acto se hace práctica; en tanto ejercicio y acción, se establece a través de distintas calidades e inscripciones (corporales, musicales, orales, sonoras, gráficas y pictóricas). Al ser el proceso-experiencia/memoria nuestra forma de vínculo, relación y nexos con el pasado, se produce en los lazos con otros/as y con nosotros/as mismos/as en la forma inédita de experimentar lo temporal. Al contar, estamos en un sentido de presencia, ocupando un espacio como lugar de apropiación, un territorio de narrar nuestras imágenes de lo experimentado-vivido, pero, al mismo tiempo, en una búsqueda por vislumbrar otros horizontes.

El espacio del tejido de la narración se demarca en los contornos en los que se expresan, las distintas versiones que cada uno/a de sus partícipes y constructores presenta en el hecho de escuchar y contar, re-presentado en el oír y el decir de sí mismos/as y de otros/as. Es en estos vínculos complejos que, de forma articulada, se configuran los procesos de subjetivación y la acción de reflexividad sobre la historicidad. Como tríada de relaciones procesuales, experiencia, oralidad y memoria se articulan en los espacios de los procesos de subalternidad, antagonismo y emancipación/resistencia, pues existen interpelaciones, historias, trayectos, promesas y demandas en el ejercicio de la necesidad persistente *de recordar, de hacer memoria*

(Huyssen, 2002; Ricœur, 2006, 2008). Esta nueva tríada procesual implica un efecto del encuentro productivo del recuerdo como *paseidad* (Ricœur, 1999), ya que el pasado puede ser definido en el presente, por lo que resulta más un tránsito, una relación en donde la memoria concebida como acción social se reactualiza y trastoca en la emergencia del lenguaje y de las prácticas sociales.

### **Sujetos situados: “lo que nos pasa...”.** **Relatos en movimiento: memorias disidentes**

Los sujetos sociales y sus conocimientos son situados y resignificados a partir de los propios contextos en que habitan culturalmente, es decir, al habitar un espacio como lugar de existencia y expresión de historicidades y memorias se constituyen los terrenos de lucha por los espacios y los modos de re-producción social; lugares transformados en territorios en donde se construyen formas y procesos de resistencias igualmente activas, que a su vez originan experiencias en configuración (Medina, 2015).

En este sentido, se necesita comprender y re-conocer la constitución de sujetos que definen el qué y el cómo de sus procesos de incorporación a la sociedad, en la recuperación de las memorias colectivas de su entorno, en un proceso transformador. De ahí la idea de pensar en lo situado, porque no se pretende la definición del sujeto desde fuera, sino desde sí mismo, es un sujeto que en la relación con los otros aprende y re-significa lo vivido en la defensa de su autonomía; es en este horizonte epistémico que comprende a los procesos de formación, en tanto prácticas sociales, *producto y producentes de la condensación de experiencias de vida, que son recreadas a partir de la materialidad de espacios situados*. En este contexto de la discusión, pondremos en juego nuestras herramientas argumentativas, antes descritas, y localizaremos espacios y zonas de experiencia a partir de la experiencia cultural, social, política y educativa, a través de los relatos de Veremunda, una maestra<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Por la brevedad del espacio, no pudieron ser expuestas otras historias.

participante en el movimiento social de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), un movimiento sindical docente con 37 años de gestación y continuidad en la expresión de diferentes “ciclos de protesta”.<sup>3</sup> Veremunda “hace presencia” con su relato que refiere una *experiencia de injusticia e insumisión*: “Cómo me hice de la CNTE”. Esta historia surge del acto de la evocación, del relato ante la interrogante sobre su participación actual y cómo se incorpora a ésta. Veremunda es una profesora que forma parte de la asamblea estatal de la CNTE en Oaxaca, uno de los espacios más importantes del movimiento magisterial del país.

En el transcurrir de *las experiencias de encuentro* se establecieron relaciones de aproximación a las implicaciones de un diálogo, lo que constituye distintos momentos narrativos y diferentes encuentros y co-relatos dentro de una *perspectiva de experiencia de vida, espacios que conllevan a mirarse entre sí*, pues, efectivamente, en todo encuentro la relación de otredad emerge en ambos sentidos: me constituyo en otro/a para aquel/aquella con quien interactúo. En estas experiencias biográficas (Aceves, 2001), estamos ante un proceso doblemente experiencial, de actos y sentidos en resonancia, que se condensaron en circunstancias, contextos y aconteceres, en donde se relatan los momentos, ya sea de inclusión, o de desincorporación para ser reincorporadas en otras prácticas de acción social; en tanto que en la subversión de sentidos y miradas se constituyen los procesos de movilización en las organizaciones sociales. Así, estas regiones de experiencia se objetivaban en los diálogos siempre activos con la profesora Veremunda, en donde

<sup>3</sup> La CNTE constituye una compleja estructura política de participación de los trabajadores de la educación en niveles locales, estatales y nacionales. La trayectoria y persistencia por más de 30 años de representación de los docentes implicados en las ideas de transformación de los procesos educativos por la educación pública, laborales en cuanto libertad de afiliación sindical, así como los políticos de justicia y democratización política estatal y nacional, configura a un movimiento social, educativo y pedagógico en extensas regiones del país. Particularmente en el estado de Oaxaca, la CNTE ha enfrentado distintos embates políticos por parte de los gobiernos federal y estatal, debido a que, además de la lucha magisterial nacional, mantiene una estrategia de construcción local que le posibilita una representación territorial y un vínculo comunitario a través de los padres de familia y las organizaciones sociales.

fueron recurrentes expresiones como: “Hacerse...”; “Cuando me encontré...”, frases que condensan múltiples sentidos de la subversión de sentidos y de la capacidad de auto/producción de las experiencias transformadas en modos de subjetivación política.

*Lo que le pasó a Veremunda: formas de subjetivación política*

Veremunda es una compañera docente de educación indígena, como ella se define:

Mi nombre en español es Veremunda Guadalupe Sánchez. También existo en lengua ayuuk, y soy Majk Tëkëëk Jëkëëny tsajps pooj. Nací en la comunidad de Jokyëpajkm, palabra compuesta por Jooky = cuervo, këpaajk = cabeza, cima, y km = sufijo de lugar, por lo que se entiende como “Tierra de Cuervos”, en español y náhuatl. Asunción Cacalotepec Mixe, Oaxaca.

Kix-Vere, “Mujer Mixe”, como es nombrada, ha participado desde la década de 1990 en la CNTE, y a partir de 2002 labora como docente de la Escuela Normal Bilingüe e Intercultural de Oaxaca (ENBIO). Al incorporarse al sector educativo fue integrada a una delegación sindical, lo que implicó también su afiliación a la Sección 22 del SNTE (Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación),<sup>4</sup> entonces: “[...] paso a ser de la CNTE, aunque al principio mi integración fue para hacer méritos, por ser de nuevo ingreso al magisterio”. Así, a los tres meses después de su ingreso, la comisionan para asistir a la Ciudad de México:

[...] para participar en la movilización nacional del 15 de mayo de ese año. Esta forma de inserción tanto al servicio docente como a la

<sup>4</sup> Cabe señalar que la Sección 22 corresponde al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), mientras que esta sección estatal se encuentra afiliada a la organización magisterial cuyo nombre es “Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación” (CNTE).

estructura de la Sección forma parte de la política sindical, los de nuevo ingreso y sobre todo jóvenes, teníamos que participar sindicalmente para “concienciarnos sobre las necesidades ejes de la educación básica”, además de las necesidades apremiantes de orden laboral, sobre todo había un pliego de demandas para asuntos educativos, laborales y salariales.

En este contexto, viaja por primera vez al centro del país, a la Ciudad de México, encontrándose con una concentración: “[...] con maestros de otros estados en el zócalo de la capital, de ahí nos fuimos en marcha a Los Pinos, y de regreso al Zócalo. Un trayecto agotador y nuevo para mí. Luego nos establecimos en plantón en la explanada de Santo Domingo, nos dijeron: “hasta que la comisión negociadora fuera recibida”.

De esta manera se integra a una forma desconocida de participación, se encuentra en espacios diferentes. Manifestándose con otros docentes, llega al zócalo, transita por calles desconocidas, y efectivamente se recrea en Kix-Vere una especie de novedad, contingencia, con sentidos diversos: “[...] tenía hambre, incomodidad, por qué no decirlo: miedos y angustias”. Como ella misma reconoce, como mujer, mixe, joven, le resultaba una aventura y la ruptura de muchos prejuicios. Hacia la noche se concentraron en las calles cercanas a las oficinas nacionales del edificio del sindicato al cual pertenecen los maestros oaxaqueños como sección estatal, aunque no sean reconocidos. Veremunda prácticamente seguía las indicaciones de sus compañeros de la zona escolar integrantes de la estructura interna de la delegación sindical, como lo señala: “[...] nos concentramos por la noche, para pernoctar ahí mismo, junto con mis compañeros de zona (escolar)”.

En ese momento Kix-Vere tenía escasas referencias de la participación sindical, traducidas en consignas sin un significado elaborado por la maestra: “[...] sabíamos que se tenía el compromiso de pelear por nuestros derechos como gremio magisterial, aunque de forma real en ese momento, yo no lograba entender, ni dimensionar sus implicaciones”. Por ello Kix-Vere se propuso “continuar haciendo lo que decían mis compañeros maestros”. Actividades a las que se sumaba para formar parte del grupo de maestros y maestras que reconocía como cercanos.

Así, el cansancio de la noche, después de ese inimaginable recorrido por la Ciudad de México la llevó, por desconocimiento, a ignorar los comentarios y sugerencias de los demás maestros, en cuanto a: “¡No quitarse los zapatos!, tener de forma cercana sus pertenencias, y seguir en grupo”, a pesar de dormir sobre cajas de cartón en las banquetas. Veremunda experimentaba algunos temores, pues nunca había dormido “en la calle”, con hambre e incomodidad, y debido al cansancio:

[...] que llevábamos a cuestas, me quité los tenis a fin de descansar, grave error de procedimiento, ignoraba por completo por qué la mayoría no se quitaban el calzado, y por ahí como eso de la una de la madrugada alguien pasó la voz: “corran, corran, vienen los granaderos”.

Sigamos el relato:

Con esa voz de alarma, en fracción de segundos las compañeras de mi delegación, aunque me dijeron “¡vamos Vere, levántate!”, desaparecieron, *y yo, buscaba mis tenis. Entre el terror y el pánico algún camarada desconocido me jaló de los brazos para alejarme de ahí*, pues ya llegaba fuerte el olor a gas pimienta. Entre los ojos llorosos *y un tenis en la mano, reaccioné* que me faltaban mis demás pertenencias. Los *compañeros de mayores experiencias* en este tipo de movilizaciones de la CNTE, fueron a contener la proximidad de los granaderos. Para las cinco de la madrugada nos comunicaron que si alguno había perdido algunas de sus pertenencias fuera a seleccionarlo de donde los habían amontonado. De la mochila, no me quejé, sí estaba, *pero el otro tenis nunca apareció. ¡Qué experiencia formativa sindical! A partir de entonces nace una sindicalista de la CNTE.*

A través de lo que le pasó a Kix-Vere, del “tenis perdido”, y a partir el acontecimiento y de *sus formas de apropiación y comprensión*, se funda *el tránsito activo del traslado de lugares y espacios de la experiencia a profundas reflexiones que configuran procesos de subjetivación política*. Como Kix-Vere señala: “[...] después de eso [...] comencé a hacerme grandes interrogantes: ¿por qué teníamos que pasar por esos peligros y esas

incomodidades?, ¿por cuánto tiempo había que permanecer así?, ¿qué contenía y por qué no recibían pronto nuestro pliego de necesidades?”.

El proceso de traducción del acontecimiento en interrogantes, gesta un lugar activo de lo que hizo Kix-Vere transitando por los *acontecimientos configurándolos en espacios de experiencia, al subjetivarlos en distintos órdenes de la acción social*, procesos que le posibilitan transformar y deslocalizar (cambiar de lugar) los sentidos de ser mujer indígena, a indígena mujer docente, a establecer parámetros de sí, junto con otros como sujeto(a) social y como actor(a) social.<sup>5</sup> *En la alquimia de la experiencia, en sus lenguajes y marcas, en los surcos que se abrieron entre las posibilidades y los sentidos, en la reflexividad y la fractura del sentido mismo*. De este modo, el proceso de reconocimiento de lo acontecido permite establecer los núcleos de “los trabajos de la experiencia” como vasos comunicantes con “los trabajos de la memoria” (Jelin, 2002; Grinberg, 2014).

### “Ser/humano-pueblo en mi persona”: experiencias de injusticia y emancipación

*“[...] el tenis perdido” resulta la metáfora del acontecimiento, y sus formas de comprensión en el tránsito activo de la experiencia y su subjetivación...*

Estos fragmentos de los relatos de Kix-Vere nos permiten pensar distintos procesos que Zibechi (2006:141) llama “desalienaciones colectivas”, anticipando, como lo señala el propio autor, que la postura de partir del propio actor social no implica avalar las lógicas que sostienen un descrédito hacia los sujetos, por pensar en la supuesta

<sup>5</sup> Es importante reconocer los aportes de las perspectivas feministas de/coloniales, ya que a través de los relatos de Kix-Vere como mujer-indígena, es posible reflexionar que las prácticas de des/colonización son portadoras de una dimensión pedagógica fundamental –el imperativo de comprender, reflexionar sobre, y transformar las relaciones de objetualización y deshumanización– (Alexander y Mohanty (2004:163). En tanto que Kix-Vere establece, con su participación en la CNTE, la posibilidad de un actuar en horizontes renovados como mujer indígena, como madre, docente, trabajadora y sindicalizada, cuestión que produce inflexiones formativas en su condición de género, trascendiendo a otras miradas y prácticas.

y simple espontaneidad o, en este caso, compartir el episodio de la “pérdida de un tenis” en una confrontación a las maestras y maestros en el espacio público. Por el contrario, el propósito es comprender e interrogarnos sobre: ¿qué hace que Kix-Vere transite del acontecimiento a la experiencia y configure una subjetivación política disidente? Por lo que necesitamos acercarnos un poco más a esta *alquimia de la experiencia*, en donde el ejercicio de la maestra no consistió en ubicarse como espectadora de la victimización, o de haber ex/perimentado una aventura (como algo externo), ni mucho menos pensar en la supuesta acumulación de la experiencia al tenerla o almacenarla, como objeto que se posee y obtiene y, en otros casos, olvidarla o desecharla.

Para Kix-Vere, esta experiencia *implicó la ampliación del mundo de vida, y al mismo tiempo una introspección sobre lo ocurrido, lo que transformaba ese mundo ya dado en otras opciones posibles*. Ocurrieron en estas *zonas de experiencia*, en el espacio para el “no saber”, es decir, iniciar con interrogantes sobre la agresión y la represión sufrida, *en donde el “tenis perdido” resulta la metáfora del acontecimiento y sus formas de comprensión en el tránsito activo de la experiencia y su subjetivación*. A partir de esta escena señala que:

[...] con la primera experiencia concreta con la CNTE, desde mi persona inició una forma de participar en lo sindical, que no implicaba únicamente cubrir el espacio, para el puesto de trabajo, sino realmente tuvo muchas consecuencias. Me comencé a preguntar tantas cosas: ¿por qué nos habían agredido?, si no estábamos haciendo mal a nadie, al contrario, ¿quién había sido el compañero que sin conocerme me protegió? *Entonces me pregunté sobre el sindicato y comencé a pensar que primero era proteger-nos, para proteger-se, al proteger los derechos de los otros, por lo que tenía que entender contextos políticos y sociales inestables y complejos*.

De esta forma, en la construcción de las zonas de experiencia se amplían las regiones y territorios de prácticas, encuentros, relaciones y formas de comprensión de procesos sociales, pero esta operación *de zonas, espacios y lugares de la experiencia* también germina en el territorio del re/conocimiento, en su doble acepción: conocer y volver a conocer, ubicándose en las relaciones, implicando temporalidades diversas y

sobrepuestas para “[...] entender contextos políticos y sociales inestables y complejos”. Para el caso de Kix-Vere esto resultó en el transcurso de dos a seis años.

Con todo lo que me ocurrió esa primera vez allá en México, a los dos años de mi ingreso al magisterio, me nombraron promotora de Acción Femenil y Juvenil, que implicaba trabajo en coordinación y alianza con otros sectores. En lo sindical ya fui comprendiendo que existe una estructura y diversas carteras [...] Esto lo fui entendiendo durante el transcurso, quizá, hasta del tercer o cuarto año, cuando estas experiencias se fueron ampliando en las comunidades de trabajo con los compañeros docentes, las autoridades municipales y la gente de la comunidad. Entre las necesidades pedagógicas, educativas y comunitarias, gestionamos cursos de actualización, mejoría de infraestructura de las escuelas y vías de acceso a las comunidades alejadas, programas de limpieza comunitaria, aunque hubo impedimentos fuertes en la economía interna de las escuelas en las comunidades alejadas.

“Como integrantes de la CNTE”, se amplían los contextos, se comprenden relaciones: “es una alternancia formativa”, como lo menciona la maestra:

Bajo estos rasgos, mis experiencias se fueron diversificando. Esto fue en los comienzos de mis años de servicio, porque durante mi trayectoria de 26 años he ocupado otros cargos, como el de (la Secretaría de) Finanzas, de Trabajos y Conflictos, entre otros. Confieso que más me ha gustado ser base, porque las vivencias y cotidianidades son las que mejor formación dejan y, en este caso, ser de la CNTE, ya en sí, es *una alternancia formativa*.

Lo anterior abre diversos núcleos de acción a través de las zonas de experiencia, resignificando su propia condición como docente indígena mixe, ya que: *a)* genera y consolida la Asociación Civil Ayuuk Ja’ay Kyajpn, con casi cien docentes ayuuks (mixes), todos pertenecientes a la Jefatura de Zonas de Supervisión en donde ella trabajaba y participaba en la representación sindical: “Dentro de los objetivos y sueños que buscábamos estaba potencializar proyectos educativos, culturales y lingüísticos, y poder lograr la adquisición de una vivienda”.

b) Comprender la relación con la “...ideología” individual y colectiva, eso exigen a la CNTE del SNTE reforzar la formación de sus agremiados para desarrollar estrategias de acción que conduzcan al fortalecimiento de las organizaciones y a la construcción de sociedades más justas y equitativas, sobre todo humanamente solidarios y diversos. En su situación como docente, Kix-Vere reflexiona sobre las condiciones del ejercicio de la libertad sindical:

Otro factor que hace aún más complicada la situación de nosotros los trabajadores: es la de la libertad sindical, que se relaciona con la economía y el mercado de trabajo. Implica ser persona-humana para posicionarse en el reconocimiento de que el mundo actual sufre una serie de cambios, debido en gran parte al proceso de globalización con gobiernos neoliberales. Donde día a día encontramos dificultades para ejercer de manera libre el derecho a organizarnos en sindicatos, a la sindicalización o no, para hacer valer nuestras voces y derechos laborales fundamentales constituidos en la carta magna.

Lo relevante es saber qué hace Kix-Vere con lo que le pasa, de qué manera transformó la reconfiguración de sus sentidos de existencia a partir de las alquimias en la inscripción de las *zonas de experiencia*:

[...] siento que obedece más al ser parte integrante de una vida comunitaria con principios comunales inserta a la educación indígena [...] esto me hace sentir, que al haber vivenciado uno de los principios comunales como el trabajo en la comunidad, al menos se busca el bien común, es decir, si uno está bien el otro también, y *es ahí donde digo que con la CNTE se complementa el ser-humano-pueblo en mi persona*, es donde confluyen los principios filosóficos de la CNTE. *Por ahí se vio con claridad cuando alguien de la multitud, sin conocerme, sólo por ser del mismo subsistema de Educación Indígena, me auxilió para no ser golpeada por la policía. Es parte de lo humano.*

*Hacerse* de la CNTE resulta “una alternancia formativa” para Kix-Vere, a partir de un conjunto de relaciones y sentidos de lo que ella denomina “principios comunales”, complementándose en términos de búsquedas y de proyectos propios y autónomos, no sólo escolares,

sino educativos comunitarios, regionales y geopolíticos, a través de la definición de un ser-humano-pueblo.

*Injusticia: soportes y alquimias de las experiencias*

En tanto la condición de la experiencia como espacio intermedio de condensación y configuración de los procesos de formación subjetiva, y como campo activo de apropiaciones y significaciones de las vivencias de las prácticas y conocimientos en contextos sociales, la experiencia se configura en un espacio de auto/producción en el marco de las relaciones entre sus formas de pensamiento y las formas culturales de existencia, que constituye un lugar y zona de mediación de los sentidos que establecerán puentes con la acción social y con la memoria. Por ejemplo, la comprensión de los núcleos de la experiencia de injusticia la define Luis Villoro:

La experiencia de la injusticia expresa una vivencia originaria: la experiencia de un mal injustificado. Un daño sufrido puede aducir varias justificaciones: el medio para evitar o combatir un mal mayor, la realización de un bien superior, el proyecto de una vida mejor (2009:14-15).

Lo que implicaría la gestación de tránsitos procesuales en donde la subalternidad y sus efectos de injusticia podrían constituir formas de subjetivación política de diferentes órdenes y grados de acción social, las cuales se expresan, ya sea desde el ejercicio de una adaptación pasiva, o en distintas formas de resistencia, hasta los signos de una insumisión creadora (Aguilar, 2013), lo que confluye en la elaboración de diferentes maneras de subjetivación en proyectos políticos.

Así, los tránsitos que configuran a las zonas de la alquimia del acontecimiento a la experiencia se gestan a partir de diferentes elementos que dan soporte y viabilidad a esta manera de construir actos del hacer/se, de auto/formarse. Si analizamos los referentes de comprensión de Kix-Vere, a partir de los cuales recrea los tránsitos de su experiencia, podremos vislumbrar ciertos núcleos/procesos/ejes que han posibilitado configurar su experiencia, ejerciendo y ampliando a su vez

la territorialidad de su acción y subjetivación política. El tránsito del acontecimiento: “[...] el tenis perdido” estableció procesos que van de la extrañeza al encuentro con “otros”, ya sea el sujeto anónimo, “alguien de la multitud, sin conocerme, sólo por ser del mismo subsistema de Educación Indígena me auxilió para no ser golpeada por la policía. Es parte de lo humano”.

Este encuentro “con otros” resulta fundamental: *a)* en las relaciones de la vivencia a la experiencia, con otros docentes, con otros anónimos y con otros antagonicos que ejercen el acto de injusticia. De esta manera, la extrañeza es una condición que conduce a gestar preguntas y caminos; *b)* la construcción de redes/soprote para la elaboración de los acontecimientos y el tránsito a la alquimia de la experiencia en zonas que posibilitan la acción, comprensión, expresión y “compartencia”.<sup>6</sup> Por lo que se expresa la transformación de sentidos de experiencia; *c)* se gesta un “yo/ampliado”, se expande la condición de lo subjetivo a un re/conocimiento de sí y de otros: “[...] ser/humano/pueblo”. Al reconfigurarse los vínculos y sus cualidades y calidades, a partir de la solidaridad,<sup>7</sup> la injusticia, la subalternidad, la confrontación y la dignidad son formas de nombrar los vínculos constituidos por la experiencia con otros.

### **Zonas de experiencia. Propuesta metodológica. Epistemologías de otras formas de investigar**

Es en estas historias de contingencias y acontecimientos como la del “[...] tenis perdido”, donde se desarrollan las formas de comprensión,

<sup>6</sup> Forma de nombrar el dialogar y compartir la propia experiencia (*compartencia*), es parte de la reciprocidad, de la ayuda mutua durante “tequio”; son nombrados por los maestros como “tequios pedagógicos”.

<sup>7</sup> Como señala Raymundo Mier (2005): “[...] comprender la solidaridad como vínculo que emerge como significación en devenir. Desde esta perspectiva, la solidaridad implanta la asimetría irreductible, la incidencia constructiva del reconocimiento del otro, la instauración de la heteronomía como principio ético, y fundamento de libertad en el ámbito de la alianza. La solidaridad quebranta el patrón circular del intercambio. Cancela su fuerza de exclusión al revelar la acción de don como potencia pura de creación”.

del acontecimiento y de su movimiento y su transformación en experiencia, en el ejercicio del tránsito activo entre memoria y sentidos del por/venir en el presente (Villoro, 2009; Ricœur, 2006), al condensarse en procesos de subjetivación como posibilidad de acción. Por ello, en este apartado intento sintetizar una propuesta de traducción del itinerario conceptual sobre experiencia, en el ejercicio metodológico y epistémico de los elementos centrales, que dotan de sentido a la concepción de ciertas operaciones de pensamiento en la práctica investigativa, con y desde los sujetos sociales, entre otras: las *regiones de análisis* y los *ejes puente* insertos en *estructuras operantes*, en la configuración compleja de zonas de experiencia. Operaciones que a continuación enuncio en sus acciones epistémicas.

*Regiones de análisis.* Al comprender las experiencias como espacios de la acción del tránsito y elaboración del acontecimiento, se recrean las distintas voces de las memorias del “estar”, es decir, la polifonía de la memoria colectiva y social proyectándose hacia el porvenir. Así, a partir de la problematización categorial de las regiones de análisis y las zonas de experiencia es posible articular la complejidad de los encuentros y diálogos a través de la investigación. La propuesta de entender las regiones de análisis para establecer núcleos sobre expresiones de distintos grados de colectividad, consideradas siempre complejas, sobrepuestas, dinámicas, en transformación, en donde las prácticas sociales locales, imbricadas desde los territorios (y muchas de ellas desterritorializadas), implica grados de socialización, apropiación y configuración de redes de pertenencia. Las regiones de análisis funcionan como núcleos de representación por donde el sujeto transita, es ahí, en esa *itinerancia* de relaciones, en donde las prácticas se sobreponen, articulan, irrumpen en múltiples acciones que como un *cronotopo* (Bajtín, 1989), se invisten de espacio y tiempo desde la significación social de los sujetos.

*Ejes-puente.* La apertura, la contingencia, la condensación de las prácticas y las experiencias culturales no son elementos fijos y a-temporales, más bien adquieren un carácter procesual en un juego de procesos diacrónicos y sincrónicos que configuran el marco de relaciones de y entre los sujetos sociales. Por lo que interesa comprender cómo, en estas

interrelaciones, se establecen en los acontecimientos y las circunstancias sociales (políticas, religiosas, migratorias, de género y étnicas), procesos que configuran su trayectoria y expresión en el presente de la experiencia social. Reconocer que los espacios de las intersecciones de procesos y acontecimientos pueden ser pensados como ejes-puente, los cuales son definidos por las mediaciones inter/discursivas de las prácticas que configuran la experiencia del sujeto mismo.

*Estructuras operantes.* Para aproximarnos a la comprensión de los relatos emergentes de los actores sociales, es necesario aprehenderlos en sus dinámicas como acciones en su conjunto, que responden a los procesos y dimensiones de estructuración espacio-temporales, desarrolladas en estructuras operantes que las recrean, configurándolas en espacios de acción y restitución permanente de órdenes sociales diversos, que la experiencia ha trastocado, o deslocalizado; aunque a través de este espacio entre la región de análisis y la intervención de diversos ejes puente, insertos en la estructura operante del contexto situado del sujeto social, es posible dar cuenta del lugar de la emergencia de nuevas prácticas, y de nuevos actores sociales. Si bien los acontecimientos, al ser vivencias particulares, son susceptibles de ser narradas y descritas por distintos medios, las “estructuras”, en cambio, son formas de condensación de experiencias desde las cuales cobran sentido los acontecimientos.

Por consiguiente, la acción metodológica implica comprender, desde la experiencia, los grados de articulación con las estructuras-estructurantes de sentido, en un diálogo intenso a través de herramientas heurísticas para la co-construcción y explicitación de referentes a partir de metodologías de co/labor epistémica. Como señala Koselleck (1993:144): “[...] mientras los acontecimientos son producidos o sufridos por sujetos determinables, las estructuras articulan la dinámica cultural e intersubjetiva”. El quehacer de investigación en la comprensión de la relación experiencia/acontecimiento, ya señalados por las líneas de pensamiento que aportan a una distinción interesante entre acontecimiento y estructura como estratos del tiempo histórico, como Ricœur (1999, 2000 y 2008), Bajtín (1989) y Koselleck (1993) lo señalan, reconoce al sujeto de experiencia que

interactúa en la historia narrada del actor social, quien frente a la intensidad del presente, establece el horizonte de lo futuro y las rutas potenciales de construcción, quien también está intentando definir la resolución de una actividad concreta y la perspectiva de sí frente a los otros, en la compleja relación de la entrevista, y del entre/verse con otros (Rufer, 2012). Esto permite que se configure la apertura de las lógicas de pensamiento, al poder incluir lo diverso de la vivencia en la comprensión de esquemas de experiencia, reconociendo el movimiento múltiple hacia el pasado, y también hacia sus condiciones concretas de acción en el presente.

*Zonas de experiencia.* Para comprender la complejidad de los tránsitos entre experiencia/acontecimiento y memoria, en la acción del presente, se requieren construir herramientas conceptuales, categoriales y analíticas, cuya función epistémica posibilita las operaciones de inteligibilidad de estos procesos, en una constante articulación situada. Por tanto, se define a las zonas de experiencia como las formas en que se entrecruzan las regiones de análisis, los ejes-puente y las estructuras operantes, actuando en los distintos espacios de prácticas socioculturales en sentido histórico, en donde los sujetos se constituyen a partir de los procesos de subjetivación política, incorporándose a redes intersubjetivas de acción, estas zonas se gestan como formas y modos de exigencias de la realidad que se estructura de manera abierta y contingente, en continuos desplazamientos, entre dilemas y tensiones, creando así núcleos de apropiación, de adaptación/transfiguración y transformación que constituyen esquemas interpretativos de mundo. Estas zonas de experiencia se proyectan a través del tejido de prácticas socioculturales, como procesos de apropiación y de distancia de sí mismos y del contexto; por lo que se constituyen en un proceso experiencial de diálogo y acción social, comprometidas en procesos de recreación, que abarca desde la relación cotidiana, los *haceres*, los *sentires*, los *afectos*, la percepción que constituyen para el sujeto y sus formas identitarias a través de redes y prácticas de pertenencia, hasta una transformación de estructuras sedimentadas en el interior de una complejidad de secuencias activas e interpretativas, a partir de esquemas de acción para objetivarse, determinando constantemente las formas de

comprensión de lo posible, de lo esperado, incorporando lo inesperado a lo *experimentado*.

Pensar la complejidad de la experiencia es reconocer a su vez la complejidad de las realidades sociales, y sus configuraciones históricas en sus diferentes estructuras y parámetros, en escalas y ritmos temporales, en sus espacialidades y en especificidades situadas, en donde la lógica de pensamiento necesaria para la comprensión del trayecto de la experiencia y su genealogía debe insertarse en los distintos niveles epistémicos de la acción social del sujeto; lo que compromete e intersecta a los modos y prácticas metodológicas de investigación en el campo de las ciencias sociales. Aquí los retos no son solamente teóricos, etnográficos, sociológicos o historiográficos, pues la experiencia se genera como espacio y capacidad de elaboración de sentidos, un acto que requiere de otras maneras de escuchar, mirar y comprender a partir de “[...] otras maneras de investigar” (Medina, 2016).

### A manera de cierre y apertura

En este texto se ha transitado desde las etimologías de la palabra-concepto de experiencia a los sentidos que cobra su problematización desde autores como Agamben (2011) y Benjamin (1936). Es a partir de este esbozo y trayecto que se intenta dibujar los referentes sobre la construcción de las posibilidades que brinda comprender la investigación social en términos de las implicaciones de la concepción de “lugar de la experiencia” (Agamben, 2011); o como calidades y cualidades de los vínculos desde la experiencia como acto (Mier, 2010); la experiencia como procesos complejos de articulación de significados y de lógicas de acción que constituyen los procesos de subjetivación (Dubet, 2009; Modonesi, 2010). En este recorrido, incluida la etimología del concepto-palabra, se encuentra una potencialidad para reflexionar sus alcances epistémicos en la construcción de opciones conceptuales y metodológicas y como forma de pensamiento en los avatares sociales contemporáneos. Se establecieron lógicas de mediación argumentativa para comprender las condiciones del ejercicio de otras maneras de interpretar el problema de la experiencia, en las múltiples dimensiones

de los núcleos de poder, en la colonialidad cuya expresión es social y económica, en la construcción de otras racionalidades bajo la idea de “ampliación del presente” (Santos, 2006), en donde se produce, se reproduce y respira la experiencia por los poros del estar presentes. Dado que la experiencia, junto con el ejercicio de la memoria son actos y acciones implicadas entre sí, en la acción de la *paseidad* (Ricœur, 2006, 2008, 2009), operaciones que se constituyen en el presente, cada vez más estrecho, ocupado por la idea de desarrollo, eficiencia y calidad en pro de un futuro-promesa, es posible que en este re-envío como acción de doble relación de efectos y afectos, la *paseidad* y la apertura del presente a través de los puentes y espacios de la experiencia, establezcan otras formas de relación con el pasado, en la emergencia de las memorias como *corpus* de conocimientos activos. De este modo, experiencia/proceso/memoria se articulan con y desde el presente en distintos juegos de temporalidades, donde las experiencias/memorias no son algo tangible, directo, sino son procesos/acontecimientos que, en el tejido de su trama, se articulan distintas temporalidades (Cruz, 2007).

En síntesis, se profundiza en la fisura, en los intersticios de la crítica en torno a la función epistémica de la palabra-concepto de la experiencia en sus diversos trayectos conceptuales en los campos de conocimiento contemporáneo, para comprender así el lugar de los modos de experiencia vinculados con los procesos de sub/alternidad, antagonismo y emancipación/autonomía (Modonesi, 2010), en la configuración de los sentidos de la acción social y de los procesos de subjetivación política de los actores, para advertir “los lugares de la política y lo político en la movilización social” (Tapia, 2008). Estos horizontes producen tensiones en las teorías sociales y los giros de/coloniales contemporáneos en la historia, la historia oral y la acción narrativa.

El planteamiento y la propuesta de este texto consiste en comprender a la experiencia como zonas, como espacios de redes simbólicas que articulan a la acción, lo que gesta mediaciones a partir de diversos procesos de efecto y sentido que ubican y constituyen al sujeto en diferentes y posibles órdenes de realidad: con el mundo, con los demás, consigo mismo/a, con las dimensiones temporales y espaciales; por lo que se genera, a través del relato, la capacidad de experiencia temporal y espacial de lo ocurrido. En este entendido, la experiencia engarzada

con la acción social se encuentra reconstituyéndose mutuamente como zonas/espacios de mediación simbólica de la subjetivación política. Así, investigar comprendiendo la experiencia, conduce a una acción colaborativa y doblemente hermenéutica, en donde el discurso de la movilización social analizado a través de la sujeta de la experiencia, Kix-Vere, nos interpela en nuestras propias historicidades y prácticas de subjetivación política y social, en nuestro “ser/humano-pueblo”. Postura que reafirma la discusión en torno a la dinámica cultural y sus dimensiones de análisis, bajo las reflexiones epistémicas en condiciones siempre cambiantes e itinerantes, que comprometen a transformar nuestras prácticas de investigación y, por tanto, nuestros horizontes de comprensión y aprehensión de mundo.

## Bibliografía

- Aceves Lozano, Jorge E. (2001). “Experiencia biográfica y acción colectiva en identidades emergentes”, *Espiral*, vol. VII, núm. 20, enero/abril, México: Universidad de Guadalajara, pp. 11-38 [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13802001>].
- Agamben, Giorgio (2011). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Aguilar, Mariflor (2013). *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*. México: UNAM/Juan Pablos.
- Alexander, M.J. y Ch. Talpade Mohanty (2004). “Genealogías, legados y movimientos”, en bell hooks, C. Sandoval, G. Anzaldúa *et al.*, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Bajtín, Mijail (2000). *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. México: Taurus.
- (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (1936). *El narrador*. Madrid: Taurus, 1991.
- (1933). “Experiencia y pobreza”, en *Obras*, libro II, vol. 1. Madrid, Abada, 2007, pp. 216-222.
- (1913). “Experiencia”, en *Obras*, libro II, vol. 1. Madrid: Abada, 2007, pp. 54-56.
- Cerda, A. (2012). “Reclamos de las memorias y usos de los márgenes: movimientos indígenas en América Latina”, *Política y Cultura*, primavera, núm. 37. México: UAM-Xochimilco, pp. 135-157.

- Contreras D., José y Nuria Pérez de Lara (comps.) (2010). *Investigar la experiencia educativa*. Madrid: Morata.
- Corominas, Joan y José A. Pascual (1991-1997). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (6 vols.), CE-F. Madrid: Gredos.
- Cruz, Manuel (2007). *Cómo hacer cosas con los recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Díaz Cruz, R. (1997). “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”, *Alteridades*, vol. 7, núm. 13. México: UAM-Iztapalapa, pp. 5-15.
- Dubet, F. y D. Martuccelli (1998). *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar*. Buenos Aires: Losada.
- Dubet, François (2007). *La experiencia sociológica*. Barcelona: Gedisa.
- Grinberg, Silvia (2014). “Presentación dossier: Experiencia, memoria y formación”, *Horizontes Sociológicos*, año-3, núm. 5, enero-junio, pp. 20-23 [<http://aass.org.elsevier.com/ojs/index.php/hs/article/view/25/22>].
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Larrosa, Jorge (2009). “Experiencia y alteridad en educación”, en Skliar C. y J. Larrosa (comps.), *Experiencia y alteridad en educación*. Argentina: Flacso/Homo Sapiens, pp. 13-44.
- (2003), “La experiencia y sus lenguajes”. Conferencia dictada en Serie Encuentros y Seminarios, Barcelona: Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Universidad de Barcelona [[http://www.me.gov.ar/curriform/publica/oei20031128/ponencia\\_larrosa.pdf](http://www.me.gov.ar/curriform/publica/oei20031128/ponencia_larrosa.pdf)].
- Medina-Melgarejo, Patricia (2013). “Palabras que hacen política: ‘interculturalidad’. Contornos epistémicos sobre identidad, diferencia y alteridad”, en Baronnet y Tapia (coords.), *Educación e interculturalidad. Política y políticas*. México: CRIM-UNAM, pp. 151-176.
- (2015). *Sujetos y conocimientos situados, políticas del lugar en educación. Trayectos y experiencias pedagógicas de investigación en la construcción de interculturalidades activas*. México: Ediciones UNACH/UABJO.
- (2016). “Otras maneras de investigar. Metodologías colaborativas en la sistematización de experiencias pedagógicas situadas para la formación de profesionales de la educación en contextos de diversidad cultural”. Proyecto de investigación, AA-5. México: UPN.

- Mier Garza, Raymundo (2010). “Umbral y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, año 21, núm. 33, diciembre. México: UAM-Xochimilco, pp. 11-41.
- (2005). “Notas sobre la violencia: las figuras y el pensamiento de la discordia”, *Fractal*, núm. 38.
- (2003). “Calidades y tiempos del vínculo. Identidad, reflexividad y experiencia, en la génesis de la acción social”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 21, julio/diciembre. México: UAM-Xochimilco, pp. 123-159 [[http://tramas.xoc.uam.mx/tabla\\_contenido.php?id\\_fasciculo=83](http://tramas.xoc.uam.mx/tabla_contenido.php?id_fasciculo=83)].
- Modonesi, Massimo (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Prometeo Libros [<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/modonessi.pdf>].
- Ricœur, Paul (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Historia y narrativa*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1999). “La marca del pasado”, *Historia y Grafía*, núm. 13, pp. 157-185.
- Rufer, Mario (2012). “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”, en Corona, Sarah y Kaltmeier, Olaf (eds.), *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales*. México: Gedisa.
- Santos, B. de Sousa (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipadora*. Perú: UNMS.
- (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Palimpsesto.
- Skliar, Carlos y Jorge Larrosa (comps.) (2009). *Experiencia y alteridad en educación*. Rosario, Santa Fe, Argentina: Flacso/Homo Sapiens.
- Schütz, Alfred (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tapia Mealla, Luis (2008). “Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política”, en *Política salvaje*. Bolivia: Muela del Diablo Editores/Comuna/Clacso, pp. 53-68.
- Thompson, E.P. (1981). *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2005.
- Villoro, Luis (2009). *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia y pluralidad*. México: Siglo XXI Editores.

- (2003). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores, 1989.
- Zemelman, Hugo (2012). *Pensar y poder, razonar y gramática del pensar histórico*. México: Siglo XXI Editores.
- (2011). *Horizontes de la razón III. El movimiento del sujeto*. Barcelona: Anthropos/Universidad de Caldas.
- Zibechi, Raúl (2006). “La emancipación como producción de vínculos”, en *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

# La palabra de la experiencia o la experiencia de la palabra

*Manuel Andrés Villanueva Estudillo\**

## *Resumen*

En este artículo expongo algunas reflexiones teóricas y metodológicas en torno a la articulación de tres temas que considero siempre problemáticos en las ciencias sociales: la palabra, la experiencia y la intervención en campo. Para profundizar en esto me valgo de la contribución de distintos autores cuyo pensamiento mantienen una vigencia en la vida contemporánea. La paradójica relación entre la experiencia y el lenguaje son discutidas en función de un trabajo de intervención que realicé en el municipio de Atenco, Estado de México, donde los actores sociales producen relatos pertinentes para pensar estos temas. Desde esta misma experiencia que ha operado como pivote, procuro recuperar de alguna forma las enseñanzas tomadas y devueltas en los espacios formativos para poner sobre la mesa la necesidad de una intervención ética, consciente política y metodológicamente.

*Palabras clave:* experiencia, palabra, intervención, narración, subjetividad.

## *Abstract*

This article exposes some of the theoretical and methodological reflections on the articulation of three issues that I always considered problematic in the social sciences: the word, the experience and field intervention. To deepen in that, I avail myself of the contribution of different authors whose thoughts remain valid in contemporary life. The paradoxical relationship between experience and language are discussed in terms of the intervention work

\* Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

I made in the town of Atenco, Estado de Mexico, where activists produce relevant narrations to think about these issues. From this same experience which has operated as a pivot, I try to retrieve somehow the lessons taken and returned in the learning spaces to put on the table the need for ethical, political and methodologically conscious intervention.

*Key words:* experience, word, involvement, narration, subjectivity.

El narrador toma lo que narra de la experiencia; la suya propia o la transmitida, la torna, a su vez, en experiencias de aquellos que escuchan su historia.

WALTER BENJAMIN

## Introducción

La palabra ha sido el medio privilegiado para aproximarnos a la experiencia del otro, la cual por sí misma es siempre inaccesible, pero en no pocas ocasiones las ciencias sociales parecen tener demasiada confianza en que sus métodos les posibilitan conocer los significados expresados por los sujetos con quienes sucede la intervención. Esta postura involucra aspectos psicosociológicos y comunicativos que obligan a una permanente discusión considerando que el lenguaje en amplio sentido ha sido de interés para las ciencias sociales desde fines del siglo XIX, y que tuvo en el giro lingüístico un punto de inflexión ya entrado el siglo XX.

Para lo que pretendo desarrollar aquí me interesa señalar de una vez que en la representación hay una distancia, una separación entre el objeto, su procesamiento cognitivo-afectivo, la simbolización y la comunicación mediante la palabra, por lo que el camino que recorre una acción hasta devenir experiencia en el lenguaje es lo que nos permite comprender que se trata de una transformación en otra cosa, y ahí se vuelve presente un abismo insalvable para la comunicación de la experiencia, pero ¿realmente se puede comunicar una experiencia o

estamos delante de una paradoja? Tal vez lo acontecido es en realidad un instante inaprensible en el lenguaje, al tiempo que sólo mediante él pueda darse somera cuenta a uno mismo y a los otros de lo que acontece en el mundo. La palabra es la respuesta a ese salto imposible del hecho aparentemente objetivo a la realidad subjetiva, por eso considero que toda ciencia humana debe aproximarse a la subjetividad que pueda proveer elementos para la hermenéutica. Es mi intención provocar al lector algunas reflexiones sobre la manera en la que los textos son producidos y el tratamiento de los relatos generados en el campo de intervención, procurando que quien decidió acercarse a estas líneas pueda sentirse interpelado sobre su propia praxis y la ética con que la conduce.

En disciplinas como la psicología social, sociología, antropología y el psicoanálisis, la palabra dicha es la materia prima fundamental fervientemente buscada en las intervenciones, ya será preocupación de cada investigador el acompañamiento o no de datos cuantitativos, pero son los relatos creados durante las incursiones en el campo los que proveen material de análisis para los trabajos en desarrollo. Ocurre, sin embargo, que en la atención y privilegio de las narraciones, son dejados del lado otros tantos datos importantes que proveen el sustento contextual de quien dice lo que dice, porque citando a Humberto Maturana y a Francisco Varela (1984:14), “*todo lo dicho es dicho por alguien*”. Toda reflexión trae un mundo a la mano y, como tal, es un hacer humano por alguien en particular en un lugar particular”; con estas palabras me refiero a la importancia del contexto, de conocer quién le dice qué a quién, en dónde, cómo y con qué intención, elementos estos dos últimos que en ocasiones son pasados por alto, pero que en temas sociopolíticos resultan indispensables, como me ocurrió en una intervención en el municipio de Atenco, Estado de México, concretamente con algunos de los actores sociales que conforman al Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT); dicha intervención y las reflexiones que me posibilitaron pensar la experiencia componen la última parte del texto con la que pretendo ilustrar la exposición de reflexiones teóricas y metodológicas que componen los primeros apartados.

## Al filo de la incertidumbre y la apertura: condiciones para la escucha de los relatos

La condición irreplicable de cada sujeto y fenómeno abordado obliga al investigador a una cuota de incertidumbre, la cual lejos de ser indeseable se vuelve necesaria para la escucha de la palabra del otro. Esta incertidumbre que refiero se liga a la apertura hacia el otro como precondition de la intervención social enmarcada en algunos paradigmas posmodernos, donde se reconoce en el otro a un ser capaz de construir conocimiento con el propio investigador, en lugar de la antropología de principios del siglo XX, donde el sujeto del saber era el interviniente, por poner un ejemplo repetido en otras ciencias. Sin embargo, el debate sobre la posmodernidad, su existencia misma, los alcances que posee y su propuesta, si es que la tiene en vez de ser una simple crítica ubicua, no deben conllevar la falta de rigurosidad científica sino suponer una nueva forma de ésta. Por otra parte quiero añadir una nota al margen: ¿no es acaso que el científico social y los sujetos con quienes investiga viven todos en un mismo estado de incertidumbre sobre la vida y el futuro en un contexto social como el mexicano?

Pensemos la incertidumbre no como ansiedad sino como una actitud hacia lo desconocido, una manera de significar eso no conocido a lo que nos pretendemos aproximar, como cuando viajamos por primera vez hacia algún lugar y tenemos ciertas nociones, pero será únicamente en la toma de contacto con el espacio y el tiempo del otro cuando podremos adentrarnos. Incertidumbre es de lo que adolece el positivismo que ha creado la ilusión del control de todos los momentos y elementos de la investigación: sujeto de estudio, investigador, entorno, tiempo y espacio, y por ello da por sentada la reproductibilidad que ofrece precisamente la certidumbre de cada experimento, de cada fase del proceso, obviando o desechando el *ruido* provocado por la emergencia subjetiva que sale de sus territorios controlados.

En cambio, la apertura se encadena a la incertidumbre como una postura ética y metodológica en la intervención social en tanto que el científico encara el campo como un observador participante que se involucra y conforma el espacio, no es ajeno ni anhela su control sino que *hace cuerpo* en la masa o grupo en que se encuentra, y con ello

alimenta las interacciones y produce lo que ocurre. Correctamente asimilada, la apertura con esos otros con quienes se trabaja sentará las bases para conocer con ellos y que puedan desplegarse en toda su complejidad como seres. Las sorpresas y desilusiones conforman los condimentos de la investigación para el investigador porque con una actitud de apertura emergerán las identificaciones, transferencias, resistencias y rechazos, pero es precisamente eso de lo que se trata el encuentro de subjetividades y que es parte fundamental del texto<sup>1</sup> coproducido.

Es moneda corriente dar por válido cualquier relato que el otro nos brinde si cumple con los mínimos de coherencia y verosimilitud, porque una vez que accedemos a su palabra, preferentemente con anuencia y buena gana, nos predisponemos a escuchar desde la confianza que pretendemos establecer en la relación con el otro. Un problema ético y metodológico asoma aquí porque siempre es necesaria una cuota de credibilidad hacia lo que escuchamos, pero esta fe en la palabra del otro puede conducirnos a callejones sin salida cuando descubrimos aspectos erróneos o deliberadas mentiras. En el trabajo con sujetos con conflictos psíquicos como son los usuarios de servicios de salud mental, es relativamente usual encontrarnos con relatos que dan cuenta de su realidad pero cuyos elementos no son precisamente ciertos, sino que coherentes dentro del particular sistema lógico del sujeto; ahí aparece en su complejidad la diferencia en el tratamiento de la palabra como comentario cuando en realidad están haciendo una crítica del lenguaje, de la misma forma en la que las enfermedades mentales son una resistencia a la vida de los *sanos*.

Lo que complejiza el abordaje del texto es la transferencia y la implicación con el sujeto en particular y el tema en general. En mi caso al investigar la relación entre memoria y el movimiento de defensa del territorio del FPDT, los encuentros semanales fueron abriendo canales de identificación con los integrantes de este grupo político, cuya causa y agenda despertaron interés en mí incluso antes de convertirme en psicólogo social.

<sup>1</sup> Entiéndase por texto el material trabajado cuyo origen es el encuentro con el otro.

La escucha de cada investigador es trastocada subjetivamente por mucho más que las simples palabras, el momento reflexivo y analítico son mediados por lo que se siente en la psique y en el cuerpo, por la experiencia propia y por lo que resulta de poner ésta frente a la del otro. Si el tema es más importante para el propio investigador que lo que dice el otro, entonces su narración será utilizada como justificación de lo que el científico social quiere decir realmente, y eso es un simulacro de escucha carente de ética y rigor epistemológico.

Una apertura genuina supondrá cuando menos la posibilidad de escuchar incluso si lo que nos es dicho o mostrado no es cabalmente comprendido, pero en ningún caso como un trazo cuya aparición represente una obligación de ser interpretada y analizada, puesto que muchas veces en ese análisis la propia palabra del otro pierde significado y fuerza de enunciación. Respecto a un trabajo de sus colegas con brujos europeos, la etnógrafa francesa Jeanne Favret-Saada señala:

El acto de habla –la enunciación– es escamoteada, del discurso del nativo sólo queda un resultado: enunciados impropriamente tratados como proposiciones; en fin, la actividad simbólica es reducida a la emisión de proposiciones falsas. Como se puede apreciar, todas estas confusiones giran en torno a un punto común: la descalificación de la palabra nativa y la promoción de la del etnógrafo (Zapata y Genovesi, 2013:60).

La intervención es un acto de incursión en dos vías que se abren y en donde las riendas no las sostiene uno de los extremos sino la relación misma. Abandonarse en el encuentro y la afectación con el otro no tendría por qué suponer más que la posibilidad de conocer en la ausencia de certezas, y que lo que acontezca podría ser una experiencia humana antes que científica, pero ¿dónde queda el *yo científico* del investigador y su propio trabajo? Continúo el diálogo con Favret-Saada, quien nos ofrece una respuesta:

Cuando un etnógrafo acepta ser afectado, eso no implica identificarse con el punto de vista del nativo, ni que se aproveche del trabajo de campo para excitar su narcisismo. Aceptar ser afectado, no obstante, supone asumir el riesgo de que el proyecto de conocimiento se desvanezca.

Si este proyecto es omnipresente, no pasa nada; pero si algo sucede y éste no zozobra en la aventura, la etnografía es aún posible (Zapata y Genovesi, 2013:65).

Nos dejamos afectar para conocer con el otro y ello entraña riesgos, pero sólo así la palabra del otro encarnará de alguna forma en la subjetividad, en el sistema de significación propio. En este sentido la narración autobiográfica, la más común que escuchamos, es siempre una interpretación de la experiencia, cuya singularidad es su propio valor como relato y que al ser escuchada por el investigador es reinterpretada, y esta narración abre un campo de mutua liberación, como señala Maritza Montero:

El diálogo se inicia y el “sujeto” se hace rostro. Y el investigador ve su rostro y ve también el suyo propio. Y es esa observación la que nos permite hablar de la relación liberadora que puede darse en la investigación psicosocial. Liberación del otro sujetado en el anonimato y en la cosificación, liberación del yo que reconoce su otredad y la acepta y la libera (2002:42).

Mirar y escuchar para reconocerse en el otro me ocurrió en el campo cuando intervine y fui intervenido en Atenco; no lo buscaba forzosamente en un primer momento, pero sucedió en los albores del proceso mientras notaba cómo las diferencias se acentuaban en términos de nuestras historias singulares a la vez que compartíamos valores e inquietudes principalmente políticas, que fueron evidentemente las que me interesaron del movimiento atenguense. En un diálogo con Marcelo, activista de San Cristóbal Nexquipayac, dijo unas palabras que me hicieron sentir directamente interpelado: “el activismo político se hace en la colonia, en la fábrica, en la escuela, en el campo; la necesidad de organizarte, la necesidad de hacer algo, la necesidad de quitarte el yugo de encima, la necesidad de quitarte la explotación hace que salga en ti, ese tú que realmente debes ser” (extracto de una entrevista del 22 de febrero de 2013).

El tratamiento que hacemos de los relatos captados en el encuentro con el otro marca una condición teórica-metodológica de importantes

consideraciones. Cuando el sujeto, singular o colectivo como lo es el FPDT, narra desde el saber de su propia experiencia de manera autobiográfica, nos encontramos frente a las historias de vida, mientras que los relatos que informan sobre su presencia en acontecimientos o procesos amplios pero puntuales, son considerados como testimonios, y en ese caso sólo quien estuvo en los hechos narrados puede ser un testigo. La diferencia es muy sutil, pero conocerla es importante para no referirlos como sinónimos, en particular en este texto en el que la experiencia es un eje y podemos imaginar que en ambos casos se hace presente. Bien pueden emerger las dos modalidades en una misma sesión o entrevista, pero serán el posterior recorte y la orientación de la escucha del investigador los que distingan los elementos útiles.

Si además de rescatar lo que el investigador considera más valioso se añade la emergencia de aquello que no era parte de las expectativas previas al encuentro, entonces el texto producido tendrá una riqueza cualitativa mayor, porque lo que se persigue en un primer momento son los significados expresados en el relato, pero mientras éste es producido aparecen elementos transferenciales cuyo peso en la investigación debe ser considerado; estos componentes aparentemente emergentes son en realidad centrales en la metodología cualitativa:

La investigación social y la psicosocial en particular se permiten ampliar el campo de sus interpretaciones reconociendo el carácter activo, constructor, que tiene todo ser humano en cualquier proceso o fenómeno; así como el reconocimiento de que también en la investigación psicosocial se establece una relación social, en la cual investigadores e investigados son y actúan. Investigar, como todo otro acto humano, ocurre en la relación (Montero, 2002:43).

Sin embargo, como investigador uno llega a ciertos dilemas que lo comprometen como profesional, como integrante de la academia y como sujeto. ¿Implicarme más pondrá en riesgo el carácter de la intervención y sus objetivos?, ¿pero para qué intervengo si no es para implicarme, más aún en una investigación con un grupo político? La intervención aséptica nos convierte en positivistas así que desde una perspectiva comprometida no parece haber otra elección. En realidad

el investigador se interna en un campo y se involucra con los otros a partir de su persona, con la conciencia de quién es y las oscuridades de su inconsciente; si la tejedora trabaja con sus manos el investigador lo hace con su propio ser, por más que quiera cubrirse llega a ciertos puntos donde la encrucijada es ineludible y sólo la ética y la conciencia epistemológica podrán dar una respuesta y servir de guías.

Hay que actuar, y para ello vale el sustento metodológico de la investigación acción participativa, definida como “una metodología común a las ciencias sociales, humanas y a las ciencias de la salud (entre otras), que permite construir conocimientos significativos para el mundo científico, al mismo tiempo que interviene, posibilitando la transformación de situaciones problemáticas para los grupos poblacionales con los que acciona” (Ahumada, Antón y Peccinetti, 2012:24). En el marco de esta metodología el trazo del sendero es únicamente el del compromiso: primero con la sociedad que conformamos con ellos, los otros y genuinos protagonistas de la investigación, y en segundo con nuestras propias disciplinas.

### **Ires y venires de la palabra y la experiencia en la intervención social**

El lugar de la palabra siempre será, para la psicología social y el psicoanálisis, antecedente y condición misma de la subjetividad, posibilidad y dificultad de ser sujeto social. Luego, en un plano más sociológico, particularmente desde el foco del interaccionismo simbólico, la palabra es medio de expresión que permite la significación y paralela construcción de un yo y un nosotros.

La palabra es la prueba de la mediación del lenguaje, signos arbitrarios como los de estas páginas que logran comunicar algo al lector, igualmente preparado para descifrar lo que aquí aparece. Pero si asumimos que media entre lo real y lo simbólico, entre lo que el sujeto capta y luego expresa, entonces vale aclarar que la palabra es sólo una forma, la más útil en la mayoría de los casos, para dar a entender algo que no es, porque lo único que una palabra puede ser es un signo y

una representación, un objeto simbólico que opera efectivamente en la comunicación posibilitando la mutua inteligibilidad.

Michel Foucault (1968) dejó en *Las palabras y las cosas* un apunte clave para entender la relación entre lenguaje y representación: la época clásica supuso una modificación entre el lenguaje y las representaciones, a su vez algo distinto de las cosas, y que encuentran como segundo lenguaje a la crítica y al comentario. Este segundo lenguaje, que tal vez convendría tomar una licencia y llamar segundo nivel del lenguaje, era un sendero con dos oposiciones, por un lado la crítica que profana e interroga formalmente al lenguaje de representación, y por otro el comentario que lo sacraliza sin mayores cuestionamientos.

Tomar al relato como crítica lo interroga en su difícil relación con la representación y la experiencia. En el segundo nivel del lenguaje la crítica interroga el funcionamiento del lenguaje: “qué representaciones designa, qué elementos recorta y descuenta, cómo se analiza y compone, qué juego de sustituciones le permite asegurar su papel de representación” (Foucault, 1968:84-85), por lo que conviene preguntarse ¿cómo encaramos los investigadores la palabra de los otros, como comentario o como crítica? Si fuese críticamente no cabría la profundidad del análisis discursivo de fondo sino meramente en sus cualidades formales, en cambio si es como mero comentario nos ubicaríamos en una tradición antiquísima que respondía a los sujetos de otra episteme, el sujeto de la modernidad cuya relación con el lenguaje era menos rebuscado que nuestra contemporaneidad. Pienso que no es cabalmente de ninguna de las dos, sino una manera jalonada, porque como el propio Foucault menciona, “en tanto que no se desate la pertenencia del lenguaje a la representación en nuestra cultura o, cuando menos, se la delimite, todos los segundos lenguajes seguirán presos en la alternativa de la crítica o el comentario” (1968:86).

Por su parte, la experiencia constituye hasta la fecha uno de los conceptos teóricos más polémicos y difícilmente definibles en las ciencias sociales. Procurar una definición para todos los usos es una pretensión inalcanzable, pero existen cuando menos dos formas de aproximarse: una en la que la experiencia es lo que el ser vive emocional y afectivamente excediendo cualquier posibilidad de ponerlo en palabras, y otra en la que la experiencia existe sólo en el lenguaje, es siempre un acto de

mutar en palabras aquello por lo que el ser ha pasado. La primera sería una postura singular donde el sujeto es el único que puede conocer lo ocurrido, mientras la segunda socializa lo acontecido mediante las palabras. Habría un entrelazamiento entre niveles de subjetivación tanto singular como colectivo, una tensión dialéctica, como en otro sentido Hegel proponía una dialéctica sobre lo que ocurría en el espíritu: “el movimiento dialéctico que la conciencia ejerce sobre sí misma y que afecta tanto su conocimiento como su objeto, es precisamente lo que se llama experiencia” (Jay, 2002:6), por lo que ésta combina afectividad y cognición.

Estamos frente a una relación paradójica que arroja varias preguntas: ¿la experiencia, eso que exactamente percibimos y sentimos, es verdaderamente comunicable?, ¿al narrarse se da cuenta a los otros de lo ocurrido realmente?, ¿cada vez que narramos determinada experiencia lo hacemos de la misma forma? Estos interrogantes acompañan el texto en general para que el lector busque sus propias respuestas y formule más preguntas, pero adelanto que, en tanto paradoja, tomo como válidos elementos de ambas posturas puesto que considero que el hecho en sí es siempre individual y que ocurre muchas veces más allá de los linderos del lenguaje, sin embargo, sólo podríamos llamar experiencia a aquello que expresamos mediante palabras, con toda la carga afectiva que ellas intentan comunicar.

Una breve arqueología de la experiencia en un sentido foucaultiano permite comprender que fue la modernidad, episteme que da a luz a las disciplinas contemporáneas, la que separó a la experiencia común del quehacer científico. La experiencia devino en objeto indeseable de una científicidad objetivizante cuyos cimientos delimitan sus fronteras en la predictibilidad, control y perfeccionamiento técnico, por lo que la experiencia como acción y relato siempre pendiente de la propensión al cambio no hallaba su lugar, en vez de ella se formuló la experimentación, un entorno de seguridad que se encuadra en las ciencias modernas.

Con la experiencia devaluada en los discursos positivistas, fue en el siglo XX que pudo retomarse en prácticas de ciencias sociales cuando comenzó a cuestionarse epistemológicamente el lugar que tenían el sujeto, su contexto y su palabra, en la construcción del conocimiento. El pasaje de las etnografías enfocadas al exotismo donde el sujeto

occidental da a conocer lo que los otros son, a un cambio paradigmático en el que el sujeto cuenta como co-constructor del saber creado es lo que devuelve el lugar en las ciencias a la palabra del otro, a su experiencia. La diferenciación puede resumirse en la epistemología del sujeto cognoscente, donde el único con facultad de conocer es el sujeto interventor, lo que supone verticalidad en la relación y una supuesta objetividad del quehacer científico, que contrasta con la epistemología del sujeto conocido en la que la relación que se busca es horizontal y donde el otro no es sólo el recipiente de información sino un narrador, alguien que en sus palabras puede desplegar ante el investigador todo un entramado de significaciones que son merecedoras de escucha. Este nuevo paradigma prioriza la intersubjetividad y con ello la dinámica entre sujetos, que en lugar de remarcar la diferencia colocando tierra de por medio, procuran transformarla en texto y generar conocimiento a partir de ella, no negándola sino integrándola. Experiencia y narración se encuentran para la creación de conocimiento; es en su traducción en relatos que la experiencia es re-vivida como un saber, a la vez que el diálogo posibilita su colectivización.

La escucha de la palabra del otro conlleva ese desafío que el positivismo intentó eludir en su huída hacia la experimentación: la mutua interpelación, la mirada, la acción y la palabra que el otro devuelve. Ahí la experiencia emerge y obliga a comunicarse y a ser tomada en cuenta, ¿pero cómo y dónde se incluye?

Bajo el paradigma interpretativo (Vasilachis, 1992:43) el principio rector es la comprensión del significado expresado en acciones y en palabras haciendo una interrogación constante, pero también se inserta en el relato propio del investigador, en lo que sólo dice para sí y para imaginarios interlocutores; me refiero a los diálogos que suceden en la vida anímica del interventor y que son resultado de sus experiencias pasadas que vuelven para contrastarse; ahí está otra parte del aprendizaje, del conocimiento que se construye a partir de la participación de los otros, de sus relatos tan necesarios para poder pensar mejor y distinto lo que el investigador ha caminado.

La experiencia, ese acto de *pasar por algo* que dice Dominick LaCapra (2006:68), se desdobra en lo cotidiano y lo excepcional como señaló décadas antes Walter Benjamin, es la *erlebnis* que remite a la vivencia,

a lo rutinario pero pasajero, y es la *erfahrung* como experiencia que abarca la permanencia (Pellerano, 2008: 8). Perviven las experiencias en el tiempo porque lo que separó una forma de experiencia de la otra es que se volvió significativo para la vida del sujeto, en el cúmulo de experiencias está cifrada la historia y la memoria de cada sujeto (singular y colectivo) dando un soporte a las identidades y los devenires.

Los relatos son siempre producidos en condiciones singulares: narrador, oyente y contexto van cambiando, incluso en los casos en que se narra un mismo acontecimiento es común que se agreguen detalles y otros sean omitidos, quizá porque hay algún tercero con el que no existe la misma confianza. En la segunda parte de su pensamiento Ludwig Wittgenstein sostuvo que el lenguaje no es privado sino compartido (cfr. Robinson, 2012), por lo que la vida se hace necesariamente en el intercambio lingüístico, es por ello que las acciones que realizamos las tenemos que acompañar de un relato para dotarlas de significado, y cuando son particularmente importantes puedan encontrar un lugar en la memoria.<sup>2</sup>

La experiencia pervive en el lenguaje, en la memoria y en las representaciones que de ésta hacemos. En cierto grado la memoria y los recuerdos que la componen son relatos de experiencias que han ocurrido antes pero reencarnan incluso en el propio cuerpo de quien vivió los acontecimientos relatados, y cada vez que son nuevamente narradas las palabras adquieren otra vida y van siendo añadidos nuevos sentidos, para lo cual la escucha del otro es fundamental pues dota de diversas maneras de significación.

Cualquier narrador de experiencias precisa de la memoria, por un lado en su sentido cognitivo como apuntase Benjamin (1991): “El punto cardinal para el oyente sin prejuicios es garantizar la posibilidad de la reproducción. La memoria es la facultad épica que está por encima de todas las otras”, como en el sentido de rememoración, de recordar y

<sup>2</sup> Bien podría referirme a la memoria con alguno de sus apellidos como son *social* o *colectiva*, pero a mi forma de ver la memoria es siempre un acontecimiento social, existe en tanto hay significaciones en la cultura dadas por los otros, por tanto veo innecesario conceptualmente el empleo de dichos acompañamientos.

narrar en tanto actos anudados en toda fenomenología de la memoria. Al narrar una experiencia danzan las palabras al compás de la música producida por el traslape de los tiempos, porque mediante la memoria el pasado se hace presente y la distancia queda casi suspendida.

Esta temporalidad jugada en los relatos ocurre particularmente en la memoria y sobre todo en el acto de recordar, en la anamnesis que señaló Paul Ricoeur (2004:20) en el sentido de recolección del recuerdo, donde en el relato aparecen las representaciones y emociones necesarias para soportarlo a fin de volverse inteligible para los que participan con su escucha. Esta inteligibilidad ocurre en tanto que cultura, subjetividad y tiempo se encuentran en un relato que incluye e involucra a todos los presentes.

En el relato de la memoria el tiempo se juega entre ayer, hoy y mañana, imbricándose uno en los otros, como señala Carlos Piña:

[...] en este proceso los recuerdos son “leídos” y el futuro diseñado, la subjetividad no opera como una interferencia exterior, sino que es la naturaleza misma de él. Este es el privilegio de todo narrador, más aún si el objeto de la narración es él mismo. La situación biográfica resume y torna operativa la subjetividad del presente (1989:151).

Retomo algunas consideraciones sobre el lenguaje para apuntar que mediante las experiencias relatadas ocupamos un lugar en el espacio simbólico de los otros. A través de la palabra construimos realidades y damos sentido a nuestras experiencias; esta necesidad de significar y compartir con el otro, sea éste presente, ausente, real o imaginario, es lo que nos concita en espacios de socialización de los relatos, como son los grupos que habitamos como la familia o las amistades; nos reunimos para hablar de experiencias y para que la escucha del otro, sin la cual el relato sería vacío, nos devuelva una confirmación de lo vivido. Aquí se marca una diferencia entre el mero vivir y el experimentar algo: la vida es condición de los organismos naturales, pero la facultad de experimentar es exclusiva de los humanos que simbolizan y pueden poner en palabras lo ocurrido.

Para el sujeto del lenguaje la capacidad de comunicarse y ser comprendido por el otro le ha concedido cierto dominio de sí y

las situaciones sociales, es mediante estos signos que emitimos que podemos relacionarnos con el mundo, y la palabra, la lengua materna, es sin duda el medio fundamental de las expresiones humanas. A diferencia de lo que se llega a pensar respecto de que hoy en día se lee menos que nunca, en realidad en ningún otro momento de la historia la humanidad ha escrito y leído tanto como ahora, cuando los cuerpos humanos casi parecen incompletos sin un dispositivo de comunicación inalámbrico; la revolución en tecnologías de comunicación está cambiando para siempre los tiempos de nuestras comunicaciones, pero estas modificaciones son meramente para superar tiempo y espacio porque en buena medida intentamos comunicar las mismas emociones aunque empleemos otros signos, “el lenguaje tiene también esta función creadora en tanto nos posibilita la novedad” (Vignale, 2011:10) puesto que las cosas aparecen ante el hombre, y cuando éste las nombra, establece una relación con ellas que será modificada no en el signo sino en el tratamiento dado en cada relato. La palabra escrita y hablada, por más que en ocasiones sea deformada, prevalece y encuentra sus caminos para transmitir experiencias.

Benjamin no vio lo que sería el mundo del siglo XXI, en el que la prontitud en las tecnologías en comunicaciones han abatido casi por completo el espacio que distancia a unos y otros, pero el cuestionamiento que hiciera tras la guerra de 1914-1918 en el sentido de la pauperización de la experiencia, sobre todo por la percepción que tenía respecto a la manera en la que no había narraciones de la vida en el frente de batalla, sino un vacío una vez que regresaban (Benjamin, 1991), puede pensarse contemporáneamente: ¿es la nuestra una sociedad pobre en experiencias? La pregunta es ambiciosa y la respuesta sólo una elucubración. Parece que el léxico y la lengua van reduciéndose más debido a la ignorancia de las palabras correctas para intentar expresar lo que se pretende, y considero que la raíz está en la educación y en las dinámicas sociales. No se trata de habilidades para el palabrerío que también carece de comunicabilidad de la experiencia, sino de la ausencia del conocimiento de signos socialmente compartidos para expresarnos y de los espacios para la escucha.

El reproche fácil es el ataque a las maneras de la comunicación contemporánea en el que se intercambian emoticonos, *likes*, *tuits* y

memes, que no son sino otros signos que cumplen con su función comunicadora, pero que al sustituir la palabra diluyen lo que podría traducirse en relatos con palabras. De lo que se trata es que no son las tecnologías las que suplantaron los relatos, sino que éstas son lo que le ha quedado a la gente que ya no conversa, en ocasiones porque en su vida cotidiana carece de encuentros significativos.

En grandes ciudades vemos seres que las atraviesan de un extremo a otro en absoluta soledad, como fantasmas que no intercambian una palabra con nadie y al llegar al trabajo o a casa los relatos son grises y parcos, las comunicaciones giran en torno a la realización de actividades rutinarias que por esa condición aparentan carecer de interés narrativo ¿quién querría narrar básicamente lo mismo todos los días al volver al hogar? Algo similar fue antes esbozado por Giorgio Agamben (2007:8): “Hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia”. Vivimos en medio de un nuevo desencantamiento del mundo, en el que los valores y tradiciones de una generación casi no fueron continuados por la siguiente.

A menudo agradezco cuando algún desconocido entabla una plática conmigo, pero noto que generalmente son ancianos, ¿dónde está la espontaneidad de la juventud? Tienen lugar en otras dinámicas que tampoco deben sorprendernos porque sus experiencias son narradas en espacios que se fueron apropiando, muchos de ellos virtuales, por lo que no extraña que en escuelas u otros grupos ellos hablan de lo que ocurre en entornos digitales, pero cuya repercusión es en sus relaciones cotidianas, con consecuencias anímicas e incluso en su salud mental.

Benjamin se preguntaba en *Experiencia y pobreza* (1933:1): “¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido?”. Esto me hace considerar que si los narradores están en riesgo, lo que estamos perdiendo son los espacios y vínculos sociales que posibilitan las narraciones. Hacer hoy un relato es una dificultad si el cansancio de la vida nos agobia, pero al carecer de la escucha, la que damos y la que recibimos, estamos poniendo distancia en nuestros vínculos, alejándonos y encerrándonos en la imagen que nos construimos de los otros. Ante el silencio donde

no hay experiencia es factible inmovilizar al otro, encasillarlo y hablar sobre él, como ocurre con los migrantes, refugiados y las minorías que no son escuchadas; en cambio si prestamos oídos a sus experiencias la relación se transforma y abre caminos a otras modalidades vinculares. La escucha es un don que se da al otro, lo mismo que la narración.

### **La palabra como herramienta de resistencia. Relatos del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra**

La narración que se hace a menudo de los hechos de Atenco, particularmente acerca del periodo 2001-2006 puede alcanzar un grado técnico que objetiva lo ocurrido y deja de lado las voces de los verdaderos actores, aquellos que vivieron en carne propia las emociones de esas experiencias. Por ello reproduzco aquí pasajes de dos testimonios de integrantes del Frente de Pueblos, Adán y Felipe. Si a lo largo de este artículo he escrito sobre el encuentro con el otro, considero obligación describir cómo y dónde escuché a ambos activistas.

En el marco de una investigación-recuperación de la memoria de los pueblos atenquenses sobre los movimientos políticos de la región, su historia agraria, cultura y otros temas, tuve oportunidad de conocer primero a Felipe, un hombre de poco más de 60 años cuya vida ha transcurrido principalmente en los campos de siembra de San Cristóbal Nexquipayac. Siendo esta región mexiquense una de rezago económico considerable, es de entenderse que Felipe y muchos de su generación comenzaran a reunirse en agrupaciones que demandaban mejores servicios para sus pueblos, por lo que desde muy joven entró en la “lucha” como él mismo dice, así que era natural que en 2001 él fuese uno de los fundadores del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, al igual que Adán y tantos otros que han sido compañeros durante décadas.

Fue durante las sesiones de sistematización de la memoria que pude conocer a los integrantes del FPDT de Nexquipayac, unos 6 o 7 recurrentes, y en esas tardes y noches aprendí sobre lo que significan sus territorios, cómo los trabajan y sus formas de resistencia. Luego pude recorrer junto a ellos esas tierras que tanto defienden y obtuve

una experiencia propia, imprescindible para complementar lo que me habían dicho anteriormente. El trabajo con la gente de Nexquipayac me permitió conocer a sus compañeros y vecinos de la cabecera municipal, San Salvador, pueblo internacionalmente conocido por la resistencia a los planes del gobierno mexicano. Uno de ellos ya mencionado es Adán, hombre ampliamente conocido en el pueblo por su solidaridad y quien comparte historia con Felipe en tanto que campesino y activista social desde la década de 1970. Ambos forman parte de una generación de campesinos y obreros que han alimentado diversas luchas durante cuatro décadas en la región de Atenco, Texcoco y varios pueblos más.

Mi intervención combinaba por un lado el trabajo etnográfico con entrevistas abiertas y visitas a lugares significativos para ellos, y por otro las sesiones colectivas de sistematización de la memoria donde los veteranos ayudaban a conocer el pasado a los más jóvenes o neófitos, incluyéndome. Cada espacio fue enriquecedor a su manera y con el tiempo fui estableciendo vínculos fuertes mediante la escucha y el *estar ahí*, ese acto de ser parte con el otro de algo mutuamente importante; por ello la investigación era nutrida de muchísimos relatos, algunos claramente trabajados durante años de reiteradas narraciones y otros espontáneos y enunciados por lo bajo, en corto y con un carácter casi confesional entre amigos y cómplices momentáneos.

En relación con esto último convendría mencionar que existen dos modalidades de la narración de la experiencia, por una parte el lenguaje informativo “caracterizado por la pérdida de aquel eco de la experiencia vivida y el advenimiento de un lenguaje funcional y pragmático, que se vuelve un instrumento para ordenar representacionalmente el mundo” (Vignale, 2011:8-9), y por otra un lenguaje narrativo en el que la voz protagonista es la de aquel que ha generado la experiencia tanto en el nivel del acontecer como, principalmente, en el lenguaje. Esta debe ser la apuesta, en la medida de lo posible, de las ciencias sociales.

Sin embargo, en el mundo contemporáneo existen dificultades para las narraciones. En este sentido Agamben fue tajante en *Infancia e historia* cuando anuncia el fin de la experiencia: “en la medida en que el hombre moderno ha sido privado de su biografía, también les fue expropiada su experiencia y, de hecho, su incapacidad para tener experiencias y comunicarlas es acaso una de las pocas certezas que

pueden afirmarse” (Jay, 2002:1). La fatalidad de las palabras que el autor italiano escribió en el último tercio del siglo XX tienen peso en entornos altamente industrializados y tecnificados, son además una amenaza en los países en subdesarrollo en comparación con las naciones donde la modernidad parecía estancarse y la alienación acompaña la economía capitalista. América Latina y México en concreto aspiran todavía hoy al progreso prometido por la modernidad hace más de un siglo, pero aquí seguimos cuestionándonos si esa promesa se cumplió o si acaso sería posible cumplirla, neoliberalismo económico de por medio, cuando lo que encontramos es una población cuyos procesos de desarrollo económico han sido notoriamente dispares.

A escasos kilómetros de la bulliciosa Ciudad de México, donde flamean las banderas del supuesto progreso, están los atenquenses que más allá de modernidades o posmodernidades siguen narrando. Mujeres y hombres que dan forma al FPDT, que convirtieron su experiencia en un elemento central de todas sus luchas. Ellos resisten en y por la palabra para dotar de sentido para sí mismos y para los otros lo que han vivido. Se valen de su experiencia, en todos los sentidos en que ha aparecido aquí mediante distintas voces: como acción significada, como permanencia, como pasar por algo, etcétera, para reintegrarse colectivamente y actuar. Luchar es el significante de la vida cotidiana para ellos. La suya es una defensa constante de su territorio, pero en ese símbolo lo que intentan conservar son las biografías anudadas al territorio: las suyas propias, las de los ancestros que siguen fulgurando en la memoria y la de quienes están empezando, sus hijos y nietos que podrían ya no tener relatos propios, son ellos quienes podrían carecer de experiencias cuando menos en los mismos espacios resguardados por generaciones. Felipe, nos dice:

El sentido lo traemos desde niños, el amor a la tierra no viene de cuando nos la quieren arrebatar o darnos 7.20 [pesos] por el metro cuadrado y que decimos “eso no cuesta lo que nosotros queremos”, nosotros tenemos un sentido por la tierra desde mucho más atrás, ya la valorábamos desde antes, yo desde niño acompañaba a mi papá a trabajar la tierra y desde ahí me entra el cariño a la tierra y a todo lo que había en ella,

porque ya teníamos una historia desde nuestra infancia (entrevista, 12 de noviembre de 2012).

Si mencionaba las vidas confinadas de la ciudad, que muchos compartimos, en estos municipios mexiquenses como Atenco o Nexquipayac lo que percibe el visitante es otra *erlebnis* con una temporalidad distinta. No es algo que no se obtenga al salir a entornos menos urbanizados, pero al mismo tiempo recuerda que la *erfahrung* es posible por las dinámicas comunitarias. Existen en estos pueblos los lugares para hablar, algunos no son necesariamente públicos pero éstos aparecen por la disposición que tienen sus habitantes para el intercambio con el otro.

Concretamente con los miembros del FPDT encontré la generosidad de sus relatos. Bastaba con acompañarlos, con ser y estar con ellos para que fluyeran sus experiencias, vastísimas porque en décadas de resistencia, y con la necesidad de proponer soluciones, han tenido que ingeniárselas en situaciones límite. La represión es una de ellas, y han vivido muchas pero la de 2006, sufrida en su propio territorio, es sin duda la que mayor huella dejó en sus relaciones. Investigadores sociales y periodistas han circulado desde 2001 atraídos por lo ocurrido en esos fatídicos días que fueron saldados con dos jóvenes muertos, cientos de encarcelados, mujeres abusadas, la instauración del miedo y el arrancamiento de la normalidad a la vida de toda la región. Hay un halo sobre esa experiencia al que han contribuido las lecturas externas que los siguen considerando víctimas, cuando realmente ellos se miran a sí mismos como una agrupación política triunfal y permanentemente resistente, precisamente como Felipe me dijo en medio de una marcha: “mi vida ha sido luchar, sé que seguiremos aunque también nos queda menos tiempo por la edad que ya tenemos. Luego me pregunto cuánto podremos seguir, pero sé todavía estamos para unos años más” (plática durante la marcha conmemorativa en la Ciudad de México el 4 de mayo de 2016). Por eso vale recordar que toda interpretación es cualitativa y ética, depende de las circunstancias de producción del relato, por ello la diferencia está en cómo nos aproximamos a los sujetos y sus palabras.

No se trata sólo de ser respetuoso, sino de saber escucharlos desde una posición abierta a lo que quieran expresar, y por lo que escuché, la

represión de 2006 supone un capítulo que modificó muchas relaciones comunitarias y familiares, como menciona Adán:

Aquí hay gente, en especial son los priistas; hay gente de conveniencia que ellos sí reciben un dinero o reciben un trabajo, pero su trabajo es andar tratando de confundir a la gente, con mentiras, con cualquier cosa, o sea, ese es su trabajo. ¿Sabes qué es lo que los del FPDT hacemos? Les ayudamos. Lo que quiero decir es que nos hagan bien o nos hagan mal nosotros ayudamos, lo sabe el pueblo, por eso hablan mal de nosotros a los que les conviene, pero en el fondo saben perfectamente que quienes tengan un problema vienen acá con nosotros, no van a otra parte porque nadie les va ayudar (entrevista, 1 de marzo de 2013).

Fue durante el encarcelamiento de muchos hombres entre 2006 y 2010 que las mujeres tomaron un protagonismo en la vida política mucho más evidente que antes. La lucha adquirió otro carácter: además de defender las tierras la demanda era la liberación de los injustamente apresados, familiares suyos que se llevaron en la refriega o que fueron levantados en sus casas. Nadie mejor que una integrante del Frente para ilustrar lo que significó la irrupción de la participación femenina:

Y viendo que a veces nuestros hombres no estaban o tenían que estar en otros trabajos pues nos vimos en la necesidad de, nosotras mujeres, empezar a retomar lo desconocido, porque creo que la mayoría de nosotras nunca había tenido una participación tan directa, tan activa, pero era muy grande la necesidad y sigue siendo muy grande la necesidad, y yo creo que por eso las mujeres empezamos a salir a enfrentarnos a los gobiernos, ahora nos tocaba a nosotras, a rescatar a los que podemos y salir y empezar, ahora nosotras, nuestra lucha (entrevista a una integrante del FPDT, originaria de San Salvador Atenco, 22 de marzo de 2009) (Miranda y Robles, 2011:81).

Las mujeres sostuvieron la lucha y sus hogares mientras encontraron lugares para hablar de lo ocurrido: marchas, plantones, mítines o cualquier otro momento en que dos o tres hacían referencia a lo que pasó, cómo lo vivieron y las motivaciones para seguir. Estos relatos de

las mujeres han sido centrales en el proceso de justicia, incluso llegando a una audiencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.<sup>3</sup>

Los hombres, luego de ser liberados, encontraron diferencias en sus pueblos pero el mismo acoso para despojarlos de sus tierras; no hubo tiempo de demasiadas lamentaciones, se arremangaron y continuaron su organización. ¿Entonces todo había pasado y simplemente dieron vuelta a la página? No. Precisamente porque no olvidaron fue que continuaron resistiendo, ampliaron su comprensión e integraron esta experiencia en el marco de su lucha política como actividad vital. A su forma, fueron narrándose lo ocurrido en los días de la represión, algunos de los relatos son heroicos y hasta épicos, pero también afloraron los patéticos y los infelices porque notaron que no eran los únicos en vivir el dolor. A éstos se sumaron los acontecimientos en la cárcel; la experiencia parecía alcanzar una colectivización en el lenguaje.

La experiencia como producción subjetiva devino en conocimiento para repensar el horizonte al que apuntan, también en posibilitador del reconocimiento al interior de la comunidad y como causa para vincularse de otra manera. Los relatos de todos conforman la experiencia del grupo y de la comunidad, revitalizando los aprendizajes pasados y volviendo presentes los que no se pueden olvidar por ser constitutivos de su vida social.

La palabra es medio y capital de los que luchan y de toda la subalternidad en sentido amplio. Si el capitalismo dispone de los medios de comunicación masiva para reproducir las formas de vida que le son convenientes, los oprimidos cuentan con la palabra sobre lo acontecido, con historia oral y relatos de su experiencia para defenderse, que es en sí mismo el sustento que verifica su veracidad; como científicos sociales nos toca corresponder con escucha.

<sup>3</sup> El video completo de la audiencia puede observarse en YouTube [<https://www.youtube.com/watch?v=pwX3vUxPlsA> con el título March 14, 2013 del canal OASVideos].

## Fin del escrito, continuación de la reflexión

Ante la dificultad que supone exponer conclusiones sobre un campo siempre abierto para el debate como lo son la experiencia y la palabra, considero necesario mencionar una defensa: no tengo dudas de que habrá quien acuse la falta de rigor metodológico ciñéndonos a la entrevista, especialmente la estructurada, pero el encuentro que aquí propongo basado en la incertidumbre, la apertura y la ética (que tampoco son excluyentes de otros tipos de entrevista) está pensado para rebasar esos límites metodológicos que repetidamente son camisas de fuerza para algunos investigadores sociales. A lo que apunto es a la ampliación de esas fronteras priorizando el contacto, la intersubjetividad y la co-construcción de conocimiento partiendo de una propuesta metodológica que considero relevante para toda ciencia que involucra el trato humano.

Sólo desde la incertidumbre y la apertura es que podemos intentar una aproximación, lo demás es reducción del otro. El esfuerzo que esto implica resultará complicado para aquellos acostumbrados por largo tiempo a cierta objetividad, pero cabe recordar que la distancia de los sujetos de la investigación tiene lugar únicamente en la posterior interpretación crítica de los acontecimientos objetivables.

Ciertamente existe un ir y venir donde aumenta y disminuye la distancia, pero en el encuentro sólo cabe la proximidad ética, otra cosa será una psicologización de la narración y por último de la situación del otro. Pasar por encima de esto es un reto para el cual será útil una comprensión compleja e interseccional, en la que se toman en cuenta los aspectos de mayor relevancia que son puestos en juego en las acciones y relatos de los otros.

Privilegiar la experiencia en las ciencias sociales es una decisión epistemológica, metodológica, ética y hasta política que permite conocer más con quienes continúan proveyendo de relatos de la vida contemporánea, son las palabras que necesitamos seguir escuchando porque en éstas nos aproximamos a saberes que dan cuenta de la subjetividad. Aquel capaz de narrarnos experiencias no será un sujeto plenamente alienado porque posee elementos para el conocimiento y la acción. Martin Heidegger ya lo dio a entender en *El ser y el tiempo* (2009) cuando sostuvo que el ser,

ese que estuvo ahí, que luego transformó en palabras su experiencia, es el que comprende lo que está ocurriendo. Son ellos con quienes las ciencias sociales deben colaborar para seguir profundizando en la investigación acción participativa que atienda sus valiosas palabras y experiencias.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ahumada, Marcelo, Bibiana Antón y María Peccinetti (2012). “El desarrollo de la investigación acción participativa en psicología”, *Enfoques*, primavera, núm. 2, Entre Ríos.
- Benjamin, Walter (1933). *Experiencia y pobreza* [<https://semioticaenlamla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf>].
- (1991). *El narrador* [[http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/benjamin/benjamin\\_el\\_narrador.pdf](http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/benjamin/benjamin_el_narrador.pdf)].
- Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Heidegger, Martin (2009). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jay, Martin (2002). “La crisis de la experiencia en la era pos-subjetiva”, *Prismas*, núm. 6, Buenos Aires.
- LaCapra, Dominick (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela (1984). *El árbol del conocimiento*. Santiago: Lumen/Editorial Universitaria.
- Miranda, Rafael y Mariana Robles (2011). “Intervenir a favor de la autonomía. Un balance de las significaciones del género y la acción social”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 35. México: UAM-Xochimilco.
- Montero, Maritza (2002). “Construcción del otro, liberación de sí mismo”, *Utopía y praxis latinoamericana*, año 7, núm. 16, marzo. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Pellerano, Rut (2008). “Capas, o el modo de atravesar experiencias. Walter Benjamin”, *Límite*, vol. 3, Tarapacá.
- Piña, Carlos (1989). “Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico”, *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, agosto. México: UAM-Xochimilco.

- Ricœur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Robinson, James (2012). “Wittgenstein, sobre el lenguaje”, *Estudios*, núm. 102, vol. X, otoño. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (1992). *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Vignale, Silvana (2011). “Experiencia y narratividad en Walter Benjamin”, *Páginas de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue*, vol. 12, núm. 15, Comahue.
- Zapata, Laura y Mariela Genovesi (2013). “Jeanne Favret-Saada: ser afectado como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico”, *Avá. Revista de antropología*, núm. 23 Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

# Niñez campesina trabajadora

## Una experiencia sobre el trabajo infantil

*Guadalupe Ortiz-Hernández\**

### *Resumen*

Este artículo muestra una experiencia de niñas y niños campesinos, así como sus voces sobre el trabajo que realizan cotidianamente. Describo algunos de los aprendizajes que giran en torno a éste, con la finalidad de reconocer y revalorar sus aportes en la cotidianidad. Cabe destacar que este trabajo forma parte de una investigación más amplia para mi tesis doctoral en Estudios latinoamericanos. Sin embargo, para este texto retomo sólo las entrevistas abiertas realizadas a los niños y niñas de una familia nahua en la comunidad de Yohualichan, Puebla. Esto me permitió reflexionar sobre la importancia de valorar la experiencia del trabajo que realizan, con lo cual se puede reconstruir la categoría de análisis de trabajo infantil desde otro enfoque, así como revisar los aprendizajes que hay en las experiencias campesinas y por ende demandar otras condiciones de trabajo dignas.

*Palabras claves:* experiencia de niñas y niños trabajadores campesinos, voces, trabajo, aprendizajes.

### *Abstract*

This article shows the experience of peasant boys and girls, as well as their voices about their daily work. I describe some of the lessons around the work experience, in order to revalue and recognize their contributions in daily life. It is important to see that this work is part of a broader research

\* Psicóloga social, maestra en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana y estudiante del doctorado en estudios latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México.

for my doctoral thesis in Latin American studies. However in this text I only took the open interviews that I made to children from a nahua family in Yohualichan, Puebla. This allowed me to reflect on the importance of valuing the work experience that children perform, and so be able to reconstruct the children labor analysis category from another approach along with the review of the lessons learned in peasant experiences to demand decent working conditions.

*Keys words:* peasant children experience, voices, work, lessons.

## Introducción

En la actualidad y gracias a los medios de comunicación, sobre todo la televisión, existe una serie de mensajes dirigidos a la erradicación del trabajo infantil, muchos de los cuales están promovidos por agencias internacionales y organizaciones de derechos humanos. Aunque esta campaña está rodeada de buenas intenciones, lo cierto es que ignora y anula las voces de quienes trabajan cotidianamente para subsistir, así como los diversos contextos donde trabajan y se desarrollan miles de niñas y niños campesinos. Asimismo, desde el 2006 trabajo<sup>1</sup> en la Sierra Norte de Puebla, cuestión que me ha permitido reflexionar sobre el tema y analizarlo desde otro enfoque.

Como lo mencioné al inicio, este artículo forma parte de una investigación de carácter cualitativo y descriptivo, por lo que se elaboraron entrevistas individuales y grupales a niñas, niños, padres y facilitadores, estos últimos sólo en los casos donde habían procesos grupales de participación infantil. Además, la investigación tiene un

<sup>1</sup> Mi trabajo en la Sierra Norte de Puebla se ha caracterizado por investigar y abordar las problemáticas de la región y los derechos humanos, sociales, culturales y económicos, con campesinas y campesinos, pero a partir de 2009 mi labor ha estado enfocada en promover los derechos y el juego con niñas y niños de la comunidad de Zoateopan, Puebla, desde un proceso de participación infantil.

proceso constante de observación participativa en las tres comunidades de estudio. Una particularidad de los tres casos es que el acercamiento con los procesos se generó por la vinculación y trabajo previo con organizaciones campesinas<sup>2</sup> que han trabajado regionalmente por la reivindicación de sus derechos, desde la década de 1980. La constante reflexión que tienen dichas organizaciones se basa no sólo en aspectos de los espacios públicos, también los privados, por lo que al mencionarles la intención de la investigación, estas agrupaciones se mostraron dispuestas e interesadas en ver lo que estaba sucediendo con las nuevas generaciones de sus comunidades, asimismo se les explicó el interés particular de analizar la relación entre trabajo e infancia, idea con la cual estuvieron de acuerdo.

Sin embargo, para este texto retomo las entrevistas realizadas a niños y niña de seis y once años, los hermanos menores de una familia más amplia de quince personas, todos pertenecientes a una comunidad nahua, por lo que son bilingües; ellos viven en la población de Yohualichan, Puebla. La principal actividad familiar es la agricultura para la subsistencia<sup>3</sup> y el cultivo del café y pimienta para su comercialización local, que les pueda generar un ingreso extra. Asimismo, algunos de los jóvenes de la familia también trabajan en locales comerciales de la ciudad de Cuetzalan, lo cual contribuye al ingreso y subsistencia familiar.

<sup>2</sup> Las organizaciones con las que trabajé y acordé la investigación son: Unidad Indígena Totonaca y Náhuatl, en la Sierra Norte de Puebla y Proyecto de Desarrollo Rural Integral Vicente Guerrero, A.C., en el estado de Tlaxcala, que junto con otras organizaciones en 2009 inician una red llamada Red Indígena y Campesina para el Desarrollo Agroecológico, con el apoyo de Food First, generando también la integración de algunos campesinos que no estaban dentro de las organizaciones, pues reflejan el carácter familiar que tiene la agricultura campesina, por ende considero de suma importancia mostrar en este artículo las voces de los niños y niña de una familia, ya que es otra de las aristas importantes que complementan el estudio.

<sup>3</sup> Esta familia depende de dos cultivos anuales de maíz y frijol, así como de los árboles frutales como naranja, mandarina, mamey y plantas locales comestibles; que combinan con la producción de pequeñas aves como gallinas y guajolotes. Su pequeña parcela es aproximadamente de una hectárea, con muchos declives, lo cual determina el trabajo que ellos realizan.

Por lo tanto, primero muestro una breve definición de “niñas y niños trabajadores” como categoría de análisis, posteriormente muestro fragmentos de las entrevistas grupales, de las cuales podemos analizar su experiencia, saberes y algunos aspectos positivos del trabajo que ellos realizan. Por último, hago una breve reflexión respecto a la importancia del trabajo como parte de su enseñanza-aprendizaje en sus contextos culturales.

### **Distinguiendo trabajo, empleo y explotación**

Cuando comencé a analizar textos sobre el trabajo infantil, constantemente leía que teníamos que erradicar el trabajo y sus peores formas, entre éstas se encontraba el trabajo sexual de niñas y niños o el trabajo esclavizado en fábricas.

“El término ‘trabajo infantil’ suele definirse como todo trabajo que priva a los niños de su niñez, su potencial y su dignidad, y que es perjudicial para su desarrollo físico y psicológico” (OIT, 2012)

Lo cierto es que, en estos casos, el primer error consiste en equiparar trabajo con crímenes de lesa humanidad como la esclavitud, la trata de personas y la explotación sexual, donde los responsables de dichas situaciones son empresarios, gobernantes y corporaciones que esclavizan a niños y niñas. Por lo tanto, una primera consideración es sacar de la definición todas las actividades que esclavizan y explotan al ser humano. La segunda consideración es la necesidad de recuperar el trabajo como categoría de análisis.

Para ello retomo a Federico Engels (1876), quien describe que desde el uso de las primeras herramientas hechas por la humanidad prehistórica, se vinculó la necesidad alimenticia con el trabajo. La caza, la pesca y la agricultura obligaron a que los humanos hicieran transformaciones en los instrumentos que usaban para estas actividades, con ello modificaron su alimentación y, asociado a esto, el pensamiento y raciocinio fue transformándose. Esto hizo que los humanos fueran separándose de los animales y que comenzaran a transformar la naturaleza con un “carácter de acción intencional y planeada, cuyo fin es lograr objetivos proyectados de antemano” (1876:21). Entonces, el

trabajo es una característica inherente al ser humano que le permite socializar y sobrevivir, así como mantener una organización y establecer roles, lo cual lo diferencia de otras especies.

Retomando esta definición, el trabajo hace posible no sólo cubrir las necesidades, sino que permite que el ser humano se organice y relacione socialmente. Aunque la Organización Internacional del Trabajo (OIT) reconoce el valor de éste en la actividad humana, el trabajo agrícola en la infancia es visto como un sistema de explotación. Sin dejar de lado que algunas formas de este trabajo no deben darse en ciertas condiciones –como el hacinamiento, largas jornadas de trabajo sin reglamentación y falta de derechos–, tenemos que discernir que en otros contextos el trabajo agrícola dignifica y es clave en las formas de vida de algunos grupos humanos como parte de una enseñanza-aprendizaje *in situ*. Incluso, en casos donde niños y niñas son jornaleros agrícolas es importante abrir el debate y examinar cómo se dan estas dinámicas de trabajo y cómo podríamos garantizar los derechos humanos en estos contextos. Para ello es necesario incluir a niños y niñas en el debate, reconociendo su experiencia sobre lo que implica su trabajo no sólo como remuneración, sino a nivel social y qué condiciones tendrían que otorgar los empleadores, pues es claro que estamos lejos de la erradicación del trabajo, cuando sigue existiendo la concentración de riqueza.

Hasta aquí trabajo y empleo parecen ser los mismos, sin embargo, el empleo está supeditado a un sistema de patrón-empleado. En contraste, el trabajo está insertado en un sistema más amplio de relaciones sociales, el cual no sólo genera remuneración o riqueza, de hecho en algunos casos no hay un pago al trabajo que se realiza, pero se generan vínculos, intercambios, responsabilidades, beneficios y afectos.

De tal manera que recuperando las experiencia y voces de niñas y niños campesinos se pueden inferir nuevos análisis del trabajo infantil. En este sentido se tendría que pensar la elaboración de la experiencia como “aquello que permite reconocer el saber hacer, los conocimientos y los aprendizajes que se hacen desde el espacio público y a veces privado, para generar nuevos conocimientos y transformar las condiciones en que se realiza la experiencia” (UAM, 2016).

Asimismo, “la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además en la propia experiencia de cada uno transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena [...] Algo similar se puede decir de la expectativa: está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir [...] la experiencia y la expectativa tienen modos de ser diferenciables” (Reygadas, 1998:14), que permiten aproximarnos a la realidad desde otro enfoque, incluyendo nuevas voces.

Esto permite analizar la experiencia del trabajo en niños y niñas con un nuevo atributo dentro de los aprendizajes-enseñanzas que surgen en la cotidianidad. Desde esta perspectiva se analiza el trabajo en los espacios cotidianos y sus atribuciones, dentro de algunos grupos étnicos donde adquiere una dimensión cultural, social y económica diferente a lo esperado por las culturas occidentales, donde el trabajo sólo contribuye al desarrollo individual y económico.

En el caso de las comunidades nahuas, Catherine Good menciona que aunque no hay un vocablo con la traducción textual del trabajo, éste se puede encontrar en distintas palabras que dan cuenta de él. “Así como un modelo que implica una importante dimensión ética que rige muchos aspectos de la vida colectiva e individual” (2009:91).

La conceptualización del *tequitl*<sup>4</sup> revela una alta valorización cultural del trabajo y de la experiencia corporal de éste, a diferencia de la perspectiva occidental. Para los nahuas, trabajar expresa el vigor y el poder personal. Por otra parte, la amplitud del concepto de *tequitl* permite reconocer las contribuciones de todos los individuos en la comunidad. Esto favorece las aportaciones específicas de las mujeres, los niños y los ancianos, teniendo implicaciones importantes para la construcción cultural de la persona y para las relaciones de género.

<sup>4</sup> Vocablo que hace referencia al trabajo en la cultura náhuatl.

Desde la perspectiva nahua el trabajo nunca puede ser un fenómeno individual, pues uno no trabaja solo ni para uno mismo, sino siempre comparte el trabajo con otros. Al trabajar se transmite la fuerza o la energía vital de la persona que trabaja hacia los que reciben los beneficios de su trabajo. A la vez, como miembro de la comunidad uno siempre recibe los beneficios del trabajo de los demás (Good, 2009:92).

De igual modo, Manfred Liebel reflexiona sobre el trabajo y la infancia desde otras lógicas, e identifica que el significado cultural del trabajo en culturas no occidentales adquiere otro valor por estar “ligado a relaciones positivas y emocionales, y el intercambio de los productos debe entenderse como expresión de una relación. El trabajo, tanto en la infancia como en la adolescencia y en la edad adulta, tiene un sentido personal, emocional y cultural” (2003:102). No hay que perder de vista que “las definiciones de trabajo están marcadas por actitudes morales, que determinan qué actividades son consideradas trabajo y cuáles no merecen esta calificación” (Liebel, 2003:60).

Cabe resaltar que aún son pocos los autores que abordan el tema del trabajo infantil desde otras lógicas, reconociendo sus voces y movimientos sociales, como Giangi Schibotto y Alejandro Cussianovich; aún falta mucho por trabajar al respecto. Por ejemplo en el tema concreto de infancia campesina trabajadora, los estudios se reducen; sin embargo, es posible rastrear experiencias, algunas de las cuales no están sistematizadas, pero pueden contribuir a generar nuevas perspectivas de estudio y de intervención.

Al respecto, en Nicaragua se encuentra uno de los estudios realizados con niños y niñas campesinas (González, 2001), el cual aporta nuevos elementos centrales para los estudios de la infancia: el primer punto es que reconocen el vacío de la literatura sobre el tema; el segundo elemento es que salen desde la perspectiva del trabajo nocivo, lo cual permite vislumbrar los aspectos formativos y de legitimación social inherentes a otras formas, como la economía campesina de subsistencia; el tercero es que reconocen la voz de la niñez que con frecuencia es silenciada por la sabiduría de los expertos; en el cuarto plantean su experiencia como posibilidad de aprendizaje para otros procesos y experiencias (González, 2001:9-10).

De lo anterior desprendo que el trabajo debe ser contextualizado, pues no todo es nocivo. No podría equiparar el trabajo infantil jornalero con el campesino, el primero genera riqueza y bienestar para un patrón, carece de propiedad de la tierra y la jornada de trabajo está subordinada a obtener un beneficio monetario, que se genera en un sistema de explotación basado en los vínculos que se construyeron dentro del tejido social comunitario. En contraste, el trabajo infantil campesino está enfocado en la reproducción social; el beneficio está destinado al mejoramiento o subsistencia de la familia y es de carácter simbólico y material, es decir, hay beneficio y reconocimiento social; el trabajo fortalece la economía, los lazos sociales y permite la autonomía y autogestión de algunos aspectos de la vida de niños y niñas.

Este primer paso para definir el trabajo infantil campesino muestra una nueva visión, pero sigue colocando un sujeto pasivo del cual hay que hablar, porque se anula su voz y sus aportaciones en el ámbito familiar, social y económico. Retomando los aportes de los movimientos de niños y niñas trabajadoras, desde la década de 1970 nos proponen reconocer sus voces como trabajadores para empoderarlos y hacer valer sus derechos. En este sentido, si bien los niños y niñas que entrevisté no se visualizan como trabajadores y no todas las niñas trabajadoras están en movimientos u organizaciones, considero que es importante rescatar la propuesta que nos hacen, al debatir la propia conceptualización de las agencias internacionales del trabajo infantil; frente a esta postura ellos y ellas se autodenominan niños, niñas y adolescentes trabajadores, lo cual los posiciona de nuevo como protagonistas de sus procesos.

En este aspecto “las organizaciones de niños, niñas y adolescentes trabajadores; nosotros como parte del movimiento social que busca transformar las injustas relaciones económicas, políticas y económicas que crean las condiciones de explotación y de exclusión de todos los trabajadores y trabajadoras, seguiremos impulsando canales de participación, de movilización y de incidencia social y política” (MOLACNATS, 2012:167). Partiendo de esta premisa y conociendo que no todos los niños y niñas trabajadoras están organizados, es relevante mostrar que en otros espacios existe un trabajo digno que se

va conjugando con otros aspectos de la vida comunitaria y el desarrollo personal y colectivo.

### Qué dicen las niñas y los niños campesinos trabajadores

Analizando las entrevistas, se observa el valor del trabajo y la experiencia que tienen niños y niñas, ya que no sólo contribuyen a la subsistencia familiar, también desarrollan sus propias actividades como el juego, asisten a la escuela y en algunos casos tienen responsabilidades comunitarias que intercalan con las actividades y trabajo familiar.

Por lo que en las comunidades campesinas, cuando los niños o niñas no trabajan, son señalados por el resto del grupo tanto familiar como comunitario, siendo el trabajo una cualidad positiva dentro de la comunidad. Por ello, cuando los adultos a partir de su experiencia les enseñan a trabajar en la casa y el campo, se inicia un intercambio de saberes, de destrezas y de valores, fundamental para la formación de niñas y jóvenes como “adultas responsables y buenas”. Entonces cuando éstos no trabajan, se considera que de ahí surgen los vicios o que tengan malos caminos y se es señalado por el resto del grupo. En el siguiente fragmento de entrevista se observa que los niños hacen un fuerte señalamiento de uno de sus hermanos a quien le cuesta más trabajo participar en las actividades del campo.

*¿Tienes que ir a trabajar al campo?*

Manuel (8 años): No le gusta, no trabaja, el Eduardo es flojo.

Eduardo (10 años): No.

*¿Y en la casa tampoco trabajas?*

Eduardo: No mmm.

*¿No ayudas a tu papá o a tu mamá?*

Eduardo: Sí.

*¿Cómo los ayudas?*

Manuel: No ayuda, nosotros sí los ayudamos.

Eduardo: A traer leña sí.

*¿A traer leña sí?*

Eduardo: Pero no ah...

Manuel: Pero...

Eduardo: Sí les ayudo, sí les ayudo a veces.

*A veces, ¿y te gusta ir a traer leña?*

Eduardo: ummju.

*¿Sí o no?*

Eduardo: Poquito.

*¿Por qué?*

Manuel: Porque es muy flojo.<sup>5</sup>

Aunque no necesariamente todos los niños hacen con agrado el trabajo que les corresponde, es en éste que los niños y niñas aprenden habilidades y valores que les permitirán subsistir en el futuro, pues este aprendizaje requiere de una especialización que se va adquiriendo con la edad y la práctica cotidiana. Por lo tanto, Eduardo se empeña en afirmar que sí trabaja.

Sin embargo, el trabajo asignado a niños y niñas no es deliberado, ellos mencionan que no se les permite participar en todo el trabajo, hasta que comiencen a ser más cuidadosos o tengan ciertas habilidades. En este aprendizaje los adultos acompañan y observan de manera constante el desarrollo y habilidades que van teniendo niñas y niños, el uso de herramienta debe ser supervisado, pues muchas veces ya usan machetes, palas o picos que les pueden causar algún daño. Entonces el aprendizaje no se relaciona con la edad, sino con las habilidades y control que niñas y niños tengan sobre el uso y responsabilidad de las herramientas, lo cual varía entre cada niño y niña. Cabe destacar que algunos niños y niñas manejan las herramientas desde los siete años, mientras que otros pueden tardar hasta los diez años. Además, estas habilidades no se adquieren al estar sólo observando, es necesario que manipulen de forma cuidadosa las herramientas y en algunos casos se adaptan al niño o niña. Por ejemplo, se les ofrece el machete que no tiene filo, si transportan agua se les da la vasija más pequeña, hasta que

<sup>5</sup> Entrevista realizada en Yohualichan, Cuetzalan del Progreso, Puebla (enero de 2014).

vayan aprendiendo el uso de las herramientas o tengan más fuerza. Por lo tanto es un aprendizaje gradual y acompañado.

En el siguiente fragmento de entrevista se aprecia cómo uno de los niños maneja ciertas habilidades y conocimientos del trabajo:

*¿Cuál es tu nombre?*

Gabriel (8 años) [...]

*¿Y a ti qué te toca hacer en el campo?*

Gabriel: Cortar leña.

*¿Qué otra cosa?*

Gabriel: Jugar.

*¿También tienes machete?*

Gabriel: Sí.

*¿Y con el machete qué hacen?*

Gabriel: Cortar, cortar leña.

*¿Y les toca limpiar la milpa o no?*

Gabriel: Sí, no, nomás cortamos hojas para cerrar.

*¿Cómo para cerrar?*

Gabriel: Para cerrar el campo, que no entren los pollos.

*¿Y a ustedes les toca cortar pimienta?*

Gabriel: No, eh sí.

Aunque en la descripción de sus trabajos pareciera que las actividades son sencillas, al observar el trabajo uno puede reconocer que éste es complejo en su ejecución. Por ejemplo, tomar una machete sin que les genere ampollas y reconocer qué plantas deben cortar para el corral de los animales requiere un conocimiento, un saber vinculado con qué plantas son comestibles y cuáles sirven para hacer corrales, o qué plantas pueden ser venenosas y ocasionar urticaria. Aprendizajes y saberes que están ligados con la experiencia de las generaciones que los antecedieron. De tal manera que el trabajo agrícola requiere que sea dividido entre los miembros de la familia y una alta especialización.

Como lo menciona Holt-Gimenez, “el conocimiento y la información campesina, profundamente enraizada en la cultura y en la

sociedad, dependen principalmente de compartir la información y la experiencia. Compartir es un proceso que se desarrolla a través de amplias redes de relaciones sociales sustentadas en la interdependencia” (2008:142).

En este aspecto, “lo que caracteriza a la experiencia es que ha elaborado acontecimientos pasados, que puede tenerlos presentes, que está saturada de realidad, que vincula a su propio comportamiento las posibilidades cumplidas o erradas” (Reinhart-Koselleck, 1993:340). Dicha experiencia se puede compartir con otros contextos similares, pero al mismo tiempo se vuelven saberes y conocimientos especializados de cada región y contexto.

En este caso, aunque son niños campesinos que podrían compartir situaciones similares con otros niños de las región, cuando se observa que hay cultivos exclusivos como el café, pimienta, árboles maderables y frutales, sus saberes y conocimientos se especializan y por ende la enseñanza de éstos.

En el caso del cultivo y corte de la pimienta, sus familiares adultos me comentaban que a veces se ponen costales en el suelo, para la semilla que cae. Ésta será recogida por niños y niñas, que lo intercalan con el juego, mientras los jóvenes que subieron al árbol de aproximadamente cinco metros llevan morrales donde depositarán la pimienta. Algunos padres permitirán que los niños y niñas más grandes suban para que comiencen a aprender cómo es el corte, pero este trabajo debe estar supervisado. Como se observa en el siguiente fragmento, el trabajo es asignado según las habilidades que tienen niñas, niños y jóvenes.

*¿Quiénes cortan pimienta?*

Gabriel: Mi papá, mi hermano, mis primos.

*¿Y por qué ellos cortan y ustedes no?*

Eduardo: Porque nos vamos a caer, porque esta resbaloso.

A diferencia del cultivo anterior, en el caso del café el trabajo requiere de todas las manos que puedan trabajar. El corte de éste se hace en noviembre y diciembre. Por el clima y la humedad, el trabajo es agotador, pues no sólo se corta, también se cargan los canastos donde se

deposita. Estos canastos varían de tamaño y son proporcionales a quienes los cargan, es decir, los canastos más grandes los cargan los varones, los medianos las mujeres y los jóvenes, los más pequeños los niños y las niñas. La jornada de trabajo inicia entre cinco y seis de la mañana para hacerlo en las horas de menos calor y, por tanto, de menor humedad, pero los niños y las niñas llegan a incorporarse por las tardes al corte, porque regularmente en la mañana tuvieron que asistir a la escuela. Posteriormente el café se despulpa y luego es secado en los techos o patios de la casa. En esta actividad del secado los niños y niñas participan de manera constante, pues son los encargados de ponerlos y quitarlos del sol. Aunque la mayoría de personas venden el café despulpado y seco, en el caso de los entrevistados, su madre es la encargada de tostarlo y molerlo para su venta final, el cual es vendido por su padre los domingos en la plaza de la ciudad más cercana, Cuetzalan. Esto les asegura obtener un mejor ingreso del café que su familia cosechó. Además, para su comercialización llevan fruta que tienen en su huerta y que los niños y las niñas participaron para el corte.

En ambos cultivos la participación y aprendizaje constante de niñas y niños se va especializando, desde aprender a trasplantar, abonar, distinguir los frutos que están listos para el corte y saber cortar. Para la comercialización del café es importante aprender a despulpar, secar y tostar, y en el caso de la pimienta tiene que saber el proceso del secado. En ambos cultivos estos procesos permiten una buena comercialización, de lo contrario de no hacerse bien los trabajos el precio que pueden recibir es menor. Al respecto, Barbara Rogoff menciona la importancia del aprendizaje que se da por la participación intensa, donde se puede incluir las experiencias de trabajo campesino.

Sostenemos que el aprendizaje por medio de la participación intensa en comunidades –si bien suele estar presente en ciertos ambientes en todas las comunidades– encaja en especial con las prácticas de las comunidades culturales que rutinariamente incluyen a los niños en aquellas actividades de los adultos que forman parte de la vida cotidiana comunitaria. Esta integración de los niños en las actividades de la comunidad es un punto clave en la constelación dinámica de las prácticas culturales relacionadas con la participación intensa en comunidades (2003:104).

Al igual que lo planteado por Barbara Rogoff, se puede inferir que el aprendizaje campesinos se da por la participación constante de niños y niñas para que adquieran saberes, conocimientos y habilidades que les permitirán en su futuro desarrollar actividades vinculadas con el campo, pero también la experiencia de los adultos forma una pieza importante formando educadores y educandos *in situ*, pues éstos cambian constantemente integrando nuevos conocimientos y dejando otros de lado. En la investigación más amplia también se observa que no sólo los adultos enseñan a los niños, sino que en ocasiones éstos enseñan a los padres los usos y nuevos conocimientos, sobre todo cuando se trata de nuevas tecnologías, generando un intercambio de saberes y conocimientos de forma dialógica.

Haciendo un paréntesis sobre los saberes y conocimientos de niñas y niños campesinos, cuando se vuelven jornaleros es pertinente pensar la experiencia local-comunitaria y sobre todo el aprendizaje-trabajo que adquieren en sus comunidades, pues esto les permite incorporarse a trabajos asalariados, pero al mismo tiempo se hace un no reconocimiento de su saber por ser niños, lo cual fomenta salarios precarios o nulos derechos como trabajadores. Por lo que su experiencia tiene que ser revalorada y un punto central de los nuevos estudios que aborden el tema de niños campesinos y jornaleros.

En el siguiente fragmento de entrevista se observa la participación de los niños en el trabajo especializado.

*¿El café quién lo corta?*

Eduardo: Nosotros.

*¿Ustedes sí cortan café?*

Eduardo: Pero nos ayudan.

*¿Quiénes los ayudan?*

Eduardo: El Capitán América nos ayuda.

*No, en serio Eduardo.*

Eduardo: Nos ayuda mi papá.

*¿Tu papá es el que corta y ustedes lo ayudan?*

Eduardo: Ajá.

Además, se observa que es común pensar que niños y niñas sólo pueden ayudar y no asumir una postura central, sobre todo en espacios de trabajo, incluso como investigadoras se puede caer en posturas adultocéntricas asignándole el termino “ayuda” al trabajo que cotidianamente hacen. Entonces, recuperar sus voces permite reconocer su trabajo, evidenciar elementos que no percibimos y ampliar la perspectiva de lo que hacen y de cómo niños y niñas se posicionan en el trabajo cotidiano.

Otro elemento que surge cuando se aborda el tema del trabajo, es la cuestión de género que se ve reflejada en el siguiente fragmento:

*¿En la milpa quién ayuda, ustedes o nada más ellos van a sembrar?*

Eduardo: Ellos.

*¿Y tu mamá va a dejarles comida o también le toca sembrar?*

Eduardo: No oh.

*¿No, nada más le toca llevar comida?*

Eduardo: No umm umm.

*¿No te creo!*

Eduardo: Nada mas, ahí trabaja también.

*¿A quién le toca llevar comida cuando hay milpa, cuando hay que ir a sembrarla?*

Gabriel: Mi mamá.

*¿Y tu hermana también?*

Judith (11 años): Sí, lleva el café.

*¿Y quiénes trabajan en la milpa, tu papá y tus hermanos?*

Judith: Sí, mi papá y mis hermanos.

*¿Y en el café?*

Judith: Este, todos.

*¿Todos trabajan en el café, cortando?*

Judith: Sí.

*¿En qué época cortan café?*

Judith: Diciembre.

*¿En diciembre cortan café, y a tu mamá también le toca cortar café o a ella le toca hacer comida?*

Gabriel: No, hace a veces comida, sino no se va, no va a cortar café.

*¿Y a tus hermanas les toca ir?*

Gabriel: No, otras no.

*¿Otras no?*

Gabriel: No, porque cuidan los bebés.

Al analizar este fragmento de entrevista se observa que pasa desapercibido el trabajo de las mujeres en la milpa o los cultivos, se considera que ellas sólo trabajan en la casa y en la cocina; sin embargo, cuando llevan la comida a la milpa se incorporan constantemente a los trabajos que se están realizando. En el estudio más amplio, a niños y niñas en una entrevista grupal se les preguntó quiénes en sus familias trabajaban: ellos señalaban que eran los hombres quienes trabajaban, haciendo invisible no sólo su trabajo, sino también el de las mujeres, una cuestión que no tiene que ver sólo con ellos, sino con la sociedad en general, minimizando el valor de lo que no hacen los hombres, lo cual pone a niños, jóvenes y mujeres en desventaja respecto a la garantía de sus derechos y de mayor cantidad de trabajo, así como del reconocimiento de sus aportaciones.

Si bien a las niñas y mujeres se les delega el trabajo de la casa, cuando son pequeñas a veces acompañan a sus padres y hermanos, lo cual les permite aprender no sólo el trabajo de las mujeres, sino también el de los varones, lo que propicia las dobles o triples jornadas de trabajo por género. Punto en el cual tenemos que reflexionar para buscar su transformación. Al respecto, Juan Estrada *et al.* (2015:335) señalan que “la condición social de segregación pone al género femenino en situación de menor acceso a los bienes de consumo, de menor capacidad de control sobre los bienes y recursos, pero de mayor cantidad de impedimentos para el desarrollo de los talentos personales”, situación que debemos considerar no sólo para hacer un análisis más amplio, también para buscar su transformación junto con los involucrados.

Aunque no es el caso de las niñas en Yohualichan, una característica de la región del Totonacapan<sup>6</sup> es que las mujeres campesinas lucharon y demandaron una participación política, que iba desde ser promotoras de salud, educación, hasta candidatas a presidentas municipales; sin dejar de lado ser mujer campesina; si bien han logrado estar en la esfera pública, esto les ha costado algunas vidas. En otros casos, las mujeres campesinas han luchado por el reconocimiento al derecho de ser propietarias de las tierras donde viven y siembran. Pese a que han trabajado por el reconocimiento de sus derechos, aún faltan cambiar algunas condiciones de desigualdad para hacer otras realidades posibles.

De lo anterior se observa que la experiencia que vemos transmitida de generación en generación, da cuenta de una permanencia pero también de un cambio en los trabajos campesinos en el ámbito de la cotidianidad:

[lo cual permite reflexionar que] la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena. [En ese aspecto] la *Historie* se concibió desde antiguo como conocimiento de la experiencia ajena [que nos permiten transformar la realidad] (Reinhart, 1993:338).

La investigación nos permite vislumbrar que el trabajo es un saber, conocimiento y destreza, que no se generan en la educación formal, pero sí en la experiencia de la comunidad, vivida y transformada cotidianamente.

<sup>6</sup> La región del Totonacapan es el territorio ocupado por nahuas y totonacos desde antes de la llegada de los españoles, el cual se encuentra ubicado en la Sierra Norte de Puebla. Desde la Colonia hasta la actualidad han tenido diversas luchas por los recursos naturales y su manejo, así como luchas sociales de reivindicación por los derechos de los pueblos indígenas.

## Trabajo y juego

Uno de los puntos que siempre se ponen sobre la mesa cuando se habla de niñas y niños trabajadores es que el trabajo les quita sus espacios de juego y esparcimiento, pero muchos de ellos lo encuentran gracias al trabajo o en combinación con éste, aunque es común hacer énfasis en la oposición entre juego y trabajo, lo cierto es que “lo opuesto del juego no es el trabajo sino la carencia de juego” (Lester y Russell, 2011:19). En oposición, el campo no sólo es propicio para trabajar, también es posibilidad de juego, de construir y vincularse con otros, incluyendo a la naturaleza, como se muestra en el siguiente fragmento:

*¿Cuántos años tienes Manuel?*

Manuel: Ocho.

*¿Ocho, y a ti te gusta ir al campo?*

Manuel: Sí, sí, sí.

*¿Y qué es lo que vas a hacer al campo?*

(su hermano al fondo): Trabajar y jugar.

Manuel: Trabajar.

*¿Y qué te toca hacer?*

Manuel: Cortar leña.

*¿Qué otra cosa?*

Manuel: Jugar.

*¿En el campo?*

Manuel: Ajá.

*¿A qué juegas en el campo?*

Manuel: Correteadas y escondidillas y esclavos.

En una de las visitas que logré hacer en la misma región, pero en otra comunidad de las zonas altas y frías, pude observar que cuando los niños y niñas salían a pastorear a los borregos, era el espacio ideal para volar papalotes y tener competencias con otros niños y niñas de la comunidad. Esto implicaba que fueran muy cuidadosos con sus animales y que no se les fueran, pero que tuvieran la habilidad y

conocimientos para volar el papalote y ganar en las competencias que ellos mismos hacen. Entonces el trabajo no necesariamente elimina el juego y puede ser campo fértil para abrir nuevas experiencias, porque “jugar es una posibilidad fundamental de la existencia social. Juego es compañía, jugar con otros, una forma entrañable de la sociedad humana. Estructuralmente, el juego no es una acción individual, aislada, está abierta al prójimo como compañero de juego” (Fink, 1966:19). De tal manera que el juego no está enmarcado en un espacio y tiempo específico, éste puede ser evocado en cualquier momento y en cualquier lugar, siendo un momento sorpresivo y disfrutable para quien lo evoca.

En el caso de las niñas se observó que el lugar y momento propicio de juego y compañía era cuando les tocaba ir al molino. Entonces si bien el juego no está negado para las comunidades campesinas, sí valdría la pena repensar los espacios de esparcimiento con los cuales cuentan los niños y jóvenes. Para el caso más amplio de la investigación, se recuperan también dos experiencias de participación infantil, las cuales están basadas en tener espacios de esparcimiento, petición central que niñas y niños hicieron, y que permitió mantener el trabajo y el espacio con ellos.

## Reflexiones finales

La categoría de trabajo infantil tiene que ser reconstruida, considerando el contexto donde se desarrolla, y como punto central las voces de niñas y niños de quienes realizan trabajos cotidianos, con la intención de crear nuevas categorías de análisis que consideren sus singularidades y al mismo tiempo garanticen el acceso a sus derechos.

Además, es necesario recuperar otras experiencias similares que den cuenta de nuevos escenarios, como la sistematización de Nicaragua que resalta que “el trabajo en las comunidades campesinas es percibido por adultos y niños como una escuela para la vida [...] es una forma de legitimación social, de participar en la difícil tarea de asegurar la sobrevivencia de la familia y de la comunidad en condiciones crecientemente adversas” (González, 2001:10).

Si bien este escrito es una primera aproximación a las voces de niñas y niños campesinos, es importante considerar y revalorar las experiencias de enseñanza-aprendizaje que hay en el trabajo, tal como lo plantean las culturas campesinas. Cabe destacar que en esta primera aproximación se rescata que el trabajo infantil campesino está enfocado en la reproducción social, el producto de su trabajo está destinado al mejoramiento o subsistencia de la familia y los beneficios son de carácter simbólico, es decir, hay reconocimiento social, aportan al fortalecimiento de la economía del cuidado, permiten la autonomía y autogestión de algunos aspectos de la vida de niños y niñas. Se inserta en un espacio de trabajo-aprendizaje, donde la experiencia de los adultos son una pieza importante que se pone en práctica en la cotidianidad, donde los propios niños y niñas generan su propia experiencia y un saber especializado.

De tal forma que el trabajo que niños y niñas realizan en el campo no está inserto necesariamente en contextos de explotación, sin embargo, las condiciones y garantías que tienen por el contexto en el que se desarrollan son desfavorables, eso podría ser un nuevo objeto de estudio y cambio. Buscar mecanismos que garanticen sus derechos y acceso a una educación adecuada a sus actividades y contextos, que comprenda sus tiempos de trabajo, a tener centros de salud y hospitales dignos, a que los precios de los productos que producen familiares sean correspondientes a su trabajo, los cuales les permite asegurar vivienda, vestimenta y comida complementaria, es decir, la que ellos no producen.

En este aspecto revisar las experiencias locales y la recuperación de las voces de niñas y niños pueden brindar mayores pautas para un análisis de lo que acontece, así como opciones de abordar el tema de niños campesinos trabajadores. Asimismo hay que reconocer que “las experiencias se modifican, aun cuando consideradas como lo que se hizo en una ocasión, son siempre las mismas. Ésta es la estructura temporal de la experiencia, que no se puede reunir sin una expectativa retroactiva” (Reinhart, 1993:341). En este sentido considero que como plantea Reinhart también tenemos que retomar la expectativa pues no se puede pensar una sin la otra, ya que “la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad,

la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen”(Reinhart, 1993:338) Con la finalidad de ampliar los análisis y perspectivas que tienen los propios sujetos y construir nuevos aprendizajes.

Como menciona José Álvarez, en la sistematización del trabajo con niños campesinos, su experiencia les permitió reconstruir, ordenar y analizar elementos para sus futuros trabajos y sobre todo “como referencia para otros que emprendan la promoción de la participación de la niñez en el área rural” (2003:14). De tal manera que las experiencias nos permiten no sólo construir y reconstruir nuevas categorías de análisis, sino transformar las prácticas locales y con ellas la realidad.

Aunque la OIT (2012) señala que “la ayuda que niños y adolescentes prestan a sus padres en el hogar, la colaboración en un negocio familiar o las tareas que realizan fuera del horario escolar o durante las vacaciones para ganar dinero de bolsillo, puede ser provechosa para el desarrollo de los pequeños y el bienestar de la familia”, la negación de su trabajo los pone en desventajas al exigir mejores condiciones. Como lo mencionan Ayala *et al.*:

La invisibilidad del trabajo infantil tiene como consecuencia el nulo reconocimiento de niños y niñas como sujetos susceptibles de beneficios sociales, tales como el ingreso por su labor, la educación y la salud, por lo que al visualizar estos problemas dejamos constancia de su situación y condición sociolaboral para replantear estrategias de mejora en sus condiciones de vida y romper con la dinámica actual (2013:661).

Por lo tanto es necesario evidenciar que su trabajo genera un aporte que permite incrementar o mantener asegurado un ingreso económico. Aunque la participación no sea directa en los lugares de trabajo, su aporte regularmente se considera dentro de la economía del cuidado, la cual permite la reproducción social, incluso material, que mantiene el sistema económico actual. Entonces, ser un niño o niña trabajador no necesariamente es una desventura y podría ser un espacio de aprendizaje que en el futuro les asegure su subsistencia simbólica y económica teniendo en consideración sus derechos no sólo humanos, también laborales.

De ahí que pensar la categoría de niños trabajadores requiere repensar el concepto, para plantearnos nuevas condiciones de trabajo, así como reconocer los derechos de niños trabajadores, tal como se pensarían para los adultos.

Otro terreno que interpela actualmente a la refundamentación de la promoción y educación popular es el de la democratización del saber, el del peso dado a los conocimientos especializados puestos al servicio del poder popular y de los cambios sociales. Hoy se valora profundamente el esfuerzo por producir conocimientos a partir de las propias experiencias, a modo de poder incidir en la esfera de la cultura y de la generación de propuestas viables a partir de los trabajos y las experiencias desarrolladas. Esto incluye experiencias nuevas de educación popular desde dentro de los aparatos educativos gubernamentales y en torno a la formación de oficios y profesiones, interviniendo por lo tanto dentro de las perspectivas curriculares escolarizadas (Reygadas, 1998:141).

Reconocer la experiencia es reconocer los saberes y prácticas que están en los espacios cotidianos, así como a sus actores, las voces y el trabajo que hacen niños y niñas en espacios públicos y privados, en los medios urbanos y rurales, que forman parte de una realidad e historia viva.

## Bibliografía

- Álvarez, J. (2003). *¡Y se nos quitó! El despertar de la niñez campesina*. Nicaragua: Instituto de Promoción Humana INPRHU/Estelí/Save the Children Noruega.
- Ayala-Carrillo, M.R., R. Lázaro-Castellanos, E. Zapata-Martelo, B. Suárez-San Román y A. Nazar-Beutelspacher (2013). “El trabajo infantil guatemalteco en los cafetales del Soconusco: “insumo” que genera riqueza económica, pero nula valoración social.” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, “Niñez y juventud”, 11(1) pp. 659-673.
- Engels, F. (1876). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. México: Ediciones Quinto Sol, 2011 (publicado por primera vez en la revista *Die Neue Zeit*, Bd. 2, núm. 44, pp. 1895-1896).

- Estrada-Jiménez, J.M., L.N. Nova-Vargas, L.A. Guío-Nitola y A.P. Espinel-Mesa (2015). “Dispositivos para generación de discurso y fundamentos conceptuales del trabajo infantil”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, “Niñez y juventud”, 13(1), pp. 329-341.
- Fink, Eugen (1966). *Oasis de la felicidad. Pensamiento para una ontología del juego* (traducción: Elsa Cecilia Frost). México: Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, Cuaderno 23.
- González., C. (2001). “Trabajo infantil rural. Investigación diagnóstica realizada en el municipio de Santa Rosa del Peñón”. Nicaragua: Instituto de Promoción Humana INPRHU-Estelí/Save the Children Reino Unido.
- Good, C. (2009). “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36(036).
- Holt-Giménez, E. (2008). “Pedagogía campesina”, en *Campesino a campesino: voces de Latinoamérica. Movimiento campesino para la agricultura sustentable*. Managua ,Nicaragua: SIMAS.
- Lester, S. y W. Russell (2011). *El derecho de los niños y las niñas a jugar. Análisis de la importancia del juego en las vidas de niños y niñas de todo el mundo*. Cuadernos sobre Desarrollo Infantil Temprano 57s. La Haya, Países Bajos: Fundación Bernard van Leer.
- Liebel, M. (2003). *Infancia y trabajo: para una mejor comprensión de los niños y niñas trabajadores de diferentes culturas y continentes*. Instituto de Formación para Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores de América Latina y el Caribe “Mons Germán Schmitz”.
- MOLACNATs-Secretariado/Venezuela (2012). “Comunicado a propósito del Día Mundial contra el Trabajo Infantil”. *Revista Internacional*, núms. 21 y 22, “Desde los niños, niñas y adolescentes trabajadores”, año XV-XVI / octubre 2011/abril 2012. Perú.
- OIT (2012). “¿Qué entiendo por trabajo infantil?” [<http://www.ilo.org/ipecl/facts/lang--es/index.htm>], consultado el 22 de octubre de 2015.
- Rogoff, B. (2003). “El aprendizaje por medio de la participación intensa en comunidades”, *Annual Review of Psychology*, “Firsthand learning through intent participation”, núm. 54, pp. 175-203 (traducción: Guadalupe Correa).
- Reygadas, R. (1998). “Acercándose, acercándose, la historia reciente”, en *Abriendo veredas. Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. México: Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia.

— (1998). “Promoción del desarrollo”, en *Abriendo veredas. Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. México: Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia.

Reinhart-Koselleck (1993). “Espacio de experiencia y horizonte de expectativa, dos categorías históricas”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.

UAM-Xochimilco (2016). *Transmisión oral. Reflexión sobre los procesos de sistematización de experiencias y aportes a la sociedad civil*. Seminario de Memoria y Futuro. México.

# Experiencia de vida e historia oral

## Reflexiones desde el trabajo y la salud-enfermedad

*Ricardo Cuéllar Romero*

*Margarita Pulido Navarro\**

### *Resumen*

Figuran en este ensayo diversas reflexiones en torno a las posibilidades conceptuales y de método que ofrece la historia social, a través de la historia oral, para rescatar y contribuir a esclarecer la experiencia de vida individual y colectiva históricamente determinadas. Asunto que resulta muy importante para entender el papel de la subjetividad en la significación del trabajador acerca de sus condiciones laborales y del proceso salud enfermedad. Se hace hincapié en la necesidad de retomar el diálogo entre el marxismo y la fenomenología.

*Palabras clave:* historia social, trabajo, historia oral, subjetividad, proceso salud-enfermedad.

### *Abstract*

In this essay many reflections figured on the conceptual and methodical possibilities offered by social history, through oral history, to rescue and contribute to clarify the experience of individual and collective life historically determined. This issue is very important to understand the role of subjectivity in the worker's meaning about his working conditions and the disease health process. Emphasis is placed on the need to resume the dialogue between marxism and phenomenology.

*Key words:* social history, work, oral history, subjectivity, health-disease process.

\* Profesores-investigadores, UAM-Xochimilco [ricardocuellarr@yahoo.com.mx] [mpulido@correo.xoc.uam.mx].

Si te acercas a las cosas racionalmente te convertirás en un ser duro. Si te dejas llevar por las emociones, te arrastrará la corriente. Si das rienda suelta a tus deseos, te sentirás atrapado.

NATSUME SOSEKI, *Kusamakura*  
(*La almohada de yerba*)

## Introducción

Vale la pena recordar aquí, de entrada, lo que dos destacados autores marxistas, Paul Baran y Eric Hobsbawm, realizaron en su momento:

Nadie que esté en su pleno juicio, sea marxista, materialista mecánico o idealista, ha negado jamás que los hombres tengan preferencias, ejerzan su voluntad, equilibren alternativas, o para el caso, muevan sus piernas al caminar. El problema es, y siempre ha sido, descubrir lo que determina la naturaleza de las alternativas asequibles a los hombres, lo que explica la índole de las metas que éstos se fijan en distintos periodos del desarrollo histórico, lo que les hace desear lo que quieren en distintas sociedades y en diversas épocas (1985:159).<sup>1</sup>

Estamos profundamente convencidos de que la concepción materialista de la historia es la guía metodológica indispensable para explorar los nexos múltiples, e históricamente variables, entre el desarrollo de las condiciones materiales de existencia<sup>2</sup> y la evolución de la conciencia, las ideologías, los afectos y las emociones de los seres humanos.

No olvidamos, sin embargo, el carácter de las leyes tendenciales en Marx que, según Rosa Luxemburgo, son “leyes de gravitación”, que no

<sup>1</sup> Marx y Engels habían escrito en *Ideología alemana*: “Los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo ‘puro’, en el sentido de los ideólogos” (1974:114).

<sup>2</sup> “Estas condiciones de existencia sólo son, naturalmente, las fuerzas de producción y las formas de intercambio existentes en cada caso” (Marx y Engels, 1974:114).

se imponen en línea recta y por el camino más corto, sino al contrario, mediante constantes desviaciones y según direcciones contrapuestas (Luxemburgo, 1979:134).

Como es obvio, no se pretende sostener aquí –a la manera, por ejemplo, del individualismo metodológico– la preeminencia de una ontología de sujetos individuales, esto es, de establecer explicaciones de los fenómenos sociales a partir de los significados constituidos por las intenciones de los sujetos. Sin que esto equivalga a negar la validez de las descripciones fenomenológicas, es necesario un esfuerzo explicativo que dé cuenta, siempre de acuerdo con Lukács, del ¿por qué?, ¿cómo?, ¿en qué situación y momento?, ¿de qué modo y para qué función?: “¿por qué en una época dada los individuos en el plano de la conciencia cotidiana, los científicos que cultivan las ciencias positivas y los filósofos que cultivan la filosofía se sitúan en esa posición de la ruptura entre el sujeto y el objeto?” (Goldmann, 1975:79).

Las observaciones de otro destacado autor, Karel Kosik, al respecto son más que pertinentes:

La teoría materialista debe *emprender* el análisis partiendo de esta cuestión: ¿*por qué* los hombres han cobrado conciencia de su *tiempo* precisamente en estas categorías, y *qué tiempo* se muestra a los hombres en dichas categorías? Con tal planteamiento, el materialista prepara el terreno para proceder a la destrucción de la pseudoconcreción, *tanto* de las ideas *como* de las condiciones, y sólo *después* de esto puede buscar una explicación racional de la conexión interna entre el tiempo y las ideas (Kosik, 1976:34-35).

En este ensayo nos proponemos reflexionar acerca del papel que la historia social, a través de la historia oral, puede desempeñar en el rescate y esclarecimiento de la experiencia de vida individual y colectiva históricamente determinadas, a propósito de la dialéctica trabajo-salud. Lo hemos dividido en sencillos apartados. En el primero, nos permitimos hacer un apunte acerca del fundamental asunto de que, en las sociedades antagónicas, las clases se sustentan frente a los individuos que las integran. En los siguientes, procuramos sugerir

cómo la historia oral permite la recuperación y cierto tratamiento de la experiencia y, por ende, de la subjetividad del individuo y sus colectivos.

Las narrativas que podemos desencadenar con la historia oral, donde las expresiones de los acontecimientos, experiencias de vida, memorias, modos de andar, modos de estar en la vida, nos permiten descubrir esa primera etapa de la elaboración de toda conciencia, esa que se ubica en lo que algunos llaman la vida cotidiana, otros, la vida privada, otros más, el mundo de la pseudoconcreción, y que es, a final de cuentas, el mundo de la praxis cotidiana, del sentido común, de la praxis utilitarista; de aquello que no nos explica, pero que sí nos pone en condiciones de estar, de ser en el mundo.

Sin embargo, bien miradas las cosas, para tratar de profundizar, para poder llevar a cabo la interpretación, para comprender ese mundo de la praxis cotidiana es necesario realizar un diálogo entre marxismo y fenomenología. En nuestro caso particular hemos incorporado el problema de la salud enfermedad en el proceso de elaboración de una conciencia cotidiana en torno de la relación entre el trabajo y la salud.

El proceso de enfermar se encuentra históricamente determinado. Su explicación particular y, más aún, su significado, la vivencia de la enfermedad, representan acontecimientos cardinales para el llamado conocimiento científico, asimismo para la “toma de conciencia” del sujeto de su propia corporeidad. En otras palabras, es a partir de esta situación, de esta “superación” de una cierta ingenuidad corporal —la salud es el silencio de los órganos, ha dicho Canguilhem siguiendo a Leriche—, que el sujeto, el trabajador puede tomar conciencia de su situación social y puede, más adelante asumir una conciencia de clase.

Queremos comprender la subjetividad y su proceso de formación para entender de qué manera la subjetividad —elaborada en la interrelación con los otros, en los distintos espacios sociales— desempeña un papel fundamental como mediadora entre las condiciones de trabajo y vida de la clase trabajadora y su proceso salud-enfermedad. Por ese motivo, la historia social, a través de la historia oral, se perfila como un método que permite acceder al conocimiento de la subjetividad. Con la historia oral podemos no sólo conocer la historia de vida de los sujetos, sino su forma de estar en el mundo, conocer cómo su clase social de pertenencia da lugar a una cierta manera de significarse, significar su

mundo, su cuerpo y a los otros; sus maneras de actuar, en función de su clase social; podemos asimismo tener idea de cómo su entorno, es decir, el contexto histórico, social, político, económico, cultural, psicológico, da lugar, propicia, determina su identidad y sus acciones, su praxis cotidiana, sus simbolismos, significados, sus tiempos biológicos, personales, de convivencia, sus espacios de interacción con los otros.

### **La clase se sustantiva**

Las clases sociales son un resultado fundamental de las relaciones sociales cuando las relaciones de producción se constituyen con base en la propiedad privada, como en el caso del modo de producción capitalista, la formación social económica prevalente en nuestra sociedad.

El concepto de clase social sólo se puede comprender en el contexto de las contradicciones y leyes de desarrollo de un determinado modo de producción y de una determinada formación social. Toda sociedad produce y reproduce, en un proceso continuo, su modo de producción material y espiritual de la vida social. Lo que distingue a una sociedad de otra es la forma de reproducción de sus fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción que del modo de producción se derivan.

Para el materialismo histórico es el modo de producción la “base” social que determina los fenómenos políticos e ideológicos en general, es decir, “sobre” el modo de producción se constituye una “superestructura” jurídica y política a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social, determinadas ideas que reproducen ese modo de producción. De ahí trasciende que, para existir, toda sociedad al mismo tiempo que reproduce su modo de producción, debe reproducir también su “superestructura”.

Por ello, con base en el modo de producción y sus relaciones de propiedad podemos caracterizar y explicar una cierta época histórica y su transformación en otra, estableciendo a partir de la historia, o más precisamente del materialismo histórico, un criterio de periodización. Ubicamos, a partir de este criterio de periodización, los diversos modos de producción en dos grupos diferentes según sea el carácter de sus

relaciones sociales, en especial, de sus relaciones de propiedad. Si el acervo de la sociedad, esto es, las fuerzas productivas, son propiedad privada, nos encontramos ante un modo de producción de naturaleza antagónica. Por el contrario, cuando la propiedad es social los modos de producción no son antagónicos.

Así, los modos de producción antagónicos están definidos por la forma histórica de apropiación privada de los medios de producción –llámense pisos de fábrica, control sobre el proceso laboral, antes en manos de los productores directos, máquinas, insumos, etcétera– y la utilización, por parte de sus propietarios, de estos medios para disponer del trabajo de quienes no los poseen. Como resultado, el elemento central de estas sociedades y su historia son las relaciones de explotación que se establecen entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos; y, en consecuencia, también se desarrollan los mecanismos políticos, ideológicos que apoyan las relaciones de explotación.

Cuando las relaciones sociales de producción están basadas en la propiedad privada de los medios de producción dan lugar al surgimiento, a la conformación de ciertos grupos sociales con características muy particulares, son las clases sociales. Lenin define a éstas de la manera siguiente:

Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción (relaciones que las leyes refrendan y formulan en gran parte), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que se perciben la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse el trabajo del otro por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social (Lenin, s/f:479).

El materialismo histórico no sólo aborda elementos de la vida económica, por el contrario, su principal fuente de interés es la vida de los

seres humanos, su cultura, su vida social. Por ello aclara que son las condiciones materiales en las que los hombres producen las que explican las diversas facetas de su vida social. La determinación del contenido de los fenómenos agrupados en la “superestructura” por la estructura económica debe entenderse, sin embargo, no como una causalidad de naturaleza mecánica y absoluta, sino dialéctica, en constante contradicción. La estructura material es el determinante en “última instancia”, lo que confiere a la “superestructura” una “autonomía relativa”.

Los hombres son los productores de sus representaciones, ideas, etcétera, pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde [...] La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, y las formas de conciencia que a ella corresponden [...] no tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx y Engels, 1974:21).

En una sociedad sin clases sus miembros se organizan en torno de instituciones al servicio de la sociedad entera. En las sociedades clasistas, como la sociedad capitalista, el carácter de los fenómenos superestructurales se modifica:

La instancia jurídico-política ya no es en este caso un conjunto de instituciones al servicio de toda la sociedad, sino que está constituida por aparatos de clase; del mismo modo que la instancia ideológica no es la representación del mundo de la comunidad toda, sino la esfera en que las ideas dominantes son necesariamente las de la clase dominante (Cueva, s/f:7).

Vale la pena mencionar, además, que de acuerdo con Marx y Engels, la clase que ejerce el poder material “dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante”. Así:

La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes (Marx y Engels, 1974:59).

Por lo demás, y esto es asimismo fundamental, a decir de los autores que estamos siguiendo, una vez que el proceso histórico de enfrentamiento clasista ha dado por resultado la constitución de la clase, ésta se *sustantiva*:

[...] a su vez frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el de la absorción de los diferentes individuos por la división del trabajo, y para eliminarlo no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo (Marx y Engels, 1974:75).

Por otra parte, si hemos de avanzar en nuestra posición, mencionaremos que el concepto de conciencia de clase, en su versión marxista, no puede corresponder a la “conciencia empírica” que tienen los individuos de su condición de clase. La “conciencia empírica” o psicológica de los hombres puede estar o no cercana a la conciencia de clase, esta última no se forma de modo ajeno a las maneras históricas concretas de producción. Se determina al nivel del análisis de los intereses de clase dentro de una formación social dada, independientemente de la existencia de individuos que asuman, perciban o no, esos intereses. La ideología de clase sería la traducción, si se quiere la “operacionalización” de esos intereses en planes, metas y medios definidos para alcanzar los intereses de clase. La “conciencia empírica”, la psicología de clase,

implica el estudio empírico, positivo dirían Marx y Engels,<sup>3</sup> de los individuos en el contexto de su proceso de constitución como clase.

Ya que hablamos de la psicología de clase, expresión que retomamos de Lukács (1969), debemos señalar que ésta alude a la especificidad de una situación histórica determinada que comprende, entonces, las formas de sentir, de percibir, de pensar, de imaginar, de soñar, de las clases sociales –de los sectores de clase y subgrupos y estratos sociales que enriquecen, diversifican la estructura de clase– situadas históricamente. La conciencia empírica –la conciencia ordinaria de la que habla Adolfo Sánchez Vázquez (1972)– y la praxis espontánea posibilitan el estudio del comportamiento del hombre en su condición histórica concreta. Dos Santos detalla al respecto:

Y surge también la condición dramática de la realidad social, las contradicciones entre los individuos y su realidad objetiva y psicológica. Surgen los elementos trágicos, grotescos o cómicos de la existencia humana. La ciencia se encuentra así con la política real, la literatura, el arte y la existencia cotidiana de los hombres (Dos Santos, s/f:37).

En la sociedad capitalista el intercambio mercantil define las relaciones sociales entre los seres humanos. Los bienes que se producen

<sup>3</sup> “La condición de la clase trabajadora es el terreno positivo y el punto de partida de todos los movimientos sociales contemporáneos, porque ella señala el punto culminante, más desarrollado y visible, de nuestra persistente miseria social [...] El conocimiento de las condiciones del proletariado es, por tanto una necesidad indispensable, para dar a las teorías socialistas, por una parte, y a los juicios sobre su legitimidad, por otra, una base estable, y para poner fin a todos los sueños y fantasías *pro et contra*” (Engels, 1974:29). Por su parte Marx, en 1880, tres años antes de su muerte y trece después de la publicación original del primer libro de *El capital*, redacta un “cuestionario” que formaba parte de “un programa electoral para los obreros, con motivo de las próximas elecciones”. El *Questionneur* fue publicado el 20 de abril de tal año. Según T.B. Bottomore y M. Rubel, en dicho cuestionario Marx invita a los trabajadores de la ciudad y del campo a responder porque sólo ellos pueden establecer “con pleno conocimiento de causa los males que soportan”. El llamamiento va dirigido también a los “socialistas de todas las escuelas que desean la reforma social y deben desear, por consiguiente, tener un conocimiento exacto y positivo de las condiciones en que vive y trabaja la clase obrera, la clase a la que pertenece el futuro” (Bottomore y Rubel, en Marx, 1968:225-234).

se destinan al mercado, al cambio y no al consumo inmediato de los productores directos. Es una producción de mercancías. Tiene lugar la separación entre el productor directo y los medios que requiere para trabajar, pues ha sido despojado de ellos en un largo proceso histórico llamado de acumulación originaria de capital; así los medios de producción son propiedad privada de un determinado sector de la sociedad –la clase de los capitalistas– en dicho proceso los trabajadores han sido transformados en asalariados libres que para poder subsistir requieren vender su fuerza de trabajo a los capitalistas; éstos se apropian parte del producto obtenido a través del proceso de producción llevado a cabo por la clase trabajadora.

Como sistema económico –dice Lenin–, el feudalismo se diferencia del capitalismo, precisamente, porque el primero *dota* al trabajador de tierra y el segundo *separa* al trabajador de la tierra; el primero asigna al trabajador los medios de la vida en *especie* (o los obliga a producirlos en su “lote”) y el segundo fija al trabajador un salario, con el cual éste *compra* lo necesario para vivir (Lenin, *s/f*:427).

Como se desprende del señalamiento de Lenin, en el modo de producción capitalista el proceso de producción y reproducción del productor directo –de la mercancía fuerza de trabajo– se lleva a cabo desde el punto de vista del proceso de valorización del capital, esto es, en función de la obtención de un plus trabajo que es apropiado por los capitalistas, es decir, trabajo no remunerado al trabajador. Así, el salario no cubre la cantidad de trabajo que el proletario plasmó en la producción, su trabajo, sino sólo el valor de la mercancía fuerza de trabajo convencional para la clase capitalista, es decir, el salario sólo cubre la cantidad de trabajo socialmente necesaria para reproducir esa mercancía, la fuerza de trabajo. El ser humano es convertido en mercancía, las relaciones entre los seres humanos, el hombre capitalista y el hombre proletario, se dan en función no de cualidades inherentes al ser humano, sino sólo en función de cualidades de intercambio monetario. El ser humano proletario ha sido convertido así, en cosa, intercambiable por dinero, esto lo logra sólo el capitalismo.

El fenómeno de la enajenación que es acarreado tanto por el desplazamiento capitalista del productor directo respecto del proceso total de la producción como por la fragmentación del proceso de trabajo, así como la “administración científica” del trabajo, influyen profundamente en el quehacer práctico y espiritual del capitalismo.

Tal situación da lugar a la individualización de la vida social y la expresión de las relaciones sociales como relaciones de cambio, de tráfico (autonomía de las relaciones sociales cosificadas), que llevan aparejado el fenómeno del desconocimiento del hombre como tal. Excepto la de trabajador, no existirá en el capitalismo el reconocimiento real del obrero como ser humano. Ciertamente es que, aun este reconocimiento del hombre como mero trabajador, dependerá de la existencia efectiva del capital:

Tan pronto como el capital –necesaria o voluntariamente– no existe ya para el trabajador, éste no existe para sí mismo [...] La economía política no reconoce, pues, al trabajador en tanto que se encuentre fuera de esta relación de trabajo [...] los estafadores, ladrones, mendigos, desempleados, los trabajadores que mueren de hambre y de pobreza o los criminales son figuras que no existen para la economía política (Marx, 1975:119-120).

Así, la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía (la conversión de una función humana en mercancía), la reducción del ser humano a nivel de objeto, de mero factor de la producción, determina una cierta concepción y vivencia del hombre en términos de cosas, de máquinas, perfectamente racionales para el punto de vista capitalista.

La situación no queda ahí, sino que la extensión, consolidación y recreación de las relaciones sociales de producción burguesas, significan la generalización de la base social y material, en apoyo al desarrollo de la mentalidad instrumental y del trabajo cosificado. Tienen lugar, entre otros fenómenos de gran alcance, la subordinación del cuerpo biológico al “cuerpo productivo”, del trabajo vivo al trabajo muerto, del trabajo concreto al trabajo abstracto, del trabajo cualitativo al trabajo cuantitativo.

Aún más, el carácter cosificado del trabajo, en el capitalismo, impone a los saberes, tanto a los especializados como a los no especializados,

considerar al trabajo no en su esencia y generalidad, sino como simple actividad laboral. En cualquier caso, esta cosificación, este “carácter de una coseidad” –para seguir a Lukács– no hace sino ser coherente con el hecho de que en la sociedad capitalista las relaciones entre los sujetos están determinadas por la forma de intercambio dominante correspondiente al tráfico mercantil, un tráfico “cuyas consecuencias estructurales son capaces de fluir en la vida entera de la sociedad, igual la externa que la interna”.

En la sociedad capitalista, la significación obrera de su posición práctica en la vida involucra sentimientos, emociones, sentidos y expresiones de los sujetos. El trabajador como sujeto perceptor,<sup>4</sup> desde una situación, una ubicación encarnada enfoca al mundo como un campo vivido. Su percepción, como cualquier acto de percibir, es un todo reflexivo e integral que cambia con el tiempo. Los factores que informan su acción de percibir son, por tanto, históricos. De ahí que el campo, el horizonte perceptual, ubicado dentro de la capacidad de significación del trabajador, difiera de un periodo a otro e involucre, desde luego, una dialéctica: de confrontación, de adaptación, de permanencia, de ruptura, de resistencia.

El carácter de fuerza de trabajo, contiene no sólo un proceso de proletarianización y asalarización, de posibilidad de “capital para sí”, sino también el “rol”, el papel, la percepción, la subjetividad de mercancía, de objeto, de cosa, en el sentido de que:

[...] la producción no sólo produce al hombre como mercancía, la mercancía humana, el hombre en el papel de mercancía; de acuerdo con este papel lo produce como ser mental y físicamente deshumanizado [...] Su producto es la mercancía con conciencia de sí capaz de actuar por sí misma (Marx, 1975:118).

<sup>4</sup> “[...] la percepción es una conexión reflexiva entre el perceptor encarnado y el mundo vital. Está organizada por el sentido, el sentimiento, la emoción y la expresión del sujeto, y realizada por medio de legados históricos, culturales de que dispone en el mundo; ninguna percepción es una comunión instantánea, sino que, antes bien, siempre es perspectiva y proyectiva” (Lowe, 1982:308).

Es cierto que el proceso de sustantivación de las relaciones sociales, en particular la “absorción” de los individuos por la clase, hace inevitable una diferencia entre la vida de cada individuo “en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama de trabajo y a las correspondientes condiciones”. En especial, en el caso de los proletarios, dado que su condición de vida, el trabajo, se convierte en “algo fortuito”, la contradicción “entre la personalidad del proletariado y su condición de vida, tal como le viene impuesta, es decir el trabajo, se revela ante él mismo, sobre todo porque se ve sacrificado ya desde su infancia y porque no tiene la menor posibilidad de llegar a obtener, dentro de su clase, las condiciones que le coloquen en otra situación” (Marx y Engels, 1974:116).

### **Del método: trabajo y salud**

La experiencia, la *praxis* cotidiana o vida privada, como vemos, con sus emociones, sentires, sentimientos, significados, simbolismos, no se encuentra presente, no sucede, en un vacío histórico. Es cierto que el yo tiene sus propios campos y sus propias lógicas, que es necesario estudiar para aclarar y conocer al respecto, sin embargo ese conocimiento no se puede profundizar al margen del momento histórico, al margen de las condiciones materiales de vida que, en última instancia determinan, o si se quiere condicionan, las características que asume ese yo; ese momento histórico en el que se dan la serie de características inherentes a ese yo. En otras palabras, no es posible interpretar los actuales estados cambiantes del yo sin hacerlo a la luz del momento histórico.

Es cierto, como diría Zygmunt Bauman, nos asusta la fragilidad y vacilante actitud individual ante las situaciones sociales que se repiten y que en otro momento histórico habrían cimbrado a la mayoría. Nos asusta el grado mayúsculo de incertidumbre, la desconfianza que, con toda razón, generan las instituciones, hay desconfianza en la otredad; todo se ha vuelto inestable, así como el trabajo, todos los vínculos que establecemos con los otros seres humanos parecen haber adquirido un carácter de provisionales, la amistad no suele ya ser duradera e incluso el amor tiene carácter temporal. Todo se mueve entre lo efímero y lo

banal, nada parece tener la solidez considerada antaño, todo es líquido, voluble, superficial; el sello del consumismo parece haber penetrado todos los campos, incluido el de la convivencia de los seres humanos, todo tiene un tiempo de caducidad, la obsolescencia ha penetrado todos los rincones (Bauman, 2013). Esto que vemos en lo inmediato, en la cotidianidad, nos asusta; sin embargo, a pesar de lo impactante que de suyo resulta, cuando analizamos los fenómenos sociales, políticos, culturales, psicológicos, no debemos quedarnos sólo en lo inmediato, su interpretación sólo es posible a la luz del momento histórico.

Por otro lado, la intención de avanzar en la reflexión inicial propuesta, y conocer más de la relación entre el trabajo y la salud, nos hemos preguntado cómo podemos hacer para romper con la costumbre repetitiva, del “tratamiento mecanicista, reactivo y fiscalista del hombre”, por el cual, las ciencias sociales toman “prestada” la “caja de herramientas” de las ciencias naturales, como señala Hampden-Turner (1978:26). Este autor ha destacado de manera muy clara que:

[...] la exigencia de precisión e invariabilidad atrae al investigador hacia las actividades más triviales y repetitivas del hombre, que el empirismo se concentra en exterioridades estereotipadas, ignora la profundidad de la experiencia y enfatiza el *statu quo* por encima de las visiones del futuro. Hemos visto que el análisis fragmenta, sin poder volver a integrar los fragmentos, que mira hacia el pasado en lugar de mirar hacia adelante, que considera al hombre según los criterios aplicados a los animales, y que no respeta su complejidad.

Por cierto, autores importantes han criticado esa forma de hacer investigación por parte de la corriente hegemónica de la ciencia, es decir, el positivismo. Wright Mills (1997:68) señala que esa forma se preocupa más que de plantear un problema, de las variables que se utilizarán, del tipo de instrumento, de la población a encuestar, de los controles, es decir, la preocupación se centra en una “metodocracia” que puede llevar finalmente a una inhibición metodológica. En palabras del mismo Mills, esa forma de investigación:

[...] suele tomar como fuente básica de sus “datos” la entrevista más o menos igual con una serie de individuos seleccionados por un procedimiento de muestreo. Se clasifican sus respuestas [...] para hacer series estadísticas por medio de las cuales se buscan relaciones. Indudablemente, este hecho, y la consiguiente facilidad con que se aprende el procedimiento una persona medianamente inteligente, explica en gran parte su atractivo. A los resultados se les da normalmente la forma de aseveraciones estadísticas [...] hay varias maneras de manipular esos datos [...] independientemente de su grado de complicación, no dejan de ser manipulaciones de la clase de material indicado.

Mills señala que el método hegemónico brinda seguridad si se es inseguro y se prefiere seguir un camino trillado para no aventurarse y tener que plantear claramente problemas y métodos o caminos nuevos para conocer la realidad. Por cierto, para aclarar un poco el camino que podríamos tomar para conocer esa realidad, Santiago Ramírez (1976: 121) nos ofrece importantes elementos en torno del método marxista para tomar en consideración:

Desde otro punto de vista –y a diferencia del método tradicional de las ciencias naturales–, el método dialéctico no pretende aislar o purificar los hechos arrancándolos de su contexto vital ni situarse mentalmente en un ambiente carente de perturbaciones. Este punto de vista –el del método tradicional de las ciencias naturales–, afirma Marx, es el punto de vista de la clase dominante de la sociedad capitalista. El método dialéctico, lejos de caer en las ilusiones del método tradicional de las ciencias naturales y en contraposición a éste, impide el “sucumbir a la apariencia social [...] para conseguir ver la esencia detrás de la apariencia”, para el método dialéctico los hechos no son tales sino que llegan a serlo a través de una elaboración y así, el método de Marx no acumula sino que elabora los hechos, no los aísla sino que los inserta en su contexto vital: el método de Marx es así, una elaboración o reelaboración de los hechos; es desde este punto de vista, el método de la praxis.

A partir de esos y otros entendidos, hemos de señalar que si queremos conocer la realidad no debemos quedarnos en un análisis fenoménico de la situación, en la inmediatez propia de las asociaciones estadísticas

de causa-efecto, para las cuales se busca una causa única y directa sobre un efecto, asimismo único y directo, aislados ambos elementos de su contexto y de sus determinaciones sociales, económicas, políticas y culturales; es decir, tal método busca asociar elementos en apariencia apolíticos –decimos en apariencia, pues en realidad esconden una intensa carga política al favorecer la permanencia de un mismo estado de cosas–, y tiende a invisibilizar las determinaciones que en última instancia obran sobre el fenómeno, en una u otra dirección.

Si aspiramos a no detenernos, como diría Kosik (1976), a la mitad del camino del conocimiento de las problemáticas, es decir, no permanecer en un análisis fenoménico de la situación en el cual se observa sólo lo inmediato y, por el contrario, nos proponemos profundizar para conocer la realidad y poder incidir sobre ella, debemos explorar otros métodos. A través del camino del materialismo histórico, podremos profundizar en el estudio de los fenómenos para conocer lo que estructura su situación y da lugar, por un lado, a las condiciones materiales de vida y, por el otro, pero no desligado de esas condiciones materiales de vida, a las características que asumen los fenómenos.

Para superar, en forma dialéctica, desde luego, la inmediatez de los fenómenos, es preciso trascender el enfoque dominante que reduce los procesos económicos, políticos, sociales, culturales y psicológicos a un intrascendente “marco biográfico y cronológico” con lo que se deja a un lado, se oculta, el carácter determinante del entorno (Cuéllar y Peña, 1985:11), y se consigue, lo que la clase en el poder pretende –con respecto a nuestro objeto de estudio, la salud de los trabajadores– ver al proceso salud-enfermedad como un “fenómeno ajeno a la sociedad”, por el contrario, debemos ubicar ese proceso como un fenómeno histórico, un proceso social y biológico cuya última expresión se encuentra en el individuo. Las características de tal proceso dependen del “tipo de movimiento de la estructura social en cada formación económico social” también determinada por el momento histórico (Cuéllar y Peña, 1985:12).

En otras palabras, se trata de observar cada situación particular como producto de un devenir histórico que desemboca en las situaciones cotidianas y las representaciones elaboradas por los sujetos en un momento histórico determinado, que pueden surgir precisamente

a partir de la trabazón, del enfrentamiento cotidiano en un mundo plagado de contradicciones, sintetizadas en la lucha interna del día a día entre asumir las ideas dominantes y resistir, oponerse a la dominación.

Así pues, se trata de aclarar qué es lo que se entiende por realidad, si es lo inmediato, es decir el resultado del fenómeno, o es más bien lo que está detrás: las relaciones que en la esencia se entablan para dar como resultado el fenómeno.

Como dice Lukács:

[...] hay que penetrar con la mirada su condicionamiento histórico como tal, hay que abandonar el punto de vista para el cual están inmediatamente dadas (las cosas); los mismos hechos en cuestión tienen que someterse a un tratamiento histórico-dialéctico [...] una consideración realmente científica, la cual, según las palabras de Marx, “sería superflua si la forma fenoménica y la esencia de las cosas coincidiera de modo inmediato”. Por eso lo que importa es, por una parte, desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese núcleo; por otra parte, conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma necesaria de manifestarse. Esta forma es necesaria a consecuencia de la esencia histórica de los fenómenos, a consecuencia de su génesis ocurrida en el terreno de la sociedad capitalista. Esta doble determinación, ese reconocimiento y esa superación simultáneos del ser inmediato, es precisamente la relación dialéctica (1969:9).

## Subjetividad e historia oral

En nuestro caso, con el método de la historia social y la historia oral, queremos dar cuenta de cómo la subjetividad desempeña un papel fundamental como mediadora en la relación entre las condiciones de trabajo y las condiciones de salud de los trabajadores. Recuperamos el importante planteamiento desarrollado por Ernst Cassirer (1963), esbozado ya por algunos pensadores griegos del periodo clásico, en particular por Epicteto, para afirmar que, además de los hechos, afecta a los sujetos aquello que sienten, perciben, significan, simbolizan del

mundo en el que viven y se desenvuelven, al entrar en contacto con su entorno y con los otros en interrelación e interdependencia constante.

Hacemos el abordaje de la subjetividad a la que consideramos como elemento mediador fundamental entre los procesos estructurales y el proceso salud-enfermedad, con la intermediación del estrés. Pero entendida ésta, la subjetividad, no como algo puramente surgido de los procesos internos de la persona, puesto que se trata de un proceso de estructuración dinámica en el que interviene en forma fundamental la interrelación con los otros en sociedad, en una cultura determinada históricamente y que es producto último de las formas de producción de la vida material de esa sociedad en la que el individuo está inserto.

La exigencia de acercarse a la subjetividad de las personas se da en función de la potencialidad explicativa de este elemento como una vía que permite acceder a los significados o sentidos que las personas le dan a sus experiencias y vivencias en general, y del trabajo en particular.

La subjetividad es el “objeto esencial de estudio de lo humano” ha señalado Isabel Jáidar (2003:11). Aunque es individual, se construye en un proceso social, en la interrelación con los otros. Las formas de sentir, las valoraciones y los pensamientos son producto de situaciones sociales. Asimismo la subjetividad está presente en el proceso de construcción de la identidad de los sujetos; es decir, dentro de una cultura, con una ideología que incorpora significados a manera de símbolos.

Los individuos dan a las estructuras del mundo un sentido o significado en función de esquemas de percepción y apreciación adquiridos a través de su posición en los espacios sociales, e interiorizar esas estructuras da como resultado las estructuras de pensamiento por las cuales los individuos aprehenden el mundo social (Bourdieu, 1988).

Las representaciones, los significados y los imaginarios sociales que los forman como seres humanos se expresan en símbolos que pueden ser registrados. El proceso de elaboración de significados se sintetiza en las producciones discursivas de la subjetividad (Jáidar, 2003).

Conocer de manera profunda qué mueve a los sujetos en su cotidianidad, en su praxis espontánea, implica partir de lo que hay detrás de eso inmediato, de esa pseudoconcreción, como diría Kosik, y poder mirar esa cotidianidad, el actuar empírico, desde su esencia, desde aquello que lo determina o lo perfila, en uno u otro sentido. Así, es posible

dar cuenta de cómo las ideas, creencias, significados, símbolos, tienen un asidero en lo social, económico, político, cultural y psicológico. La experiencia misma, aun cuando sea individual, no por ello está desligada del mundo de las interrelaciones de los seres humanos, de un mundo ordenado en cierta manera, que condiciona a esos seres a actuar bajo determinados cánones; susceptibles, no obstante, de ser transformados por otras acciones, ideas, por la praxis social.

En otras palabras, las relaciones sociales van a sustantivar aquello que las sujetos piensan. Sus maneras de actuar, a final de cuentas, van a estar encaminadas por un cierto tipo de relaciones sociales que llevan un sello. Sello impuesto desde fuera del sujeto mismo y que luego él interioriza para intentar actuar de acuerdo con el mundo en el que le tocó moverse. El accionar del sujeto no es tan libre como él quisiera, hay estructuras que desde el “exterior” van guiándole y limitando sus acciones, sus pensamientos, creencias, significaciones.

La historia social, a través de la historia oral, nos permite dar cuenta del mundo de la subjetividad, a la vez es posible enlazar ese mundo de los significados del sujeto con el tiempo histórico en el que se desenvuelve. Esos significados son elaborados en la colectividad, en la vida social, no son idénticos en todos, tienen elementos en común, y ciertas diferencias que pueden dar lugar a distintas respuestas condicionadas socialmente. Sin embargo, también puede darse lugar a la resistencia a los mandatos sociales, por ejemplo, a no querer asumirse como dominados y no aceptar la dominación en algunos, y al contrario, en otros desear continuar con esa dominación; por lo general estos últimos son los que se ven o creen ser favorecidos por la dominación.

Antes de continuar damos paso a algunas consideraciones respecto del abordaje que hacemos de la historia oral, misma que se basa precisamente en tratar de que los sujetos expresen, mediante su propio discurso, sus propias experiencias de vida, al tiempo que vierten su propia manera de interpretarlas a la luz del contexto en el cual les tocó vivir; como señala Graciela de Garay:

Conocer y explorar la historia del otro resulta siempre atractivo porque se persigue encontrar lo diferente, lo excepcional, lo específico, lo

singular que hace a ese individuo un ser único e irreplicable a la vez que representativo de su contexto social, ya que, al apuntar o descubrir la diferencia en esa vida, se descubre lo social. Efectivamente, Paul Thompson sugiere ver, a través de las historias de vida, cómo las presiones ideológicas y económicas interactúan a nivel individual (1997:16-17).

La historia oral, con su entrevista no estructurada, permite conocer la historia de vida de los sujetos, pero no en un sentido abstracto y aislado del mundo real, sino a partir del planteamiento de la historia social, que, a diferencia de la historia lineal en la que se considera a los hechos históricos como un cúmulo de acontecimientos inconexos, asume que la forma en la cual las sociedades se organizan para producir su vida material determina todos los demás aspectos de la vida social; la producción económica de los medios de vida determina los cambios, continuidades, los ciclos y rupturas que se presentan en la vida social.

La historia social coloca en el centro del análisis el modo de producción de la vida material y, en oposición a la historia oficial, se ocupa de los de abajo, de dar voz a los que no la tienen. La historia oral a la que nos referimos en este ensayo procede desde esa consideración, por eso interesa analizar la inserción social y por lo tanto la forma en que los trabajadores se insertan en la producción, y cómo el lugar que ocupan en la producción capitalista tiene que ver con su proceso salud-enfermedad; es decir, cómo la producción capitalista afecta sus procesos vitales.

La historia social permite abrir los horizontes y establecer los vínculos sociales, económicos y políticos (Hobsbawm, 1976) que rodean a los trabajadores, y con ello obtener elementos para entender la base estructural en la cual se sustenta la mentalidad dominante y la resistencia a ese dominio, en una época que reproduce determinados códigos de conducta y actitudes que serán retomados por sus actores: hombres y mujeres que enfrentan necesidades físicas y espirituales bajo un determinado estado de cosas y sujetos a distintos poderes.

Cada sujeto percibe la realidad desde el ángulo que en la colectividad, en la clase social de la que forma parte, le tocó moverse; así, su experiencia está permeada por su subjetividad que, decíamos líneas arriba, no es algo individual sino que está construida socialmente, en

la interacción con los otros, en la familia, en la escuela, en el trabajo, en fin, en los diversos espacios sociales donde el sujeto se mueve e interactúa con los otros.

Pero sobre todo, como hemos dicho al principio de este ensayo y como señala Donald Lowe (1982), la percepción es clasista; desde la percepción de clase los sujetos son instados a percibir de acuerdo con el papel que les asigna el sistema de clases. Como diría Luc Boltanski (1975), depende de la clase social de pertenencia cómo el sujeto percibe su cuerpo y lo significa y cómo percibe y luego significa sus malestares. Un sujeto de la clase trabajadora, de acuerdo con las ideas permeadas por el poder a través de todos los espacios sociales, suele ver su cuerpo, significarlo, como un instrumento que le permite sobrevivir mediante la producción industrial. Así, si ese instrumento tiene alguna falla, su empleo en la producción para sobrevivir puede verse interrumpido, de tal manera, como consecuencia de la significación socialmente creada, el trabajador se obliga a no escuchar sus malestares para mantenerse productivo y poder subsistir.

En la construcción de la subjetividad, de la identidad del sujeto, el Estado desempeña un papel fundamental, pues introduce en cada una de sus instituciones, familia, escuela, trabajo, sistema jurídico, legislativo, los preceptos que permitirán la permanencia del modo de producción al que representa, permitirán que su orden, el orden capitalista continúe vigente.

Entonces el asunto de la significación, la subjetividad, cobra una importancia fundamental. Tiene que ver con la identidad, que no es algo sólo individual, sino que tiene que ver con los otros, con la sociedad, pues la identidad no se construye en el vacío sino en la interrelación con los otros, en los distintos espacios sociales, en las distintas instituciones con las que el individuo tiene contacto: familia, escuela, iglesia, fábrica, entre otras.

### **Dominación, resistencia y salud-enfermedad**

En todos los espacios por los que el sujeto transita, le son transmitidas unas ideas, las dominantes en esa sociedad, las ideas de la clase en el

poder. El sujeto las asimila o las rechaza, pero, ya sea en un sentido (de asimilación), o en otro (de rechazo), esas ideas van formando parte de su identidad, de la forma de significar el mundo, a los otros y a sí mismo, su cuerpo, sus malestares. En su identidad está presente la forma de aceptar o rechazar la dominación, la injusticia, su forma de hacerse el sordo o el mudo o de enfrentar abiertamente o en silencio la dominación, de resistir disimuladamente, y de soportar en silencio las injusticias. El disimulo con el que los sujetos llegan a enfrentar la dominación no necesariamente significa que no exista el rechazo en los seres humanos; por el contrario, el conflicto generado continúa ahí, latente mientras persista la dominación, la injusticia que le dio motivo, aunque no se exprese abiertamente.

La percepción, es decir, lo inmediato, lo dado, eso que se inserta en el otro proceso, más complejo, de significación, tiene que ver con la identidad, con los significados que el sujeto asigna a los hechos, pues el ser humano es simbólico. Así, la significación, la subjetividad del sujeto no es sólo algo interno, se elabora en la interacción con los otros, en sociedad. La subjetividad tiene que ver con una historia de vida que está inserta en una historia social más amplia, con una determinación histórico-social.

La historia social contempla, en su fundamentación más acabada, a la historia económica,<sup>5</sup> al modo de producción de la vida material de la sociedad. Cuando el modo de producción es el capitalista, hablamos de un tipo de sociedad que da lugar a relaciones sociales asimétricas, de explotación, de dominación; cuyas contradicciones también dan lugar a su opuesto, la resistencia.

De ahí la necesidad de conocer el contexto económico, social, político, cultural, psicológico en el que se desenvuelven los sujetos, para entender más acerca de cómo son afectados en su identidad, en sus significados, en su subjetividad, por los procesos sociales de su tiempo, de su momento histórico. Cómo asimilan o, por el contrario, resisten la dominación, el poder, la injusticia, la explotación, el despojo de su ser como humanos.

<sup>5</sup> Para profundizar en este aspecto puede consultarse a Hobsbawm (1976).

En este ensayo sostenemos que las relaciones antagónicas generadas por la contradicción dominación-resistencia, dan lugar a un conflicto constante. Cuando tal conflicto no se expresa hacia el exterior; cuando la resistencia no es franca, abierta, hacia el origen del conflicto —la dominación, la injusticia— y se queda oculta, silenciada, disimulada,<sup>6</sup> el conflicto constante, da lugar en el organismo a la respuesta del estrés, también en forma prolongada; y con ello al potencial desencadenamiento, en íntima relación con las experiencias vitales previas del sujeto, de su biografía, de determinados procesos mórbidos.<sup>7</sup>

De ahí que consideremos determinante la manera como se asuma por los individuos el problema de la dominación y la resistencia, pues de ello depende una mayor o menor expresión de la respuesta de estrés y si esa respuesta es o no prolongada. Si se asume como una problemática colectiva— derivada de relaciones sociales de explotación— y existe una respuesta colectiva ante la dominación, ante la injusticia, la respuesta del organismo a las situaciones estresantes puede ser de corta duración, al vislumbrarse soluciones conjuntas, al no vivirse en soledad el conflicto; y sobre todo cuando los sujetos asumen el conflicto como problemática colectiva y la resistencia es asimismo colectiva, el espacio de la confrontación es ahora ocupado por los sujetos colectivos que asumen una praxis política, un papel activo como lo que son, los protagonistas de la historia, los actores de los cambios sociales o de las continuidades. Se trata, así, de sujetos que resisten abiertamente y que en esa resistencia van formando una “conciencia colectiva condensada al calor de la resistencia” (Navarro, 2012:130). Además, en ese proceso recuperan su ser como humanos, por ser partícipes de las decisiones que afectan su ser, su entorno, su mundo, su contexto; debemos aclarar, siguiendo a Reygadas y Vega (2014:307), que la resistencia no es sólo destrucción, sino implica muchas de las cualidades humanas, por ello es que Georges Navel (1946:247) señala, de manera elocuente: “Hay una tristeza obrera, de la cual sólo cura la participación política”.

<sup>6</sup> Se puede revisar a Scott (2000), quien sostiene que las clases dominadas suelen disimular el disgusto, el rechazo, la resistencia generada por la dominación, para sobrevivir bajo condiciones de vulnerabilidad.

<sup>7</sup> Esta temática se encuentra ampliamente desarrollada en Pulido (2012).

Si, por el contrario, el conflicto se vive en aislamiento —como dicta la visión dominante—, y se le mira como una situación individual, deriva de ello la respuesta prolongada al estrés, entonces la respuesta del organismo puede ser más intensa y más prolongada. Como consecuencia, se presentan a mediano o largo plazo una serie de alteraciones metabólicas y fisiológicas que más tarde darán lugar a las enfermedades más frecuentes y letales para la clase trabajadora, las llamadas enfermedades crónico-degenerativas.

Dicho en palabras llanas, cuando el sujeto debe callar perpetúa en sí mismo la respuesta del estrés, un cuerpo al que no se permite moverse, protestar, prolonga la respuesta del estrés. Entonces se enferma. En la problemática del estrés de trabajo se da el encuentro entre una situación social y una situación biológica, fisiológica. Está ahí presente el puente que conecta lo social y lo biológico. Por eso, una vez que se apodera de los sujetos el desencanto, la decepción, la tristeza obrera, es decir, la tristeza por la pérdida del ser, aparece la enfermedad.

Una situación problemática constante como son las condiciones laborales y de vida más precarias e inseguras, derivadas de la explotación laboral, dan lugar a diversas enfermedades, las más frecuentes en la clase trabajadora son los padecimientos crónico-degenerativos; y si el sujeto no responde como sujeto colectivo, su cuerpo se instala en respuestas permanentes que problematizan los ejes de su funcionamiento autorregulado. Los sujetos viven las situaciones de la vida y sus estructuras orgánicas responden a esas vivencias.

Por ello es necesario investigar cómo significan los sujetos, qué los afecta y cómo los afecta, sus acciones y, por qué actúan de una u otra manera; pero sin descuidar el conocimiento del momento histórico, para poder conocer cómo y porqué resultan afectados en su salud; la historia oral, de la mano de la historia social, nos permite alcanzar ese propósito.

## **A manera de conclusión**

A partir de estas sencillas reflexiones hemos pretendido rescatar aquello de que la adscripción o, mejor dicho, la pertenencia de clase

posibilita una experiencia de vida diferente según sea la clase a la que se pertenezca. Como dice Joseph Stiglitz al tener en mente la sociedad estadounidense:

Sus vidas son diferentes: tienen distintas preocupaciones, distintas angustias, distintos estilos de vida. A los ciudadanos corrientes les preocupa cómo van a pagar la universidad de sus hijos, qué pasará si algún miembro de la familia cae gravemente enfermo, cómo saldrán adelante cuando se jubilen [...] Los que pertenecen al 1 por ciento [...] hablan otras cosas: qué tipo de avión se van a comprar, cuál es la mejor manera de proteger su dinero (2015:5).

Lo señalado por Stiglitz alude a una verdad fundamental contemporánea, la abismal desigualdad en la distribución del ingreso, de la riqueza. Desigualdad que, desde luego, encuentra su origen en la también enorme desigualdad en la “distribución” de la propiedad de las condiciones materiales de existencia.

De los métodos y enfoques tradicionales derivan insuficiencias, interrogantes y lagunas de conocimiento en torno a los planos de la subjetividad, de lo cultural, lo social, de los simbolismos del cuerpo, de las identidades, de los significados que son elaborados socialmente.

Acercándonos a esos planos con la historia social, por medio de la historia oral, buscamos, sin preguntar de manera directa, sino tal como lo haríamos en una conversación, conocer cuál es la interpretación que los sujetos dan a sus experiencias de vida y trabajo y cómo su interpretación repercute en su proceso salud-enfermedad. Con los planteamientos de la historia social y la historia oral queremos dar cuenta de los diversos procesos de la historia de vida de los sujetos, no aislados, sino dando cuenta de ellos como sujetos colectivos, que se desenvuelven en la interrelación con los otros, en los colectivos.

Los sujetos, al hablar de sus experiencias de vida, nos permiten conocer no sólo sus formas de pensar, sino además nos transmiten la manera en que sus percepciones, sus emociones, sus significaciones, sus formas de estar en la vida, han sido construidas en una sociedad cuyas ideas dominantes les son transmitidas por las instituciones del Estado, familia, escuela, fábrica, entre otras, para hacerlos funcionales al sistema,

para hacerlos seres *ad hoc* al modo de producción capitalista. No para que trabajen para vivir, sino que vivan sólo para trabajar.

Sucede, también, que al platicar, al contar sus vidas, recrean, reproducen de diferentes maneras y temporalidades los conflictos que en ellos generan esas ideas dominantes, las formas en que resisten el dominio, calladamente o enfrentándolo, nos hablan del por qué y cómo disimulan el rechazo a la dominación; por qué y cómo enfrentan al dominio. Además nos hablan de sus malestares y nos muestran cómo las condiciones de trabajo nocivas los enferman, aun cuando en las encuestas no se atreven a señalarlo.

Esta alternativa nos ha permitido conocer otros aspectos de la vida, del trabajo y de las enfermedades de los sujetos, nos ha permitido enlazar las determinaciones económicas, sociales, políticas y culturales con el fenómeno que estudiamos: la relación trabajo-estrés-salud.

Con el método de la historia social y la historia oral queremos contribuir a la comprensión de los significados que tienen los sujetos acerca del trabajo, su vida y su salud, bajo el entendido de que éstos han sido formados en la interrelación con los otros en sociedad; queremos también contribuir al entendimiento de cómo los significados contruidos socialmente tienen un importante papel en la forma en que son afectados los seres humanos en su salud.

La historia oral es un importante apoyo para conocer cómo los sujetos han elaborado sus maneras de pensar, de vivir, de actuar y, como consecuencia de ello, cómo significan esos hechos, entre otros, los del trabajo, los de su vida y los de su salud; para conocer cómo y por qué los han afectado, causándoles malestar y diversos trastornos.

Nosotros, como dicen Ivonne Szasz y Ana Amuchástegui, privilegiamos la profundidad en lugar de la extensión numérica de los fenómenos y la comprensión en lugar de la descripción, asimismo preferimos también ubicar un contexto en lugar de la representatividad estadística.

Se privilegia aquí la profundidad sobre la extensión numérica de los fenómenos, la comprensión, en lugar de la descripción, la ubicación de un contexto en vez de la representatividad estadística. Es la riqueza y densidad de los estudios lo que construye su capacidad de representar realidades culturales y subjetividades diversas.

El reto conceptual, por así llamarlo, consiste en poder asumir la experiencia de vida, la subjetividad, la vida interior a la luz, si se quiere, en el contexto de las condiciones de producción y de tráfico de nuestra sociedad. En esta labor, rescatar la palabra oral, la oralidad es un asunto de trascendental relevancia. Adoptando, desde luego, una actitud dialéctica que consienta lo general y lo particular, lo que se impone y lo que le resiste, lo que identifica y lo que singulariza.

## Bibliografía

- Baran, Paul y Hobsbawm, Erick (1985). “Las etapas del crecimiento económico”, en Guillermo Ramírez (coord.), *Lecturas sobre desarrollo económico*. México: ENE-UNAM, pp. 155-160.
- Bauman, Zygmunt (2013). *Vida líquida*. México: Paidós.
- Boltanski, Luc (1975). *Los usos sociales del cuerpo*. Argentina: Ediciones Periferia.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas dichas*. España: Gedisa.
- Cassirer, Ernst (1963). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cuéllar, Ricardo y Florencia Peña (1985). *El cuerpo humano en el capitalismo*. México: Folios Ediciones.
- Cueva, Agustín (1982). *La concepción marxista de las clases sociales*. México: FCPyS-UNAM.
- Dos Santos, Theotonio (1972). *Concepto de clases sociales*. México: Editorial Nuevos Horizontes.
- De Garay, Graciela (1997). “La entrevista de historia de vida: construcción y lecturas”, en *Cuéntame tu vida: historia oral, historias de vida*. México: Instituto Mora, pp. 16-28.
- Goldmann, Lucien (1975). *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Argentina: Amorrortu editores.
- Hampden-Turner, Charles (1978). *El hombre radical*. España/Argentina: Fondo de Cultura Económica, México.
- Hobsbawm, Eric (1976). “De la historia social a la historia de la sociedad”, en Ciro Cardoso, *Tendencias actuales de la historia social y demográfica*. México: Sepsetentas.
- Jáidar, I. (2003). “Introducción”, *Convergencias en el campo de la subjetividad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 7-21.

- Kosik, Karel (1976). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- Lenin, Vladimir (s/f). “Una gran iniciativa”. en *Marx, Engels y el marxismo*. Moscú: Progreso.
- Lowe, Donald (1982). *Historia de la percepción burguesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, Georg (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Luxemburgo, Rosa (1979). *El desarrollo industrial de Polonia*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Marx, Karl (1975). “El trabajo enajenado”, en *Manuscritos económicos filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1968). *Sociología y filosofía social*. Barcelona: Ediciones Península.
- y Federico Engels (1974a). *Concepción materialista y concepción idealista*. México: Ediciones Roca.
- (1974b). “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista (capítulo I de *La ideología alemana*)”, en *Obras escogidas*, tomo I. Moscú: Progreso.
- Navarro, Mina (2012). “La memoria como impulso de resistencia y prefiguración en las luchas socioambientales”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 38. México: UAM-Xochimilco, pp. 123-146.
- Navel, G. (1946). *Trabajos*. Argentina: Argos.
- Pulido, Margarita (2012). *El lujo de enfermar. Historia de vida y trabajo*. México: Miguel Ángel Porrúa/CEAPAC.
- Ramírez, Santiago (1976). *Sobre el método de Marx*. México: Centro de Filosofía de las Ciencias, UNAM.
- Reygadas, Rafael y Roberto Vega (2014). *Caminos de lucha y esperanza*. México: Sedepac.
- Sánchez, Adolfo (1972). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Editorial Era.
- Szasz, Ivonne y Ana Amuchástegui (1996). “Un encuentro con la investigación cualitativa en México” en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México: El Colegio de México.
- Stiglitz, Joseph (2015). *La gran brecha*. México: Taurus.
- Wright, Charles (1964). *Poder, política, pueblo*. México: Fondo de Cultura Económica.

# Desde las memorias y los olvidos

*Silvia Radosh Corkidi\**

## *Resumen*

Este texto es una reflexión en el sentido más amplio de la palabra: usando la palabra como espejo, la autora presenta su experiencia propia de ser judía, al tiempo que va tejiendo una discusión en primera persona sobre lo que históricamente (le) ha implicado reconocerse como una *otra* con características específicas pero múltiples. La memoria se sucede al olvido en un proceso necesario para construir otra memoria: una que sana cada que olvida.

*Palabras clave:* memoria, olvido, judaísmo, testimonio, subjetividad.

## *Abstract*

This text is a reflection in the full sense of the word: using the word as a mirror, the author presents her own experience of being jewish, while weaving a discussion in first person about what has historically implied as an *other* with specific but multiple characteristics. Memory transforms into oblivion in a process that is necessary to construct another one: the one that heals everytime that forgets.

*Key words:* memory, forgetfulness, judaism, testimony, subjectivity.

\* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

Me preguntó si consideraba Auschwitz una metáfora válida, ¿pensaba yo en serio las últimas frases de mi conferencia titulada “El intelectual superfluo”, es decir, seguía en pie, a mi juicio, la posibilidad de elegir entre una sociedad “libre” y una “cerrada”? Le respondí que pensaba en serio lo que había escrito; y que no se puede eliminar de nuestras vidas la conciencia de la infamia, pero que tal hecho no debe incitarnos ni a cometer más infamias, ni a poner bajo sospecha la acción. A estas alturas, sin embargo, ya no me siento seguro de nada. Ni de lo contrario. No estoy en absoluto seguro de mis palabras, puesto que éstas expresan opiniones; las opiniones, a su vez, han de basarse en nuestras vidas, y la mía no puede constituir la base de mi opinión, por el simple hecho de que no es una vida activa, de modo que he vuelto a pisar la pista de patinaje de las opiniones y, claro está, he vuelto a resbalar; además de pronto me he visto como ensayista, y se ha apoderado de mí el miedo a morir de sed en el desierto de la retórica. Influyo en otros y, a todo esto, ni siquiera sé quién soy.

IMRE KERTÉSZ

He caminado por esta vida trabajando mucho, mucho, siempre trabajando, investigando y escribiendo sobre tantas cosas de mi área de investigación (“Subjetividad y procesos sociales”, “Salud mental y subjetividad”, “Los fenómenos inconscientes en los grupos”, etcétera) –casi siempre– y así, he bordeado que no bordado, el gran tema de mi vida, ser judía y el exterminio de los judíos. Utilizo la palabra “exterminio” primero porque lo fue, pero en segundo evitando usar “Holocausto”, que ya Primo Levi advertía de su inadecuación: “[...] El desdichado término holocausto (a menudo con la H mayúscula) surge de esa exigencia inconsciente de justificar la muerte sin causa, de restituir un sentido a lo que no parece tener sentido alguno [...] Disculpe, yo utilizo ese término Holocausto de mala gana, porque no me gusta. Pero lo utilizo para entendernos. Filológicamente es un error” (Levi, 1:191; en Agamben, 2005:27). Nos aclara Agamben que

en realidad es un adjetivo que literalmente significa “plata quemada” y que se fue derivando su uso hacia un contenido sacrificial ofrecido a Dios, lo que finalmente tendría el sentido de un castigo por nuestros pecados, y algo similar lo tiene también la palabra hebrea *shoá*, que significa devastación, catástrofe; también el autor subraya que los eufemismos se utilizan cuando se trata de algo de lo que no se quiere hablar ni oír, y añadimos tampoco decir, pero corregimos, no se quiere y/o no se puede, como es el caso de las situaciones traumáticas que impiden hablar; retomando a Primo Levi: “Me irritan los intentos de algunos extremistas religiosos de interpretar el exterminio a la manera de los profetas. Un castigo por nuestros pecados. ¡No! Esto no lo acepto: el hecho de carecer de todo sentido hace que sea más espantoso” (Levi, 1a:219; en Agamben, 2005). Es así que Agamben concluye: “En consecuencia no lo utilizaremos en ninguna ocasión. Quien continúa aplicándolo da prueba de ignorancia o de insensibilidad (o de una y otra a la vez)” (Agamben, 2005:31).

Como decía anteriormente, este tema lo he rodeado, quizá como me explicaba Marina Lieberman, una de las diferencias entre neurosis y psicosis: *frente al agujero –LO REAL– el neurótico da de vueltas a su alrededor; el psicótico se detiene y se queda pasmado, no puede rodearlo*. Pienso ahora que yo he pululado entre ambas posiciones, a veces lo he bordeado, en otras me he paralizado, enmudecido, por ejemplo, cuando alguien cercano, una amiga, dice “¡El tema del holocausto ya está muy sobado, lo siguen usando, se aprovechan de él!”.<sup>1</sup> Mi reacción

<sup>1</sup> Quizás este escrito va dirigido en parte a aquellas personas –como mi amiga– que critican el que se siga hablando, trabajando, doliendo, el tema del exterminio de los judíos; es muy claro Agamben cuando dice que el problema de las circunstancias históricas (materiales, técnicas, burocráticas, jurídicas) del exterminio judío se han aclarado de forma suficiente pero: “Muy diversa es, sin embargo, la situación por lo que hace al significado ético y político del exterminio, e incluso a la simple comprensión humana de lo acontecido; es decir, en último término de su actualidad. No sólo falta aquí algo que se asemeje a un intento de comprensión global, sino también el sentido y las razones del comportamiento de los verdugos y de las víctimas; muchas veces hasta sus mismas palabras siguen apareciendo como un enigma insondable, reforzando la opinión de los que quisieran que Auschwitz permaneciera incomprensible para siempre” (Agamben, 2005:7-8).

esa vez que, por suerte, no siempre, me enmudecí. ¿Cómo tocar algo así, tan frívolamente?, ¿cómo explicarle a alguien, a algunos, cómo eso duele?, ¿y sigue doliendo tanto que se vuelve algo casi intocable?, ¿después de tantos años?, ¿después de tantos horrores que pareciera que el gobierno de Israel hubiera realizado? Tema del que huyo y casi no quiero leer las noticias porque tampoco eso lo comprendo; en uno de mis múltiples psicoanálisis con Frida Zmud en grupo, hace cuarenta y tantos años, llegué enojada con el gobierno de Israel y Frida, mi analista, que era judía me regañó muchísimo (saliéndose de su lugar de analista lo que le podía suceder con frecuencia pues era muy pasional) diciéndome que debía yo estar feliz de que ellos ahora sí podían defenderse para que ¡nunca más pudiera repetirse un exterminio así!, y le concedí razón, pero no me abrió la cabeza y mi angustia con lo judío no la analicé ni tampoco en mis siguientes análisis, que me cambiaron la vida y logré felicidad y productividad en muchas etapas, pero siempre con *eso* guardado bajo férrea cerradura, porque cualquier rozadura, por pequeña que sea, me estremece, lastima y pareciera que sólo el no tocarlo, evita el dolor. Sin embargo, siempre está ahí, como bien sabemos, lo inconsciente pulsará siempre por salir, además de que más bien está en lo preconscious, más pronto a surgir y me pregunto, ahora, ya cerca de la muerte, ¿cuál fue el acicate? (rara palabra ¿acercarte?). Hace varios años Marina me prestó a Primo Levi y lo leí todo el tiempo horrorizada, lo terminé y lo cerré y creo que no le dije nada... Ni siquiera sé si se lo devolví, porque ahora lo busco y no lo encuentro; Marina me dice, “¡se puede volver a comprar!”. El caso es que leyendo de Vila-Matas, *Kassel no invita a la lógica*, va describiendo los estantes de la feria (Kassel es un Estado de Alemania donde realizan una feria anual de arte divergente) y llega a uno, donde se escuchan gritos horribles, extraños, música también extraña, haciendo una asombrosa descripción del módulo que representa el Holocausto (vale la pena leerlo). Me es difícil expresar cómo me sentí, pero a partir de ahí es que pensé que yo tenía que escribir algo de mi *experiencia*; ¿será por mi cercanía a la muerte?, ¿o para vivir un poco más? o ¿por el delirio de mi hermana Raquel que me hace pensar que debo acelerar mi muerte antes de llegar a estar como ella? Primo Levi logró hablar de su experiencia, logró escribirla, logró testimoniar lo

intestimoniable, “los supervivientes daban testimonio de algo que no puede ser testimoniado (Agamben trata de escuchar esa laguna) una nueva ética escuchar lo no dicho [...] Una de las razones para querer sobrevivir en el campo es convertirse en testigo [...] Primo Levi es un testigo perfecto siempre relata” (Agamben, 2005:10, 13-14). Sin embargo, Primo Levi se suicidó, ¿no alcanzó la sublimación lograda con sus escritos para remediar su dolor? Posiblemente hay experiencias no sublimables, pueden rodearse, sí, pero para el que realmente las vivió, quedan como huellas tal vez imperecederas. Agamben relata que Primo Levi no se sentía “escritor”, sólo químico, le produce malestar que se piense que es escritor, decía: “Después he escrito [...] he adquirido el vicio de escribir [...] En este último libro mío, ‘La llave estrella’, me he despojado completamente de mi calidad de testigo [...] Con esto no reniego de nada: no he dejado de ser un ex deportado, un testigo” (Levi en Agamben, 2005:15). Piensa el autor que podría sentirse culpable por haber sobrevivido, no por haber prestado testimonio: “Estoy en paz conmigo mismo porque he testimoniado” (Agamben, 2005). Quizás sólo se justificaba el estar vivo cumpliendo la función que se había propuesto: testimoniar lo intestimoniable, dando su voz a quienes no la tenían ya: “los musulmanes”.

Empiezo a escribir esto en la lectura de la segunda página de *Lo que queda de Auschwitz* de Giorgio Agamben, y leo en la contraportada que tradujo al italiano a Walter Benjamin, de quien leí *Para una crítica de la violencia*, quedé muy impactada y también acudí a la lectura de “Fuerza de Ley” de Derrida, quien lo trabaja y cuestiona al final qué habría dicho Walter Benjamin frente a la “Solución Final”<sup>2</sup> y pienso: Ah! Claro, Benjamin era judío, ¿pero también Agamben?, quizás no. Pero ¿este es uno de los temas? o ¿subtemas?, ¿se necesita que alguien sea judío para interesarse por lo judío? Me respondo que no necesariamente, pero tengo una hipersensibilidad a todo lo que se refiere a ese tema... me siento como intocable, o sea, en verdad

<sup>2</sup> Esto lo trabajé en un artículo “La justicia ¿un sueño?”, en el libro *La reconstrucción de vínculos en el ámbito universitario*. Me percaté que ahí también intenté abordar el tema del presente escrito, pero de manera sesgada, me parece.

es como tener una herida abierta de esas que duelen muchísimo y peor si te tocan “curándote” no puedes soportar el dolor de que la toquen, ¿se entiende? Parece mentira porque yo soy hija de judíos venidos a esta tierra, a este continente desde muy otros lugares, sí, él de Pietrekow, Polonia; mi padre, hombre muy apuesto, muy triste, muy perseguido, atormentado, gritaba por las noches dormido, nos asustábamos mucho; los pocos cuentos que nos hacía –muy pocos– es que eran muy pobres, que el invierno era insoportable, que tenía cinco hermanas y un hermano mayor (de niña todos me parecían bastante trastornados, el tío Moisho, fotógrafo como mi padre me daba miedo, la tía Regina también, la tía Polita terminó ciega y realmente paranoica, no estoy segura, pero creo que la tía Anita... se suicidó, la tía Malke era la más suave, y la tía Gucha fue profesional), comían sólo papas que a la vez servían como carbón, pues las ponían en la chimenea para calentar un poco la casa; él amaba la música, se escuchaba en vivo en los zócalos llenos de árboles (allá en Polonia), es decir llegaba la orquesta y a él le impedían estar cerca por ser judío, tenía que irse lejos para poder seguir escuchando a Chopin por ejemplo; por suerte en México siguió escuchando música, lo que nunca pudo fue volver a comer papas, ¡las odiaba!, también odiaba (no sé si sea el mejor adjetivo pensándolo ahora) la lengua polaca, su lengua era el yidish o yiddish? Ni siquiera sé bien escribirlo, porque no lo hablaba conmigo, tampoco con mi hermana y menos con mi madre que venía nada menos que del Cairo, Egipto, allá nació, hablaba árabe, un poco de francés y al final español con la R gutural, nos daba risa y ella misma se burlaba un poco de sí misma, ¡lo cual fue de mucha ayuda!, nos cantaba una canción que estaba plena de erres: erre con erre cigarro, erre con erre barril, rápido ruedan los carros, la caña de azúcar del ferrocarril. Qué suerte poner este lindo recuerdo en tan tristes historias, me pregunto cómo logró mi madre transmitirnos además de su gran melancolía, también momentos de mucha alegría, algarabía, felicidad, siempre con poesía (que debíamos aprender de memoria y que ahora agradezco enormemente) canciones y música en general. También mi madre era mujer muy guapa, y se pasaba horas pintándose y arreglándose, como después se pasaba horas esculpiendo, pintando al óleo y escribiendo poesía (nos queda un libro de ella, varias pinturas y esculturas). Mi

madre fue autodidacta, realmente creo que nos heredó sus dos partes, la melancolía y la alegría; alegría y melancolía que también contiene la música árabe que mi abuela –su madre– escuchaba todas las tardes en un programa vespertino que solía haber; también ella, mi abuela, tocaba en sus grandes ollas de cocina, los tambores árabes y mi madre bailaba; todo eso lo aprendimos como parte del gusto por la vida. También la riquísima comida árabe que cocinaba mi abuela y que yo por suerte aprendí. Mi abuelo nació en Turquía, un turco muy guapo, de bigotes y muy letrado, delgado, de sombrero, fumando, típico turco y muy amoroso, mi hermana y yo lo adorábamos; él hablaba además de turco, árabe, francés, español antiguo que aprendió por allá y nos enseñó cancioncitas ladinas muy hermosas, las tengo en mi oído y en mi corazón: Dame la mano paloma / Para subir a tu nido / Maldicha que duermes sola / Vengo yo a dormir contigo...

Esta hermosa canción y varias otras... Se decía que en Turquía mi abuelo era bibliotecario, pero ¿cómo fue que en México terminó siendo “abonero”? Al parecer los judíos pobres, o muchos de ellos, a eso se dedicaban, vendían casa por casa, creo que ropa y algunas cosas más y les pagaban en “abonos”; sí recuerdo la libretita de mi abuelito donde todo tenía apuntado; pero ya más crecida me preguntaba ¿por qué un hombre culto no podrá hacer otra cosa? Quedó como un enigma más para mí. Sin embargo él no se quejaba, nos llevaba al cine, al parque, nos consentía; por suerte, pienso ahora, fungió como la figura paterna digamos “buena” o cómo decir, con quien podíamos tener más contacto; uno de mis analistas, Aparicio, me decía: “tu papá era un marciano”, pobre mi padre, un hombre sufriente de su infancia, su historia, la guerra, el ataque a lo judío, el exilio y cuánto más. Hasta ahora me pregunto ¿por qué mi abuelo se fue de Turquía (muy hermoso país, pero al parecer muy “antisemita”)? Mi abuela, que nació en Haifa, ¿qué hacía en el Cairo, Egipto, donde nacieron mi madre y dos de mis tíos?, ¿cómo no sé tantas cosas? De eso no se hablaba, no es que lo haya olvidado –creo– porque recuerdo muchas anécdotas, cuentos del Talmud que hacía mi abuela; pero tal parece, que de lo traumático, como es frecuente, de eso no se habla; es lo real; no se puede simbolizar; no hay significantes; queda un vacío; mis hijos me preguntan; me avergüenza no saber; al parecer me culpo por

no haber “investigado”. ¿Se podía?, ¿o yo sólo me hice cargo de que eso era secreto?, ¿malo?, ¿feo?, ¿sucio?, ¿vergonzante? Yo era una niña con el gran problema de que me ruborizaba. La cara se me ponía roja, rojísima. Y claro, es algo que el otro y todos los otros ven, te miran, les da risa y a mí, mucha vergüenza, pero... ¿de qué? No sé de qué yo tenía tanta vergüenza... Agamben habla de la vergüenza; pero es otro el nivel, en ese caso refiere a la vergüenza de estar vivo en el lugar del otro; vergüenza por haber sobrevivido, “la vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su propia existencia” (Levi, 4:12; Agamben 2005:92). No sé, yo vine a ocupar el lugar de un hermano que nació vivo a los nueve meses y falleció en el hospital, hermano hombre, muy esperado por mis padres, la mayor era mujer (mi hermana Raquel), así que ya querían tener un hijo varón... lo tienen y se muere! Me relata mi madre que después se embarazó de mí y que había “peligro de abortarme”, así que se pasó los nueve meses de mi gestación, en cama... No sé cómo, pero eso me daba mucha culpa. Podemos encontrar alianzas, puentes entre las experiencias singulares y colectivas; por ejemplo lo que Bettelheim relata de la culpa:

El verdadero problema [...] es la irresoluble contradicción de la condición existencial del que ha sobrevivido, porque mientras en tanto que ser de razón, sabe perfectamente que no es culpable (yo, por ejemplo, con lo que a mí se refiere estoy absolutamente seguro de ello), su humanidad le impone, en el nivel emotivo, sentirse preso de la culpa. No se puede haber sobrevivido a los campos de concentración y no sentirse culpable por haber tenido una suerte tan extraordinaria cuando millones de personas como nosotros han muerto, y no pocas veces ante nuestros propios ojos. En los campos de concentración se estaba obligado a contemplar día tras día, año tras año, la destrucción de los compañeros, con la sensación de que se hubiera podido intervenir, aun a sabiendas de lo poco razonable que hubiera sido hacerlo y, en consecuencia, con un sentimiento de culpa por no haberlo hecho y, sobre todo, por sentirnos contentos cada vez que la muerte no nos tocaba a nosotros (Bettelheim, 1:217; en Agamben, 2005:93).

Ya Freud (1901/1980) nos advertía, me parece que en *Psicopatología de la vida cotidiana*, sobre el único pensamiento que no debía venirnos a la cabeza cuando estábamos frente a un ataúd, pero que era justo el que venía: qué bueno que no soy el que murió; y esto parece irremediable frente a la angustia de muerte; ¿cómo escapar a ella?

Sin embargo Agamben hace un profundo análisis de la vergüenza y piensa que no sólo remite a la “culpa” por haber sobrevivido al otro, a mí me daba vergüenza pensar que me daba vergüenza ser judía. ¿Me daba vergüenza ser judía? En ocasiones, sí, por ejemplo si entraba a una iglesia, ya el sólo entrar y ver la diferencia, yo no me podía hincar (era pecado, decía mi abuela) mucho menos persignar, tampoco rezar; era una gran ajenidad y que me miraran y me acusaran o rechazaran, yo también lo rechazaba; pero no sólo en esas ocasiones; es algo incomprensible; Agamben cita a Levinas: “Es nuestra intimidad, es decir nuestra presencia ante nosotros mismos, lo que es vergonzoso. No revela nada, sino la totalidad de nuestra existencia [...] Lo que la vergüenza descubre es el ser que se descubre” (Agamben, 2005:110). O más estremecedor aún, es lo que cita el autor de Walter Benjamin, acerca de la repugnancia:

Según Benjamin la sensación dominante en la repugnancia es el miedo a ser reconocido por aquello que nos produce asco. “Lo que se estremece de repugnancia en las profundidades del ánimo es la conciencia oscura de que en él habita algo que es tan poco ajeno al animal que nos asquea que éste pueda reconocerlo” [...] Y esto significa que quien se estremece de repugnancia se ha reconocido de alguna manera en objeto de repulsión, y teme a su vez ser reconocido por él. El hombre sacudido por la repugnancia se reconoce en una alteridad inasumible, es decir, se subjetiva en una absoluta desubjetivación (Agamben, 2005:111).

Una vez más, lamento tener que reconocer, como hace varios años decía en un escrito anterior, citando a Guattari (1976) (y al parecer lo había expulsado de mi conciencia) que en todos nosotros habita un deseo fascista que en circunstancias por ejemplo de violencia social, surge fácilmente; quizás se dice fácil; hasta se escribe, pero percartarte y no olvidarlo... cuesta. Asimismo Lacan enfatizaba que si algo en el

otro te sacaba de quicio, es que estabas viendo algo tuyo (sin verlo conscientemente) en él:

Y con todo, repitámoslo, esta imago (motivante) no se revela sino en la medida en que nuestra actitud ofrece al sujeto el *espejo puro* de una superficie sin accidentes [...] La Agresividad es la tendencia correlativa de un modo de identificación que llamaremos narcisista y que determina la estructura formal del yo del hombre y del registro de entidades características de su mundo (Lacan, 1980:73) (cursivas mías).

La parte oscura y ominosa de mi entorno familiar, primero empieza por la lengua. En qué podían entenderse (¿entenderse?) mi padre y mi madre, bueno, dialogar, digo, aunque más no sea, hablar: sólo en español; una judía de Egipto y un judío de Polonia, nada que ver, ni la lengua pero tampoco la comida, ni siquiera la música, la cultura en general, incluso los templos estaban divididos (siguen estando me parece), los de los “sefaraditas” mi madre y los “ashkenasitas” mi padre; el tiempo en que seguíamos las costumbres religiosas judías había que ir al templo y prácticamente nunca íbamos al de mi padre, quizá porque la que nos enseñaba religión y costumbres, era la abuela sefaradita. Muy poco o nada se entendieron, aunque mi padre sí le enseñó a mi madre (que era una niña, se casó con él a los 13 años; en mi cabeza la fantasía es que mi abuela “la vendió” a mi padre, porque mi abuela la llevó a retratarse con él y se enamoró de ella y se la “compró”) todas las técnicas de la fotografía, que después ella supo utilizar y que supongo la apuntalaron en su arte. Pensando de nuevo no creo que lo ominoso empezó por la lengua, o va junto, sino por el exilio, o como dice Arendt, la expatriación, del que mi padre era más consciente porque llegó a México de –al parecer– 8 años, esto me lo comunica mi primo Benja, pero en mi recuerdo mi padre decía que había llegado de 14 años (datos que ya no sabremos); en cambio mi madre tenía apenas 4 o 5 años, y cuentan que mi abuela en el barco de venida hacia Veracruz, un día amaneció ciega y con el pelo totalmente blanco. Mi abuelo entonces tenía que hacerse cargo de los hijos, mi tío Salvador (que sí fue un Salvador para mí), mi madre y el tío Mauricio, bebé de pañales todavía, y que el abuelo tiraba al

mar toda la ropa sucia; que al tío Mauricio lo amarraban con una soga larga, larga, del barco, para que no se cayera al mar y pudiera andar por todos lados haciendo sus fechorías, pues era muy travieso (y lo siguió siendo). Cuentan que al llegar a Veracruz un médico vio a la abuela que tendría veintitantos años, no llegaba a 30, y dijo que recuperaría la vista si le quitaban todos sus dientes, y dicho y hecho, ¡así fue, qué horror! Pudo haber sido una histeria que frente a tal castigo, recuperara la vista, pero ¡qué salvajada tan atroz! Así empezaron su vida en México y tuvieron otro hijo que nació aquí y que fue mi gran tío Rafael Corkidi a quien adoré, primero fotógrafo y después director de cine, hombre espectacular, que nos llevaba a comer taquitos con tepache en Álvaro Obregón y que era “haram”, es decir, “pecado” para mi abuela. También era pecado comer carne de cerdo y hasta ver cochinitos en la calle, era pecado. Aunque mi padre sí comía por lo menos jamón, no era tan obediente. Pero no nos lo compartía, no sé si para no compartir “el pecado” o porque era bien avaro, o bueno, esa fama se hizo con mi madre y luego con nosotras, supongo ahora el terror a la pobreza de guerra que tenía mi padre y la necesidad de cuidar el dinero del arduo trabajo cotidiano ¡con tal de no tener que comer papas!

Puedo seguir narrando mi historia, ¿testimoniando?, ¿soy testigo?, ¿sirve esto para seguir pensando? Estoy cierta en que mi historia debe ser bastante común entre las generaciones de hijos judíos de los migrantes judíos que escaparon de dicho exterminio; en realidad en mi caso soy la segunda (¿o la tercera?) generación, e irremediablemente pienso en los “efectos transgeneracionales” de los que habla Davoine en su trabajo en los hospitales psiquiátricos en Francia, en donde encuentra, junto con Gaudillière, su esposo, que se producen padecimientos con francos restos de los acontecimientos de la primera y la segunda guerras mundiales. A continuación sólo expondré un fragmento del pensamiento de Davoine en su libro “Madre Loca” (Mère Folle), donde utiliza la metáfora de conversar con una abeja, el día que va hacia el hospital y le avisan que un paciente suyo, ha muerto:

De hecho, ¿era la locura nuestra reina y nosotros sus obreras, sus caballeros errantes, analistas y pacientes? Ella, la locura de Erasmo,

que habla como mujer: “¿Quién puede conocerme mejor que yo?”, palabra de soberana, ¿pero quién conocía qué? El insecto me miraba de reojo ¿Para qué conocerse a sí mismo, debía pensar, cuando hay tantos problemas urgentes en la colectividad? ¡El psicoanálisis no es más que un individualismo exacerbado! Cuestioné ese prejuicio –¡Chismes infundados! La locura busca anudar un lazo social para salir de la hibernación de la estación muerta. Ahora bien, *el coloquio singular basta para revelar un concentrado hormigueante de sociedad*. No hay ninguna necesidad, como para ustedes, de ser millares. Nuestro trabajo sobrepasa a tal punto los límites del yo que *desnuda las fisuras sociales*: lo aprendí a costa mía, en el curso de sesiones donde se transfiere el destino que vuelve loco. El analista se encuentra a menudo en el lugar del monstruo, del tirano, de *la causa de males que se remontan a mucho antes de su nacimiento, a la guerra de 1914, de 1939, de los Cien Años*. ¿Eso te sorprende? Apuesto a que, como muchos otros, ignoras que *la locura detecta de este modo áreas sociales catastróficas*. De ayer, de hoy o de mañana, para ella es lo mismo. Porque su tiempo se altera y se detiene, a veces incluso se invierte (Davoine, 2001:14) (cursivas mías).

Excelente e ilustrativo ejemplo de que el adentro y el afuera circulan como la “Banda de Moebius”, al decir de Lacan, y al decir de Freud de que la psicología individual es al mismo tiempo psicología social (1921).

Es necesario hacer consciente este tema cuando uno trabaja no sólo consigo mismo sino con y para los otros, en tanto que al no ser testigo presencial de los terribles acontecimientos, más bien son sucesos que permanecen en lo inconsciente y que surgen en situaciones de resignificación; vuelvo a acudir al gran concepto del *après coup* de Freud, retroactividad, *a posteriori*. En un trabajo anterior lo desarrollé aplicándolo al movimiento social<sup>3</sup> que se dio con los 43 desaparecidos de Ayotzinapa; ahí propuse pensar si había una reacción retroactiva en cuanto a la suma de traumas sociales que habíamos sufrido como sociedad, pero ante los cuales no se había dado una respuesta

<sup>3</sup> Me refiero a “Momento social traumático”, será publicado en el *Anuario* del DEC. En este escrito trabajo teóricamente el tema de la memoria singular y colectiva y también los conceptos de Freud de retroactividad y renegación, por lo que acá, para no repetirme, lo evité.

como la que se levantó frente a dicha atrocidad. En el caso de lo transgeneracional, estaría pensando en una respuesta frente a lo no dicho o incluso reprimido de los padres y abuelos, como consecuencia de aquellos terribles sucesos. En mi caso yo me pregunto: ¿cómo quedan esos restos tanto en lo consciente como en el inconsciente, de algo tan lejano y tan cercano, de esos acontecimientos inauditos, indescriptibles, imborrables, inescribibles? No sólo son vividos como “historias que me han contado” sobre todo mi padre y mi abuela, más los libros leídos y las terroríficas películas, sino también las amenazas directas de esas frases dichas por mis padres, abuelos, tíos, primos: “hay que cuidarse”, “todo puede volver a pasar”, “no importa dónde hayas nacido y no importa que seas ateo, si naciste de madre judía siempre serás judía y es pecado negarlo, como también es inútil, te harán recordarlo, no traiciones tu origen”, “si eres judío ¡siempre serás perseguido!”. Esto lo escuchamos desde niñas (mi hermana y yo), lo que se veía reforzado por las preguntas de la gente en las calles, en los cines, en las filas “¿tú de dónde eres? Soy mexicana. Ay sí”, apuntalado también por los apellidos... caminamos siempre con la condición de extranjería irremediable y el temor al rechazo frente a lo diferente. Me toca de cerca lo que plantea Hannah Arendt:

[mis padres escaparon en directo, pero no emocionalmente, a] Dos guerras mundiales en una sola generación, separadas por una ininterrumpida serie de guerras locales y de revoluciones y la carencia de un tratado de paz para los vencidos y de un respiro para el vencedor [...] Bajo las más diversas condiciones y en las más diferentes circunstancias, contemplamos el desarrollo del mismo fenómeno: *expatriación* en una escala sin precedentes y *desarraigo* en una profundidad asimismo sin precedentes (2002:11).

Subrayo *expatriación* y *desarraigo*, significantes muy fuertes que habitaron sin lugar a dudas a mis padres y pienso que a nosotras también. La autora puntúa que sin negar lo afrentoso de la situación, el *shock* de la experiencia y de la realidad, ella trata de “comprender” algo incomprensible para los fines humanos:

La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea lo que fuere. En este sentido debe ser posible abordar y comprender el hecho atroz de un fenómeno tan pequeño (y en la política mundial tan carente de importancia) como el de la cuestión judía y el antisemitismo llegara a convertirse en el agente catalítico del movimiento nazi en primer lugar, de una guerra mundial poco más tarde y, finalmente, de las fábricas de la muerte [...] Y si es verdad que en las fases finales del totalitarismo éste aparece como un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal [...] El antisemitismo (no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista) y el totalitarismo (no simplemente la dictadura), uno tras otro, uno más brutalmente que otro, han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas (Arendt, 2002:13).

Pienso que esta propuesta de la autora, sigue plenamente vigente.

Ya entrando en la adolescencia, mis padres se asustaron, sobre todo mi madre (mi padre era muy prescindente, yo creo ahora un tanto autista) y mi abuela lo enunciaban: “nunca debes tener un novio “goy” (así lo escuchaba yo), que significaba “no ser judío”, porque aunque te diga que te quiere y te adora, un día te va a atacar y traicionar por ser judía; lo cual era muy difícil de remontar, pues las amistades de mi madre (mi padre no tenía amigos) eran la mayoría, no judías, sobre todo las más cercanas. Nosotras no estudiamos en escuelas judías, no pertenecíamos a la “comunidad judía”, no hablábamos hebreo, ni yiddish, ni polaco, ni árabe, sólo español y como había previamente anotado también mis padres, cuando hablaban, era en español. Nuestras escuelas, la primaria una escolita privada laica de clase media, media-baja (donde no recuerdo ninguna amiguita o amiguito judío); la secundaria era pública donde discriminaron a mi hermana, entonces la preparatoria fue privada (Universidad Femenina

de México); es decir todas nuestras amistades eran no-judías. Nuestro “ser judío” se limitaba al ambiente familiar, en parte la comida; mi abuela nos enseñó a rezar, eso sí en hebreo, sin saber qué significaba, la familia de mi padre resultaba muy ajena pues entre ellos sí hablaban yiddish, donde sólo entrando a sus casas nos sentíamos ajenas y excluidas, es decir también extranjeras, la comida era “rara” (cosa que después aprendí también a cocinar ¡y ahora me encanta!) pues en mi casa dominaba la comida árabe de mi abuela, pero también la comida mexicana que hacían las señoras que ayudaban a mi madre, y que supieron ellas sí, enseñarnos canciones no sé si era en zapoteco o en náhuatl, todavía tengo una en la cabeza: “Yo tenébole se guazoyo ticu yagua yeye guagua, cuyatán, cuya bam bam; pura bamba ye ye güé, pura bamba ye ye güé, como las de puché, como las de puché” (pido disculpas porque desde luego no estoy segura si las palabras son textuales). Este sí que es un enredo de identidades casi escandaloso. No sé si lo que voy a decir es un chiste o es en serio, quizá todo esto hizo que yo justamente en primero de secundaria, reprobara historia y geografía. Sin embargo ahora repensándolo me parece que enriqueció ampliamente nuestras vidas. Sí nos amenazaban, pero no que fuera un tema realmente “conversado”, lo del exterminio, tengo un vago recuerdo (del que ni siquiera estoy segura) de que una hermana de mi abuela había estado en un campo de concentración y había muerto y su nombre era Raquel, mismo nombre que le pusieron a mi hermana... La mayor amenaza es que todo eso horrible que sucedió, “puede volver a suceder”, tanto es así que mi cuñado decía, si alguna vez gobierna el PAN, nos vamos del país, considerándolo en ese entonces como un Partido fascista (¿sólo en ese entonces?). El edificio pequeño en que vivíamos en la colonia Roma (en la calle de Morelia y Álvaro Obregón) de seis departamentos, lo ocupaban personas de nacionalidad mexicana y de religión católica, así como todas nuestras amiguitas de la escuela, que por cierto, cuando los exámenes estaban cercanos, nos insistían que las acompañáramos a la iglesia a “confesarnos”, les decíamos que nosotros los judíos no hacíamos eso, pero insistían y en una ocasión fui con Lupita, Aracely y Angélica, a la “Iglesia del Rosario” que está en lo que antes se llamaba Calzada de la Piedad (ahora avenida Cuauhtémoc). Es un fuerte recuerdo, el sacerdote

me preguntó muy amablemente, ¿qué quieres hijita? Pues dicen mis amigas que me confiese para que nos vaya bien en las pruebas, y su respuesta, amable y prudente, fue “no mi hijita, tú no eres de esta religión, no puedes hacerlo”... Me parece que no sólo no me ofendió, sino que me sentí salvada. Porque iba yo a cometer un gran pecado. Tendría como seis o siete años... Otro recuerdo suelto que quizás es un “recuerdo encubridor”<sup>4</sup> (a decir de Freud) porque de vez en cuando me aparece en la cabeza, es que caminábamos por las calles de Cuautla (lugar de vivienda de mis abuelos por algún tiempo y de mi prima Raquelito y sus padres) y un periodiquero sermoneaba con fuertes alaridos “CAYÓ BERLÍN”, y lo tengo asociado a mi cumpleaños que es en septiembre y se hizo gran jolgorio, yo no entendía mucho, sólo sabía que esos, los de Berlín, eran monstruosos; me aterraba escuchar canciones o conversaciones en alemán, era casi una fobia al idioma (aunque ahora pienso que tiene muchas similitudes con el yidish... ¿lo siniestro? El “unheimlich” de Freud?), era verdadera angustia, lo relacionaba directamente con los discursos escuchados de Hitler y sus marchas y canciones pero ¿dónde? No recuerdo, es probable ¿que en el cine? O ¿también en la radio? Todavía no había televisión, pero frecuentemente mi hermana y yo íbamos al cine México y al cine Morelia solas, y a veces al cine Balmori, cines muy cercanos a nuestra casa de la calle Morelia y evidentemente eran muy otros tiempos, las niñas recorríamos solas las calles de México sin tanto horror al asalto y la violación; incluso pertenecíamos a la pandilla del barrio y todas las tardes jugábamos con ellos en las calles, me acuerdo bien de Manolo, porque era mi vecino. Yo le decía ya de adulta a mi analista Gilou Royer de García Reynoso (a quien le tengo un profundo agradecimiento) que habíamos sido niñas abandonadas pues mis padres trabajaban todo el día, en esta ocasión ella me cambió el signo y me dijo tal vez por

<sup>4</sup> Se trata de recuerdos que se presentan en la conciencia sin aparente motivo, pero de forma clara y en repetidas ocasiones, sin que parezcan de mucha importancia. Freud plantea que posiblemente remiten a otros recuerdos reprimidos de la infancia de mayor trascendencia, que pueden aludir a deseos reprimidos y/o a fantasmas del sujeto. Se puede ver “Psicopatología de la vida cotidiana” (1901) y “Recordar, repetir, elaborar”, de Freud.

lo contrario, eso las fortaleció, y sí es muy probable. Ahora tenemos otras amenazas; posiblemente este escrito también tenga que ver con resignificación de traumas pasados, ante la violencia masiva actual, francamente traumática. El caso es que crecí con una doble, triple o múltiple identidad... un recuerdo que ahora me gusta pero que me causó cierta “vergüenza” en aquel entonces, fue que un día llegando a Ciudad Universitaria, donde estudiaba psicología (todavía en la Facultad de Filosofía y Letras), uno de mis maestros, nada menos que el psicoanalista Santiago Ramírez, al verme me dijo con sorpresa “¡Ah, hoy traes tus dos identidades!”. Y es que iba peinada con mis dos trenzas largas y abundantes y vestida con una blusa bordada en Israel que me había regalado una prima. Quién me iba a decir que mi primer novio resultó alemán (gran músico ahora, Mario Stern), sí, pero judío, intentaba convencerme, a mis 16 años, que el idioma alemán podía ser dulcísimo y me leía en voz alta poesías de Goethe, además de que él sabía cómo me fascinaba Bach, Beethoven y Brahms, ¡todos alemanes! La oda a la alegría de la novena, ¡pues claro! estaba en alemán y para colmo al entrar a psicología me enfrento a las palabras en alemán del gran Freud. Obviamente tuve que darme cuenta que el odiado y temido nazi-fascismo no era todo Alemania, casi tuve que reconocer que ser anti-alemán, podría equivaler a ser anti-judío o anti cualquier otra cosa; fue para mí un gran evento la propuesta del “nacionalismo contra las naciones” y ser ciudadana del mundo me gustaba mucho; marxismo y psicoanálisis empezaron a ser mi salvación. Me parece muy importante el trabajo profundo que realiza Hannah Arendt sobre el antisemitismo, me queda como pendiente a futuro seguirlo estudiando, sin embargo acoto que subraya:

*En ningún lugar y en época alguna, tras la destrucción del Templo poseyeron los judíos su propio territorio y su propio Estado, para su existencia física siempre dependieron de las autoridades no judías, aunque a los judíos de Francia y también de Alemania, durante el siglo XIII se les otorgó algunos medios de autoprotección y el derecho a llevar armas. Esto no significa que los judíos siempre estuvieran privados de poder, pero es cierto que en cualquier conflicto, no importa cuáles fueran sus razones, los judíos no sólo eran vulnerables, sino que estaban desvalidos y, por tanto, resultaba*

natural, especialmente en los siglos de completo extrañamiento, que precedieron a su elevación a la igualdad política, que sintieran como simples repeticiones todos los estallidos de violencia (2002:18).

Este no lugar, no territorio, no Estado de los judíos, era algo que también empezamos a oír como algo “muy grave”; mis primos del lado Radosh, empezaron a ir a una agrupación judía que llamaban “Shomer” y nos invitaban justamente hablando de que los judíos no teníamos un lugar propio y que había que fundar el Estado de Israel; donde habría sólo judíos y nunca más nos sentiríamos extranjeras en nuestro propio país. Yo esto lo escuchaba con temor, pero también con atracción; tendría yo unos 8, o 9 años y mis padres no nos guiaron hacia allá. Sí se fueron dos primos, Bertha y Jaime, que eran los más simpáticos, pero eso implicaba separarse de los padres. Durante un tiempo tuvimos noticias de ellos, parecían estar felices y armando los famosos “kibutz” que entiendo eran comunidades de trabajo de campo y convivencia y seguramente mucho más, pero también escuchábamos las guerras terribles que empezaron a tener israelíes y árabes y entramos en gran confusión ¿también había que cuidarse de los árabes?, ¿pero si una parte nuestra era árabe?, ¡ah! pero árabe-judía, ¡cuidado con los libaneses!, nos decían y en verdad nos parecía todo difícil, lleno de peligros, cuidado con los no judíos, cuidado con los católicos, cuidado enamorarte de uno de ellos; ¡no entres a la Iglesia! ¡Y si entras no te hincues! ¡No vayas al club libanés, es muy peligroso! Usssh, pues creo que sí crecimos con muchos miedos, prohibiciones, angustia de muerte y tal parece que quizás nos habría ayudado estar más cerca de los judíos (escuelas, amistades, etcétera) porque aunque yo lo veía como “guetos”, las identificaciones fueron más difíciles y no nos “dejaban” (la gente) sentirnos “muy mexicanas”. Esto último hasta la fecha... ¡Ah! usted no es mexicana ¿verdad?, ¿y sus apellidos, de dónde son? Arendt sin embargo nos dice que ha habido como una “ilusión óptica” en cuanto a que en la historia se ha subrayado enfáticamente la disociación cristiana de los judíos y se ha minimizado o negado la inversa, es decir, la disociación judía del mundo gentil, específicamente del cristiano, siendo que esta separación voluntaria les permitía sobrevivir como pueblo, como entidad identificable (Arendt,

2002:19). Este me parece todo un tema para ser reflexionado, quiero decir para continuarlo, pues sí que es tema de múltiples autores, la extranjería, la diversidad, las diferencias; cómo incluirlas sin “perder la identidad”, la identidad no de una persona, que bien sabemos que es imaginaria, sino de todo un pueblo; están por ejemplo los indígenas, luchando por su identidad, su lengua, sus costumbres... Tema que por ahora no tomaré, tengo un alumno, Guillermo Vadillo, al que asesoro (Aparicio mi analista me dice ¿haces oro?), licenciado en psicología, con maestría y terminando el doctorado, que realiza su tesis en parte abordando este tema en Santa María Yaviche, en Oaxaca, y en sus entrevistas, nos percatamos en la insistencia del significante “identidad” y la necesidad de reconocimiento de su lengua como parte crucial de la misma, sin embargo también se aprecia el tema de la vergüenza frente a dicha lengua, propuesto como algo a superar. Me brinca esa vergüenza, ¿por qué tendría que avergonzarse de que los otros escuchen que habla otra lengua, que no el español? A nivel consciente debería estar orgulloso de hablar otros idiomas además del español; sin embargo siento cierta identificación con mi propia problemática recorrida.<sup>5</sup>

“En un campo (de concentración) una de las razones que pueden impulsar a un deportado a sobrevivir es convertirse en un testigo” (Agamben, 2005:13).

Esta narración, me pregunto, es ¿un testimonio? No pretendo comparar el horror del exterminio, al sufrimiento inaudito que describen, entre otros, Primo Levi y Agamben en su análisis; pienso que se trata de trabajar las experiencias límite en sus efectos singulares y colectivos; mis recuerdos y mis olvidos aluden a un caso singular; quizás se podría investigar las experiencias de muchos otros judíos hijos de migrantes huyendo de los horrores que se avecinaban de la primera y segunda

<sup>5</sup> ¿También la “identidad” de un pueblo es imaginaria? Sí, quizás sí, no por ello menos necesaria, pero incluyendo las dimensiones de lo simbólico y lo real. Esto es tema que estoy investigando posiblemente a corto plazo, tratando de distinguir si es abordable desde la concepción de “imaginario social” castoridiano, desde el ternario de Lacan, excluyendo uno u otro, o bien tomando ambas perspectivas.

guerras mundiales. Este escrito no es más que un pequeño inicio, de un intento de elaboración de traumas guardados en la memoria singular y colectiva. Quizá también siento una suerte de “responsabilidad” frente a mí misma, pero frente a los otros y frente a *mis otros* al haberme demorado tanto en abordar este tema directamente. Agamben habla de la responsabilidad:

El descubrimiento inaudito que Levi realizó en Auschwitz se refiere a una materia que resulta refractaria a cualquier intento de determinar la responsabilidad; ha conseguido aislar algo que es como un nuevo elemento ético. Levi lo denomina la “zona gris”. En ella se rompe “la larga cadena que une al verdugo y a la víctima”; donde el oprimido se hace opresor, y el verdugo aparece, a su vez, como víctima. Una gris e incesante alquimia en la que el bien y el mal y, junto a ellos, todos los metales de la ética tradicional alcanzan su punto de fusión (Agamben, 2005:20).

Levi se refiere al *Sonderkommando*, un eufemismo para nombrar la Escuadra especial, terrorífica invención de las SS agrupa-miento de los deportados mismos que tenían que hacerse cargo de llevar a los prisioneros desnudos (sus propios compañeros) a las cámaras de gas... (mejor continuó con las palabras de Agamben):

[...] y mantener el orden entre ellos; sacar después los cadáveres con sus manchas rosas y verdes por efecto del ácido cianhídrico, y lavarlos con chorros de agua; comprobar que no hubiera objetos preciosos escondidos en los orificios corporales; arrancar los dientes de oro de las mandíbulas; cortar el pelo de las mujeres y lavarlo con cloruro de amoníaco; transportar los cadáveres a los crematorios y asegurarse de su combustión y, por último, limpiar los hornos de los restos de ceniza.

Tengo un vago recuerdo de haber visto alguna de las películas del exterminio siendo muy jovencita, donde aparecen los hombres obligados a formar esta “Escuadra especial” y quizá era cómodo, rápido y fácil decir, “¡yo hubiera preferido que me mataran a realizar tal cosa!”. No estábamos ahí, quién sabe de qué hubiésemos sido capaces; escuchemos a Levi:

Sobre estas escuadras ya circulaban historias vagas y parciales entre los que estábamos prisioneros, y fueron confirmadas más tarde por las otras fuentes antes mencionadas, pero el horror intrínseco de esta situación humana ha impuesto a todos los testigos una especie de reserva, por lo cual aún ahora es difícil hacerse una idea de lo que significaba estar obligado a realizar durante meses tal oficio [...] Uno de ellos declaró: “En este trabajo, o uno enloquece durante el primer día o se acostumbra”. Y otro: “es verdad que hubiera podido matarme o dejarme matar, pero quería sobrevivir, para vengarme y dar testimonio de todo aquello. No creáis que somos monstruos, somos como todos vosotros, aunque mucho más desdichados” [...] De hombres que han conocido esta privación extrema no podemos esperar una declaración en el sentido jurídico del término sino otro tipo de cosa, que está entre el lamento, la blasfemia, la expiación y el intento de justificación, de recuperación de sí mismos [...] *Haber concebido y organizado las Escuadras ha sido el delito más demoníaco del nacionalsocialismo* (Levi, 2:46; en Agamben 2005:24 (cursivas mías).

En un sentido simétricamente opuesto al más allá del bien y del mal de Nietzsche, piensa Agamben que Levi habla de un más acá de ellos, donde no es el superhombre el que más nos interesa sino precisamente el infrahombre:

Esta infame región de irresponsabilidad es nuestro primer círculo, del que ninguna confesión de responsabilidad conseguirá arrancarnos y en el que, minuto a minuto, se desgrana la lección de la “espantosa, indecible e inimaginable banalidad del mal” (Arendt, 2002:259) (Agamben, 2005:20).

Aquí empiezo a quedarme sin palabras... Porque tendría que hablar del “musulmán” (“los que estaban muriendo de desnutrición” (Agamben, 2005:43), algo que se va poniendo cada vez peor, más abajo, más oscuro, más siniestro, aún más indecible, porque como dice Marina Lieberman: “Es tan difícil, casi imposible al parecer, hablar de este tema, tal vez porque es casi imposible hacerlo metáfora, o sea, encontrar significantes para decirlo, porque la contundencia de lo real es apabullante” (Lieberman, 2011:31). La descripción de Primo Levi, bueno un fragmento de una de ellas:

Todos los musulmanes que van al gas tienen la misma historia o, mejor dicho, no tienen historia; han seguido por la pendiente hasta el fondo, naturalmente, como los arroyos que van a dar a la mar. Una vez en el campo, debido a su esencial incapacidad, o por desgracia, o por culpa de cualquier incidente trivial, se han visto arrollados antes de haber podido adaptarse; han sido vencidos antes de empezar, no se ponen a aprender alemán ni a discernir nada en el infernal enredo de leyes y de prohibiciones, sino cuando su cuerpo es ya una ruina, y nada puede salvarlos o de la selección o de la muerte por agotamiento. Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos los “Muselmannër”, los hundidos, el nervio del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, no hombres que marchan y penan en silencio, apagado en ellos el brillo divino, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamar muerte a su muerte, frente a la cual no albergan temor porque están demasiado cansados para comprenderla. Pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, *y si pudiera encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen que me resulta familiar; un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y la espalda encorvada, en cuyos ojos no se puede leer ni rastro de pensamiento* (Levi, 3:96; Agamben, 2005:44) (cursivas mías).

La descripción de estos hombres-no-hombres, también de otros autores, resulta insoportable, y asombra el decir de Agamben sobre las experiencias límite y los estados de excepción, tomado como ejemplo los *Muselmannen* y los miembros del *Sonderkommando* que anteriormente mencionamos; veamos:

Es precisamente esta increíble tendencia de la situación límite a convertirse en hábito lo que todos los testigos, hasta los sumidos en las condiciones más extremas (los miembros del *Sonderkommando* por ejemplo) certifican unánimemente (“Si se hace este trabajo, uno se vuelve loco el primer día o se acostumbra”). Los nazis habían comprendido tan bien este poder secreto propio de toda situación extrema, que no revocaron nunca el estado de excepción que habían declarado en febrero de 1933, al día siguiente de tomar el poder, de forma tal que el Tercer Reich ha podido ser definido, a justo título, como “una noche de San Bartolomé que duró 12 años” (Agamben, 2005:50).

Este es un poderoso llamado de alerta, no sólo sucedió “allá y entonces”, está sucediendo ahora, ahora mismo; se habla con cierta soltura del “neo-nazismo”, se dice que nuestro gobierno está siendo fascista. Hace algunos meses se vio en YouTube un video donde algunas alumnas organizaron una danza en homenaje a Hitler con la suástica de fondo, en una Universidad de Provincia; me impactó enormemente, pensaba hacer un reportaje, protestar, gritar que eso no podía ser así de frívolo y fácil –no sabía cómo poner las palabras más precisas que indicaran la falta de ética, la irresponsabilidad política que eso implicaba, si “todo se puede” (como en el tango “cambalache”) si se trata sólo de “libertad de expresión”–,<sup>6</sup> y no pude hacerlo, no lo hice, ¿por temor?, ¿por acostumbramiento al mal que nos está rodeando; cabezas cortadas, asesinatos diarios, Ayotzinapa sin solución, fosas de cadáveres múltiples, y la larga lista de masacres no resueltas?, ¿por esta tendencia de las situaciones límite a convertirse en hábito, que señala Agamben?, ¿porque somos parte de ello?, ¿porque no podemos metaforizar lo real, no encontramos los significantes para hablarlo, como dice Marina Lieberman?, ¿por todo eso y más? Oigamos sus palabras:

Por eso es tan difícil escribirlo. Porque nos enfrentamos a algo horrible de lo que formamos parte, a algo horrible que forma parte de nuestra intimidad. Algo en lo que lo real irrumpe en carne y hueso y cuesta muchísimo abordarlo a partir de metáforas, que es la única manera humana de abordar lo horrible (y lo bonito y todo lo demás, por cierto). Hacerlo metáfora de nosotros mismos. Eso es lo insoportable. Que eso que se nos aparece enfrente sea metáfora de un “resto inhumano” que hemos producido como humanos (2011:139-140).

<sup>6</sup> Véase la obra de teatro *El cuerpo de U*, dirigida por Bernardo Gamboa y basada en un libro de Neier, con casos reales donde el público debe votar si algo es justo o no (información que le agradezco a Micaela Gramajo, una de las excelentes actrices de la obra). “Defendiendo a mi enemigo”; “uno de los dilemas que plantean es del discurso de un sujeto neonazi; se trata de defender la libre expresión de él, o la otra alternativa es hacer excepciones en algunas situaciones como donde se incita al odio y la violencia”, el día que asistí a la obra el público votó por el sujeto nazi y quedé anonadada y enojada, no lo comento más porque el tiempo no me dio para leerlo, pero me sugiere la “banalidad del mal” justificado por el “derecho” a la “libertad de expresión”, severo problema de la ética actual.

Más que terminar este escrito, lo interrumpo aquí, en tanto abre una serie de ideas que requieren seguir siendo reflexionadas, pero espero sirva como un punto de partida en estas complejas experiencias de vida, singular y colectiva.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auzchwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. España: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo. 1. El Antisemitismo*. España: Alianza Editorial.
- Davoine, F. (2001). *Madre loca*. México: Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- Freud, S. (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- (1915). *Recordar, repetir, elaborar*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Guattari, F. (1976). “Micro-política del deseo”, en *Locura y sociedad segregativa*, edición a cargo de Armando Verdiglione. España: Anagrama.
- Kertész, I. (2002). *Yo, otro. Crónica del cambio*. Barcelona: Acantilado.
- Lacan, J. (1980). *La agresividad en psicoanálisis. Escritos 2*. México: Siglo XXI Editores.
- Lieberman, M. (2011). “Lo que no se escribe”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 35. México: UAM-Xochimilco.
- Radosh, S. (2016). “Momento social traumático. Caso Ayotzinapa”, *Anuario de investigación*. México: UAM-Xochimilco.
- (2014). “La justicia ¿un sueño?”, en Radosh y Flores (coords.), *La reconstrucción de vínculos en el ámbito universitario*. México: UAM-Xochimilco.

# Hacer memoria es hacer experiencia de lo vivido

El concepto de *experiencia* en algunos textos de Walter Benjamin y su articulación con la *narración* y la *memoria*

Raquel Suárez Net\*

## Resumen

En este artículo se explora la noción de *experiencia* en algunos ensayos de Walter Benjamin, con el fin de desprender del análisis sobre su articulación con el lenguaje, un concepto más complejo, resaltando que en su desarrollo filosófico, la experiencia no sólo se inscribe en el lenguaje, sino que tiene una dimensión que se desliza en el lenguaje, pero no se agota en él. La experiencia no sólo es entendida como la *traducción* entre lo vivido y lo comunicable en el acto de *hacer memoria*. Su dimensión intransmisible se acerca a la noción de *vida*, como base de la creación nunca acabada del sentido de la experiencia *singular*.

*Palabras clave:* experiencia singular, lenguaje, traducción, hacer memoria.

## Abstract

This study is based in the analysis of some of Walter Benjamin's essays in order to clear out the concept of *experience* and bring to the front that, in all of his philosophical reflections, the concept of experience not only is registered by the language, but also has another dimension that slides through it, and does not end there. The experience not only is understood as the translation between what is lived and what is communicated in the act of *memory*. It's intransmissible dimension is closer to the notion of *life*, as a creation engine that produces never ending meanings of a singular experiences.

*Key words:* singular experience, language, translation, act of memory.

\* Psicóloga (Universidad de las Américas) con especialización en psicoanálisis (Universidad de Buenos Aires); maestranda en psicología social (Universidad Autónoma Metropolitana).

[La vida] se justifica mejor cuando se atribuye a aquello que ha hecho historia y no ha sido únicamente escenario de ella.

W. BENJAMIN (1916:122)

Toda investigación que se soporte en el análisis de experiencias de vida ha de preguntarse: ¿a qué experiencia se dirige, cómo la entiende?, ¿es posible escribir una experiencia de vida de otros?, ¿por qué sería importante reivindicar<sup>1</sup> las *experiencias* en el proceso de investigación?

Para responder a estas preguntas<sup>2</sup> me dirigí a Walter Benjamin, autor de numerosos ensayos, quien se dedicó bastante tiempo a reflexionar sobre el lenguaje y su articulación con una noción única de experiencia.

<sup>1</sup> Lo que esta palabra significa, es lo que tratamos de elaborar indirectamente en este artículo, es decir, ¿porqué sería importante basar una investigación de Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones de la UAM-Xochimilco en relatos narrados sobre la *experiencia* de algunas personas? Nuestro argumento es que lo que Walter Benjamin empezó a vislumbrar en su exploración de los conceptos de *experiencia*, *verdad*, *historia* y *lenguaje* y que otros han retomado como Byung-Chul Han (2014) sobre la experiencia y el tiempo, revela que en el análisis de estos relatos se puede encontrar algo del *espíritu* de su vida y el contexto en el que ésta se inscribe. Si la intención es arrojar luz sobre alguna problemática social en nuestro país, por qué no girar la mirada a aquellas historias de la gente común que vive a diario con esas problemáticas. La mirada benjaminiana y su método de recolección de lo desechable, implica que en cada relato, en cada pedazo de realidad, en cada objeto, arroja atisbos de lo que fue, habla por sí mismo de quien es, sin mediación del lenguaje, es porque lo que ahí se comunica es un ángulo desconocido para el oído sordo y la mirada extraviada del positivismo.

<sup>2</sup> Nos interesa indagar ¿qué relación existe entre la memoria y la experiencia? Y después, ¿cómo pensar la *historia*, y su relación con lo narrado y lo recordado? Desde una lógica simple, podemos afirmar que para comunicar la experiencia, primero habría que recordar, hacer memoria de lo ocurrido, seleccionar el material y después comunicarlo. Desde este ángulo, “lo que ocurre” pareciera imprimir en la memoria ciertas huellas evocables, ¿cómo trabaja la memoria: registra lo acontecido, traduciéndolo?, ¿cómo almacena?, ¿el acceso a ese material guardado en la memoria, será directo o habrá que dar un rodeo asociativo para acceder a él?, ¿hacer memoria –como evocación de ese material– es lo que da cuerpo a la experiencia?, ¿será ese rodeo ya una relectura y reescritura de lo acontecido?

Para ello se seleccionaron cuatro textos: “Experiencia” (1913), “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” (1916), “La tarea del traductor” (1923) y “Experiencia y pobreza” (1933).

Parto de la siguiente premisa: hacer *memoria es hacer experiencia de lo vivido*. El seguimiento que se hará por algunos de sus ensayos, se centra en despejar la dimensión no comunicable de la experiencia (experiencia de lo vivido); cuyo carácter es del orden del acontecimiento, de lo singular, incomunicable. Sin embargo, la voluntad humana de comunicar se impone en una constante *traducción* de “lo vivido”, al lenguaje de los hombres (ya sea hablado, pensado, recordado), esta traducción no sólo vuelve experiencia comunicable, sino que incluye, en sus límites, infinitas posibilidades de creación.

Me apoyaré en algunas biografías sobre este autor como las de H. Arendt (1968-1971), S. Buck-Morss (1977), A. Benjamin y P. Osborne (1994), O. Rosas (1999), P. Oyarzún (1993), para ubicar el recorrido de sus reflexiones. Pero vayamos por partes.

### ¿Quién es Walter Benjamin?

A Walter Benjamin sólo se le conocía por colaborar en revistas y por la sección literaria en los periódicos durante no más de diez años, previo a que Hitler tomara el poder y su propia emigración. El reconocimiento le llegará póstumamente. Durante su vida no tuvo demasiados amigos, aunque se destacan Theodor Adorno y Bertolt Brecht, su relación con este último le valió algunas enemistades dentro del Instituto de Frankfurt (Arendt, 1968-1971).

Hanna Arendt (1968-1971), quien también es considerada parte de la escuela de Frankfurt, señala al principio de su introducción a *Iluminaciones*, que Benjamin era un apasionado coleccionista de objetos, viejos, pequeños, irrelevantes, etcétera, que después sustituyó por citas. Esta pasión por los desechos del mundo —como lo llama Arendt— influyó importantemente en la forma que adquieren sus reflexiones. Arendt explica que Benjamin traía siempre un cuadernito con tapa negra, donde iba apuntando las frases, los proverbios, pedazos

de conversaciones, citas de libros, periódicos, panfletos, que aparecían en su camino. Y como el surrealismo había causado un fuerte impacto en su forma de pensar, decidió ocupar un método *sui generis* en su escritura: un *collage de citas*, de tipo dadaísta.

Se interesaba en la correlación entre una escena callejera, una especulación de la bolsa, un poema, un pensamiento y la línea oculta que los sostiene justamente y que permite al historiador o al filólogo reconocer que todos ellos han de estar situados en el mismo periodo [...] Muy influido por el surrealismo, su intento no era sino el de “captar el aspecto de la historia en las representaciones más insignificantes de la realidad, como si dijéramos, en sus desperdicios” (Benjamin, *Cartas* II:685; en Arendt, 1968:20).

Asimismo señala que su “método” lo colocaba como un caso raro dentro de los marxistas, pues su principal fascinación con esta teoría, era no tanto el materialismo histórico, sino la concepción de una superestructura, y que en opinión de Arendt, sólo fue un estímulo “heurístico-metodológico” (1968-1971:19).

El tamaño de un objeto estaba para él en relación inversamente proporcional a su significancia. Y esta pasión [...] derivaba directamente de la única visión del mundo que llegó a desempeñar en él una influencia decisiva, de la convicción de Goethe que existía factualmente un *Urphänomen*, un fenómeno arquetípico, una cosa concreta a describir en el mundo de las apariencias, donde “significación” y apariencia, palabra y cosa, idea y experiencia coincidirían [...] En otras palabras, lo que desde el principio fascinaba profundamente a Benjamin nunca fue una idea, fue siempre un fenómeno. “Lo que parece paradójico en todo lo que es llamado justamente hermoso es el hecho de que aparece” (Benjamin, *Escritos* I:349; en Arendt, 1968:20-21) y esa paradoja —o, más sencillamente, la maravilla de la apariencia— estuvo siempre en el centro de todas sus preocupaciones.

En las siguientes páginas se revela un concepto enigmático y difícil en este autor, su noción de *espíritu*, que tiene que ver con las características que describe Hannah Arendt sobre el pensamiento. Sus textos también muestran un fuerte debate entre la concepción religiosa y

racionalista de la *verdad* y su búsqueda por la *otra verdad*, arquetípica, si se quiere, tiñendo su obra de un aura teológica. Al respecto, Arendt (1968) resalta:

Se sentía poderosamente atraído no hacia la religión, sino hacia la teología y al tipo teológico de la interpretación por el cual el texto mismo es sagrado, pero no era ningún teólogo y no estaba interesado particularmente por la Biblia; era un escritor nato, su máxima ambición era producir un trabajo que se compusiera enteramente de citas, fue el primer alemán en traducir a Proust [...] pero no era traductor, hizo reseñas de libros y escribió varios ensayos sobre escritores vivos y muertos, pero no era crítico literario [...] no fue historiador [...] pensaba poéticamente, pero no fue ni poeta ni filósofo (Arendt, 1968:11).

El “texto como sagrado” al que se refiere la autora, tiene que ver con una forma particular de entender el texto y que se revisa más adelante con su estudio de 1923, *Sobre el lenguaje de las cosas y sobre el lenguaje de los hombres*. Pero podemos adelantar que para Benjamin, cualquier texto guarda una “esencia” sagrada que queda oculta o enmudecida por la traducción.

Su método poético consiste en referir el conocimiento al lenguaje, en otras palabras “en concebir la esencia lingüística del conocimiento” (Oyarzun, 1993:11). Este método se expresa en el espíritu del *historiador dialéctico*, es decir, un *espíritu* de exploración, de investigación que lejos de enfocarse en encontrar verdades universales, como apuntaba la vieja teoría del conocimiento, se propone revelar las multiplicidades del sentido que ella guarda y que dan cuenta de los elementos de la época que prefiguran los sentidos admitidos y los omitidos (Rosas, 1999:172). Continuemos ahora con los ensayos de Walter Benjamin que se ubican entre 1913 y 1933.

### “Experiencia” (1913)

Ya en esos primeros años, Benjamin cuestionaba el carácter mortuorio de la generación de posguerra (1914-1918) y que tenía que ver con

lo que Hannah Arendt expone en su biografía. El pensamiento judío-alemán de su época estaba lleno de contradicciones que dividían las opiniones de los viejos y ponía a los jóvenes de su generación en oposición a ellos, afiliándose al sionismo o al comunismo, las cuales parecían ser las únicas posibilidades de mejorar el mundo.

Benjamin identifica una profunda carencia de sentido histórico en las experiencias de su generación. En una primera lectura de este ensayo, se puede vislumbrar un embate entre la juventud y la adultez por la autoridad de la experiencia,<sup>3</sup> pero en una lectura más aguda, lo que se anticipa es la reformulación de los conceptos de *experiencia* y *conocimiento*. Pero en este punto de su obra no tiene más elementos que el del *espíritu*; éste se exalta en la juventud y enmudece en la adultez, por efecto de la tradición.

Lo que la vieja, arrugada e inexpresiva “máscara” de la sociedad va destituyendo, desvirtuando y finalmente silenciando, es justamente lo que añora: el *espíritu joven*. Con el paso del tiempo, este *espíritu* se sofoca tras el sin-sentido de la vida que los adultos marcan como destino trágico de la humanidad. Pero el *espíritu*<sup>4</sup> en Benjamin no tiene edad, no la puede tener.

Each of our experiences has its content. We ourselves invest them with content by means of our own spirit. “You will never find the truth!” he exclaims to the researcher. “That is my experience”. For the researcher, however, error is only an aid to truth (Spinoza). Only to the mindless [Geistlosen] is experience devoid of meaning and spirit.

Cada una de nuestras experiencias tiene *su* contenido. Nosotros mismos las investimos de contenido por medio de nuestro espíritu. “Nunca encontrarás la verdad” le reclama al investigador. “Esta es *mi* experiencia”. Para el investigador, sin embargo, el error es sólo una búsqueda de la verdad. Sólo a los irracionales, la experiencia les depara el *sentido* del espíritu (Benjamin, 1913).

<sup>3</sup> En este punto la *experiencia* entendida como la acumulación de vivencias en el tiempo.

<sup>4</sup> El *espíritu* en este texto es entendido como motor, energía de acción, coraje.

Más adelante, en su texto *Sobre el programa de filosofía venidera*, de 1918, sus reflexiones lo llevan a afirmar que la experiencia es fundamentalmente *lenguaje*, es decir, tiene un carácter de transmisibilidad que se aprehende a través de la *memoria* y su anclaje en la *tradición* (Rosas, 1999:170-176).

Los *valores inexperimentables* que ahí utiliza, le sirven para nombrar aquello que escapa a la banalización y petrificación adulta de la experiencia. Redime así a la experiencia, reformulandola y dándole un carácter enteramente distinto al que tenía en el texto de 1913, donde la pensaba como “una máscara inexpresiva de una sociedad sumergida en la pérdida de sentido histórico y que rayaba en la barbarie” (Rosas, 1999:172).

### “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” (1916)

Este texto se centra en el papel del lenguaje en la construcción del conocimiento. Benjamin distingue la lengua de las cosas de la lengua de los hombres, al explicar que la lengua de las cosas parte de la inmediatez de su materialidad, mientras que la lengua de los hombres es inmaterial, es sonido, es abstracción, conjunto de visión y nominación; introduce el concepto de traducción como necesario para comprender el paso de lo vivido a lo narrado.

Lenguaje significa el principio encaminado a la comunicación de “contenidos espirituales” en los objetos en cuestión: en la técnica, en el arte, en la justicia o en la religión. Toda comunicación de “contenidos espirituales” es lenguaje. La comunicación mediante la palabra constituye sólo un caso particular, el lenguaje humano y del que está en la base de éste o fundado en él (Benjamin, 1916-2012:139).

Considera que todas las cosas poseen lenguaje, sólo que el lenguaje de las cosas o de la naturaleza se comunica por su comunidad material que es inmediata, mientras que el lenguaje del hombre sonoriza la mudez de lo natural (Benjamin, 1916-2012:148). En la naturaleza

hay silencio de sentido. El acto humano de nombrar es el lugar donde adquiere *sentido para el hombre*. Así, la relación entre el hombre y las cosas, implica una traducción de las lenguas.

La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza. La traducción de la lengua de las cosas a la lengua de los hombres, no es sólo traducción de lo mudo a lo sonoro, sino es la traducción de aquello que no tiene nombre al nombre (Benjamin, 1916-2012:153).

Ahora bien, insiste en que el lenguaje se “comunica a sí mismo” es decir, es sólo en el lenguaje en el que se construyen sentidos legibles. La distancia que marca la traducción, entre el “en sí” de las cosas y su nombre, despeja la noción del *lenguaje adánico*.

Benjamin la usa para designar un tipo de lenguaje que comunica su propia esencia espiritual (ser). Por esencia espiritual, debe entenderse, no una esencia absoluta, sin contradicciones y divina, sino lo irreducible de su ser *en* el lenguaje.

El ser espiritual se comunica en y no a través de una lengua: es decir, no es exteriormente idéntico al ser lingüístico. El ser espiritual se identifica con el ser lingüístico sólo en cuanto es comunicable. Lo que en un ser espiritual es comunicable es su ser lingüístico (Benjamin, 1916-2012:141).

“El nombre se acerca tan poco al verbo, como el conocimiento a la creación” (Benjamin, 1916:148) Es decir, el lenguaje en su afán de comunicar el “ser espiritual” produce sustitutos, señuelos, de eso que intenta comunicar.

El concepto de *verdad* (esencia espiritual) que se busca no es una pura representación. Si el lenguaje “se comunica a sí mismo”, es porque no representa nada más que lo que representa *en* sí mismo –al igual que la *historia*. A lo que el lenguaje de los hombres se refiere en realidad, es inaccesible, pues el acceso del hombre a las cosas es *por* el lenguaje. Esto quiere decir que el *sentido de verdad radica en el sentido mismo*.

## “La tarea del traductor” (1923)

Walter Benjamin profundiza, en este ensayo, su exploración sobre la traducción pero ahora en el ámbito de la literatura. Para comprender la relación entre el texto original y su traducción a otra lengua, parte del supuesto de la imposibilidad de la *teoría de la copia*, ya que, como muchos críticos del conocimiento han señalado, en el conocimiento no existe la objetividad, ni siquiera su pretensión, si se pretende “reproducir la realidad” en su totalidad y a la perfección, pues la traducción en sí ya es diferente al original (Benjamin, 1923-2012:124).

Cuando un texto añejo es traducido al presente, puede darle vigencia en la actualidad y fama, posibilitando la supervivencia del texto. Pero en el transcurrir del tiempo, el original necesariamente se modifica, lo cual hace que la traducción se enfrente a la pregunta de cómo hacer comprensible un texto situado en una época específica, para otra época particular. Es decir, que la traducción misma es producto de una época y está en constante cambio y reinterpretación, es dinámica.

[...] la mejor traducción está destinada a diluirse una y otra vez en el desarrollo de su propia lengua y a perecer como consecuencia de esta evolución [...] mientras la palabra del escritor sobreviva en el idioma del traductor (1923-2012:125).

Entonces “la traducción es un proceso transitorio y provisional para interpretar lo singular de la lengua” (1923-2012:127) pero que –así como la tangente roza el círculo en un solo punto para seguir adelante su trayectoria– la traducción no podrá dar cuenta en su totalidad del original, sólo lo roza. Es en ese sentido que la coloca como un espacio de transición entre el original y el lenguaje, así como provisional, en tanto proceso que es afectado por la historia.

Sólo cuando el sentido (nombre o significado) de una forma idiomática (idea, fuera del lenguaje), puede constituirse de manera idéntica a la comunicación, queda todavía algo terminante y definitivo, muy semejante y sin embargo, infinitamente distinto, oculto debajo de ella

(de la comunicación) o mejor dicho, debilitado o fortalecido por ella, pero que va más allá de la comunicación (1923: 133).

Y aunque este texto se enmarca en la crítica de la traducción literaria, no deja de resonar con el de 1916, en el punto donde tanto la relación entre el texto original y el traductor, como las cosas y el hombre, se basan, para Benjamin, en traducciones entre lenguas. El texto “original” tiene su lenguaje propio (su esencia espiritual) como la naturaleza lo tiene en su materialidad muda. Pero, por estar enmarcadas en el lenguaje, tienen limitaciones. Benjamin, en su fascinación por los “deshechos” (negatividad), tiene una “revelación” que es justamente la verdad más allá del lenguaje, donde los objetos tienen un valor intrínseco, no por su valor de uso y/o intercambio.

La historia, que enmarca cada traducción, no la entiende como la cadena de acontecimientos vividos en un periodo, sino como la materialidad que adquiere en el lenguaje a partir de lo vivido. Benjamin se opone fuertemente a la construcción de una historia universal, narrable y empática con los vencedores. En cambio, afirma que la historia está muy lejos de ser lineal, cronológica, coherente, sin interrupciones. Narrar la historia no es más que reinterpretarla una y otra vez desde la *facticidad* de la experiencia, dándole cuerpo a través del lenguaje y redimirla desde la memoria.

Este concepto [de vida] se justifica mejor cuando se atribuye a aquello que ha hecho historia y no ha sido únicamente escenario de ella. Y precisamente la representación de un hecho indicado mediante el tanteo, que es el germen de la creación, constituye una forma de representación muy peculiar. Porque en último término, sólo puede determinarse el ámbito de la vida, partiendo de la historia [contada, narrada] y no de la naturaleza [mudez, como esencialidad de las cosas] y mucho menos de cosas tan variables como el sentimiento y el alma (1923:122).

La *vida* puede entenderse desde su texto de 1916, como lo que en el “ser lingüístico” no sólo es producido sino lo que rebasa en él, el *espíritu*. La comunicabilidad de la vida (1916) o la traductibilidad

de un original (1923) serán siempre “tanteos”, en tanto no pueden revelar la relación íntima entre las lenguas de las cosas y la del hombre.

El lenguaje, según la lectura de Rosas (1999), tiene como tarea comunicar la verdad del acontecimiento, entendida como:

La posibilidad de que el ser humano redima su propia historia, es decir, que la haga legible bajo sus propios criterios hermenéuticos intra-históricos, se cifra en la labor del *historiador dialéctico* que percibe en las interrupciones del tiempo, el potencial de sentido propio del acontecer (Rosas, 1999:181).

La memoria y la interpretación de la historia ha de legitimar la propia *experiencia*, entendida como *acontecimiento contingente* a partir del cual el hombre construye la historia, “hacerse con la herencia pendiente de los vencidos e inaugurar un nuevo estado de las cosas” (Rosas, 1999:183).

La memoria que constituye la razón anamnética aristotélica, para Benjamin, no puede ocultar el carácter de libertad que implica para el hombre. Ante esto, Rosas escribe:

El hombre, en la medida que recuerda, experimenta y actúa, hace incidir el pasado sobre el presente y lo vuelve político. Pero tal posibilidad no se hace efectiva si el género humano no se reconoce como comunidad histórica (Rosas, 1999:184)

### “Experiencia y pobreza” (1933)

En este texto se pregunta “¿para qué valen los bienes de la educación si no nos une a ello la experiencia?”. Lo que aquí interroga es: tanto a la *tradición histórica* como a la *ciencia* en relación con la experiencia. Condensa discusiones que sostuvo en otros textos, por un lado “matematización” de la experiencia, en otras palabras “la experiencia científica” de la que hablaba la teoría del conocimiento kantiana y que tomaba como principal acceso a la verdad, la percepción como “conciencia empírica”, y por el otro la noción de historia.

Cuestiona la noción misma de experiencia cuando una generación regresa muda del campo de guerra, ¿en dónde queda la “transmisibilidad” de ese tipo de acontecimientos?, ¿la historia tradicional y la ciencia puede decir algo al respecto? Habla de la generación de 1914-1918.

Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un pasaje en el que todo menos las nubes habían cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerza de explosiones y corrientes destructoras estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano.

Una vivencia que va más allá de lo posiblemente comunicable y que evoca momentos extremos de sobrevivencia y fragilidad de la vida. Ante esta “pobreza de experiencia” que asigna a esta generación, emerge una “nueva barbarie” que obliga a empezar de cero.

La pobreza de experiencia no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran librarse de las experiencias, añoran un mundo en torno al cual puedan hacer que su pobreza, la externa y la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso (Benjamin, 1933:3).

Si la pobreza de experiencia es la dificultad para narrar lo acontecido, en otras palabras, es la pobreza en la que cae lo comunicable de la experiencia, entonces la *experiencia* es más que su mera comunicación, tiene un doble carácter: su transmisibilidad por medio de la narración y el lenguaje de generación en generación, a lo largo de la historia-tradición, es decir “experiencia comunicable”. Y otro carácter que implica justamente un límite a su comunicabilidad. Lo que añoran las generaciones venideras son las condiciones que posibiliten hacer de esa “pobreza”, de ese silencio, algo significativo que recupere, no la experiencia tradicional, normativa, sino la *experiencia singular*.

Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otras de la herencia de la humanidad, con frecuencia, teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo “actual” [...] tienen que partir de

cero, con muy poco [...] en sus historias, la humanidad se prepara para sobrevivir, si es preciso, a la cultura. Y lo que resulta primordial, lo hace riéndose. Tal vez esta risa suene algo bárbaro. Bien está. Que cada uno ceda a ratos, un poco de humanidad a la masa, que un día se la devolverá con intereses, incluso interés compuesto (1933:5).

Esta última parte del ensayo me parece enigmática. ¿A qué se refiere con esa *risa*?, ¿son acaso espacios en los que la humanidad crea sus historias de forma lúdica? El ceder en humanidad, ¿supone ceder en la razón y dejarse llevar un poco por el “bárbaro-creador”? El “interés compuesto” ¿alude a un interés recíproco? O ¿compuesto de qué?

## Conclusiones

Lo que se puede concluir, a manera de “tanteo”, es que la *vida* (1923) y la *experiencia* (1933) son conceptos vecinos en Benjamin, quizá hasta equivalentes, pues ambos producen narraciones particulares que traducen lo acontecido en el recuerdo y luego en la narración del recuerdo, y que a su vez está inscrito en las formas históricas de narración: tradicionales, culturales, heredadas del pasado. Estas traducciones son *singulares*, en tanto ninguna es igual a la otra y ponen de relieve relaciones íntimas entre lo vivido (la lengua de las cosas, el acontecimiento) y lo narrado (la lengua del hombre), entre lo entendido y los modos de entender. Para Benjamin el conocimiento es justamente la distancia entre este misterio y la revelación de su verdad imposible, en donde la traducción es un “procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua” (1923:127). La *memoria* como anclaje de estos procesos, en su puesta en marcha mediante la traducción al lenguaje de los hombres, construye una *experiencia comunicable* que contiene la *experiencia de lo vivido*, como *espíritu*. La narración, como escritura del pensamiento, puede entenderse como un *collage* de narraciones cuyo orden refleja algo del *espíritu* de lo vivido o de esa dimensión de la experiencia que no se agota en la palabra, pero a la vez se asoma a través de la *experiencia narrable*.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah (1968). “Walter Benjamin: 1892-1940”, en *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburgo* (trad. Luis Izquierdo y José Cano Tembleque). Barcelona: Anagrama, 1971, pp. 7-71.
- Benjamin, Andrew y Peter Osborne (1994). *Walter Benjamin's Philosophy*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Benjamin, Walter (1913). “Experience”, *The New Inquiry*, 2009 [<http://thenewinquiry.com/features/walter-benjamin-experience-1913/>].
- (1916). “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Ensayos escogidos* (trad. H.A. Murena). México: Ediciones Coyoacán, 2012, pp. 139-161.
- (1923). “La tarea del traductor”, en *Ensayos escogidos* (trad. H.A. Murena). México: Ediciones Coyoacán, 2012, pp. 119-137.
- (1933). “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos* (prólogo: Jesús Aguirre). Buenos Aires: Taurus, 1989, pp. 165-172.
- (2009). *Dialéctica en suspenso* (introducción y traducción: Pablo Oyarzún Robles). Santiago: LOM Ed.
- Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa* (trad. Nora Rabotnikof Maskvker). México: Siglo XXI Editores.
- Han, Byung-Chul (2014). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
- Oyarzún, P. (1993). “Introducción”, en W. Benjamin, *Dialéctica en suspenso* (introducción y traducción: Pablo Oyarzún Robles), Santiago: LOM, 2009.
- Rosas, Omar (1999). “Walter Benjamin: historia de la experiencia y experiencia de la historia”, *Argumentos*, núm. 35/36, Bogotá, pp. 169-185.

# Van Gogh

## Nombre-palabra y experiencia

*Eduardo De la Fuente Rocha\**

### *Resumen*

Este trabajo es una reflexión acerca del desciframiento de los significantes que portaba Vincent van Gogh en su nombre propio, al recibirlo como sustitución de su hermano primogénito muerto, lo que lo llevaba a hacer del arte una suplencia del Nombre-del-Padre que finalmente pudo haber fracasado y desembocado en un pasaje al acto, como suicidio. Tal enfoque se contrasta posteriormente, con los antecedentes históricos, los diferentes personajes que portaron este nombre en su familia y que le antecedieron y la manera compleja como se fue construyendo la subjetividad del pintor durante su infancia y a lo largo de su vida, la cual fue resignificada por la emoción y la pasión con que el autor experimentaba su obra.

Palabras clave: Nombre del Padre, significantes, subjetividad, pasaje al acto.

### *Abstract*

This work is a reflection on the deciphering of signifiers that Vincent van Gogh carried on his own name, to receive as replacing his elder brother who died, which led him to make art as a substitute of the Name-of-the-Father who finally may have failed and led to a passage to act as suicide. This approach is then contrasted with the historical background, different characters who carried this name in his family and that preceded him and the complex way his subjectivity was building during his childhood and throughout his life, which was resignified by the emotion and passion that the author felt his work.

*Key words:* Name-of-the-Father, signifiers, subjectivity, enactment.

\* Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco [fuentee@correo.xoc.uam.mx].

Amar es la fuerza soberana que, como un  
hechizo mágico, abre de par en par las puertas.

VINCENT VAN GOGH  
Rabinad (2012:45)

## Introducción

En el imaginario social se ha construido un entramado que sostiene el nombre de Vincent van Gogh como el del artista altamente creativo, así como el del loco que atentó primero contra su oreja y posteriormente contra su vida. Nuevas investigaciones dan una luz que busca resignificar la subjetividad de este artista reencuadrando su experiencia fuera de los prejuicios que parecían inamovibles, para dar una nueva mirada que ofrezca más respeto hacia el creador, e impulse a sus seguidores a retomar para el futuro, el fruto de su experiencia.

Algunos estudios como el de Jairo Gallo han propuesto que el desciframiento de los significantes que portaba en su nombre, muestran al arte de Van Gogh como una suplencia del Nombre del Padre que finalmente fracasa y desemboca en el pasaje al acto en un suicidio. Por otra parte, si se revisan los antecedentes históricos y la manera compleja como se fue construyendo la subjetividad en los antecesores del pintor, podrá percibirse que la experiencia que desarrolla el artista en su vida está teñida por tales antecedentes, a la vez, que fue resignificada por la emoción y la pasión con que el autor experimentaba su obra.

Con base en lo anterior se propone como eje de trabajo el siguiente cuestionamiento: ¿es el nombre de Vincent lo que funda la subjetividad de Van Gogh o la experiencia vivida?

Esto nos lleva a otros cuestionamientos:

- ¿Hasta dónde quedó significado Vincent van Gogh por portar el nombre de su hermano mayor y primogénito fallecido al momento de su nacimiento?
- ¿Cuáles son las diferentes significaciones que portaba para Van Gogh el nombre de Vincent?
- ¿Cuáles son las experiencias significativas de los padres del artista que invistieron a Van Gogh desde antes de su nacimiento?
- ¿Cuáles son las experiencias significativas que vivió el artista durante su infancia y que influyeron en la construcción de su subjetividad?

La finalidad de este trabajo es tratar de contrastar la importancia de las significaciones asignadas mediante el nombre con la experiencia que el artista vivió para determinar la trascendencia de cada una de ellas en la conformación de su subjetividad. La experiencia “como el saber de lo singular” es analizada en este trabajo como resultado de un proceso histórico constructivo y complejo que se expresó no solamente como el conjunto de acciones y cogniciones conscientes e inconscientes, sino también como una expresión plena emocional que atravesó al artista en su cuerpo, en el imaginario de sí mismo, y en su manera de simbolizar a la naturaleza de la propia vida, gestando un espíritu creativo que abrió a otros artistas nuevos caminos del arte como son el posimpresionismo y el expresionismo.

### **Nombre palabra. Nombre como herencia**

De acuerdo con el texto de Jairo Gallo (2011) denominado “Arte y suplencia”, se plantea la hipótesis de que Vincent van Gogh fue significado de manera definitiva por una palabra, su nombre propio, el cual no lo identificaba sino que lo nombraba como el sustituto del hermano muerto. Exactamente, un año antes del nacimiento del pintor, en 1852, también un 30 de marzo, había nacido el hijo primogénito de Theodoro van Gogh, pastor calvinista, y de su mujer Anna Cornelia Carventus quien descendía de una familia de encuadernadores y artistas. Este bebé nació, según anotó el secretario del Ayuntamiento: “sin vida”.

Ante este acontecimiento J. Gallo señala que queda sembrada la raíz de los trastornos psicopatológicos del pintor, al convertirlo desde un inicio en el sustituto del hermano muerto dejando vacío el nudo borromeo que constituye la identidad de sujeto. Vincent creció cerca del lugar donde se encontraba la tumba de su hermano viendo constantemente su nombre sobre una lápida; nombre que trastornaba la identidad que le debería haber constituido. Simultáneamente el nombre del muerto, idealizado en los fantasmas de los padres, pesaba sobre él, exigiéndole al sustituto una perfección que como infante le era imposible satisfacer. Simultánea y paradójicamente, para Vincent lograr éxitos significaba ir más allá de su hermano, lo cual le generaba una culpa inconsciente.

### **Arte y suplencia: nombres del padre en Vincent van Gogh**

J. Gallo afirma que al haber perdido la identidad, Van Gogh la buscará en el arte, tratando de suplir una esencia que de manera espontánea otorga la naturaleza pero que al artista le había sido denegada. Por ello buscará en la naturaleza el sentido de las cosas, hecho que puede entenderse como la búsqueda de su propia esencia que ha quedado proscrita y escindida. Con cada boceto, cada dibujo, cada pintura, Vincent estará caminando, en la indagación de su propio nombre.

Con el arte el pintor trata de alcanzar lo real de sí mismo que no puede ser contestado ni conocido, pues sólo obtiene partes de lo real que no le permiten integrarse a sí mismo en una imagen. Quiere alcanzar un saber que es imposible. Su búsqueda se convierte en arte y su firma, rasgo unario de lo que no logra encontrar, solamente se escribe como pregunta sin respuesta en cada obra "Vincent". La obra de arte jamás será la naturaleza misma externa, ni la naturaleza identitaria total del autor, y tampoco alcanzará el ideal de la completud. Sólo es posible alcanzar y recorrer los bordes de lo real.

La pintura es el lugar de la metáfora, el cuerpo desplazado donde el artista trata de que se inscriban las marca del Otro, el lugar de la resignificación, el lugar donde depositar una palabra: el propio nombre. Cada artista da nombre a sus obras y cada una de ellas es una parte de

él mismo. Por ello, en lugar de decir una pintura de Dalí, se dice “Un Dalí”. Por esta misma razón, los títulos de las obras son también los nombres del artista.

Las palabras-nombres que se asigna a sí mismo Van Gogh, quedan inscritas con los nombres de sus dibujos y pinturas. Constituyen obturaciones en la falta del Nombre del Padre. Si se miran algunos de los nombres de sus dibujos y pinturas se podrían clasificar. Por ejemplo:

- Palabras del autor en las que se da un nombre por el Padre: Hombre rezando; Hombre arrodillado; El buen samaritano. Estos nombres-palabras, nombran al Vincent espiritual, al hijo del pastor protestante que pregona el bien.
- Palabras del autor en las que se da un nombre por medio de la emoción que vibra en sí mismo: Pena; Melancolía; La Piedad. Estos nombres palabras hablan del Vincent de las emociones violentas que lo conmovían.
- Palabras del autor en las que se da un nombre por medio del lugar de sus fantasmas: Hombre huérfano, Viejo; Bebé, Niño; Silueta; Niña de rodillas delante de una cuna. Estos nombres-palabras expresan las significaciones con las que estaba investido y que mostraba el recorrido que vislumbraba entre su nacimiento y su muerte.
- Palabras del autor en las que se da un nombre por medio de su corporeidad y de sus objetos: Esqueleto; Ídolo, Desgastado; Autorretrato con oreja vendada; Cráneo; Un par de zapatos; Silla de Van Gogh. Estos son los nombres materiales que corporizaban al pintor.
- Palabras del autor en las que se da un nombre por medio del trabajo: Paleador de carbón; Sembrador; Tejedor; Segador; Campesino; Granjero; Carpintero; Excavador; Pescador. Estos son los nombres de Van Gogh con los que buscaba el significado e identidad de sí mismo a través del trabajo. Todos ellos quedaron contenidos en el nombre de “Pintor”.
- Palabras del autor en las que se da un nombre, a partir del espacio donde se inserta y los objetos que lo pueblan: Cuna; Pantano; Puente; Granero; Paisaje; Girasoles; Jardín; Camposanto; Naturaleza muerta; Granja; Lámpara; Plaza; Murallas; Río; Llanura; Cipreses;

Ventana; Almendro en flor; La Iglesia de Aurves; La terraza del café; Ramas florecientes de acacia; La habitación de Arles; Sillón de Paul Gaugin. Son los nombres que el pintor percibía de sí mismo en su encuentro con el mundo y con la naturaleza.

- Palabras del autor en las que se da un nombre a partir de su deseo: Mujer; Interior con mujer; Retrato de su madre; Raíces y troncos; La noche estrellada; La siesta. Son los nombres de Van Gogh con los que buscaba al otro para compartir su vida.

### Otros Vincent y múltiples significaciones de este nombre

Si bien es importante para Vincent van Gogh haber portado el nombre del hermano muerto, cabe señalar que entre sus antecesores hubo otros cuatro personajes que se llamaron también Vincent. Un hermano del padre del pintor, se llamaba Vincent y le decían Cent (1820-1888); se dedicaba al comercio de obras de arte y como dato curioso tenía, de acuerdo con los retratos que existen de él, una cierta semejanza con el artista. De 1869 a 1873 Vincent, a los 16 años, trabajó en la galería de su tío Cent.

El abuelo paterno (1789-1874) llevaba el mismo nombre de Vincent. El padre del artista y su abuelo fueron ministros de la iglesia y su educación y trabajo se sustentaba en los valores y virtudes religiosas. De ellos Vincent abrevó y desarrolló un fuerte interés por ayudar a los desposeídos. El tío abuelo del padre del pintor también se llamó Vincent (1720-1802) y fue un escultor y a la vez el tío abuelo de éste último también se llamó Vincent van Gogh (1634- ?). Por supuesto Vincent Willem van Gogh –tal fue el nombre completo del pintor– no los conoció (Gallo, 2011).

### Experiencia e historicidad

La experiencia que puede estar implícita en la formación de una subjetividad parte no sólo de la historia inmediata del sujeto, sino de sus antecesores. Theodorus van Gogh, a quien familiarmente apodaban

Dorus, fue el padre de Vincent. Fue hijo de una familia numerosa. Nacido en 1822 creció enfermizo. Su padre fue un pastor destacado que trabajó en Breda. Dorus estudió en Utrecht y habiendo sido poco brillante consiguió trabajo en la comunidad de Zundert, pues esta población estaba requiriendo de un sucesor de su pastor anciano. El primer discurso que dio Dorus a la población fue un mensaje gris. Theodorus tuvo que enfrentar en Zundert la pobreza de sus habitantes, sus carestías económicas, su hambre y las pésimas cosechas, lo cual resultaba más pesado debido a que tenía que responsabilizarse de la enfermedad de su padre también llamado Vincent.

Dorus tuvo que enfrentar ante la comunidad, durante el primer año del matrimonio y antes de que naciera el primer hijo, la acusación de haber mal utilizado los recursos de su iglesia. Ello lo llevó a una lucha de varios meses para poder recuperar su imagen. Es decir que por parte de su padre Vincent recibe poco impulso y nace después de dos acontecimientos lamentables para el padre, la acusación de malversación del dinero y la muerte del primer hijo.

También Dorus a pesar de sostener que respetaba la libertad de sus hijos, los señalaba como causa de sus preocupaciones y tristezas y los acusaba de ser un desastre. Para el padre de Vincent, resultaban insoportables las desavenencias entre la familia.

Como la mayoría de los padres de su generación, Dorus se consideraba similar a Dios en su casa, donde ejercía los poderes de éste. Desde su punto de vista no podía haber disensiones ni entre los parroquianos ni en el seno de su propia familia, de manera que reforzaba la unidad familiar al igual que la de la congregación con una implacable vehemencia. Cuando se le cuestionaba su autoridad, la autoridad de Dios, experimentaba “violentas pasiones e ira” (Naifeh y White, 2012:80).

La madre de Vincent van Gogh se llamaba Anna Carbentus, una mujer en la que la pérdida se había asentado en su corazón en forma de miedo. Es natural que ella estuviera invadida por este tipo de emociones pues desde sus antecesores se habían presentado situaciones peligrosas o lamentables. Gerrit Carbentus (1697-1753), bisabuelo del abuelo por línea materna de Van Gogh había vivido siempre bajo las amenazas

de las inundaciones a los diques construidos por los holandeses por los siglos XVI y XVII; época en la que fue inventado el molino y que le había permitido a los habitantes de la zona drenar grandes áreas. Se narra como anécdota que en 1530 hubo una inundación que hizo desaparecer veinte pueblos. En una de esas inundaciones creció Gerrit Carventus (Naifeh y White, 2012).

El nieto que portaba el mismo nombre de Gerrit Carventus (1761-1797) había sido víctima de los levantamientos populares en Holanda, cuya población buscaba reivindicaciones sociales. Vivió la supuesta llegada del ejército francés para ayudar a los holandeses, hecho que se convirtió en conquista y despojo (1795); este último Gerrit murió asesinado en 1797 por unos asaltantes, dejando entre sus descendientes a Willem Carventus (1792-1845), abuelo materno de Van Gogh y quien contaba con apenas cinco años de edad. Vincent van Gogh portaba entre sus nombres el de Willem; es decir que el pintor había recibido sus nombres por parte de sus dos abuelos: Vincent por el abuelo paterno y Willem por la línea materna.

Los abuelos maternos de Van Gogh tuvieron varios hijos, de los cuales la segunda –Clara– fue epiléptica y Johannus (1827-1875) se suicidó. El abuelo paterno de Van Gogh murió a los 53 años de una enfermedad mental. Todos estos hechos favorecieron que Anna –la madre de Vincent– tuviera una significación amenazante y negativa de la vida en la que todo se veía con preocupación y decepción, dónde habría que aguantarlo todo y no tener grandes ilusiones. Sentía que:

La naturaleza humana era especialmente traicionera y la locura siempre estaba al acecho [...] Vincent, probablemente el artista más depresivo, frenético y productivo de la historia, tal vez aprendiera demasiado bien (Naifeh y White, 2012:39).

La madre –Cornelia– había concebido a su primer hijo después de cumplir los treinta años, lo cual para ese tiempo representaba a una mujer que procreaba tardíamente. Aunado a lo anterior, la muerte del primer hijo la había dejado abatida. Su depresión habría de afectar el trato con el segundo hijo, del que por un lado esperaba que cumpliera con una conducta ideal y, por otro, por el mismo

nombre, le estaría recordando la desgracia que había vivido. Anna Cornelia no pudo entender a su hijo Vincent; las ideas convencionales de la madre chocaban con las ocurrencias extrañas de Vincent. Sentía escasa simpatía por él. La incompreensión hacia su hijo se transformó en vergüenza y ésta en indignación.

### Experiencia y construcción de la subjetividad

Vincent heredó de su padre el retraimiento emocional en público al igual que la falta de flexibilidad, la reacción persecutoria ante las faltas, la introversión. Para la madre, Vincent era el responsable de hacer sufrir conscientemente a sus padres. El pintor nunca entendió por qué su madre lo rechazaba. La llegó a nombrar como “Mujer sin corazón afirmando que su amor por él se había agriado” (Naifeh y White, 2012:34). Sin embargo siempre buscó la aprobación de la madre, quien no lo aceptó ni como persona, ni como artista. El infante asimiló de su madre el interés por el dibujo y los pinceles, pero no encontraba la aceptación de su persona.

*La historia de una madre* [...] cuando (Vincent) se juntaba con otros niños les contaba una y otra vez, la terrible historia de una madre que prefiere dejar morir a su hijo antes que exponerle a una vida infeliz [...] el cuento de Andersen sobre un amor fraternal fracasado le impresionaba profundamente y de ahí que llevado por la nostalgia y el dolor, lo contara obsesivamente [...] la madre de Vincent nunca lo entendió (Naifeh y White, 2012:33).

Él mismo rechazaba sus trabajos considerándolos inadecuados e insuficientes. Lo hizo de niño y también de adulto. Cuando estando ya casi al final de su vida, le informan que se vendió un cuadro de él denominado “El viñedo rojo” (1888), no le agradó y lo deprimió. Anna Cornelia tiró con desprecio todos los trabajos que su hijo le regaló. Aún después de muerto y ya habiendo cobrado fama el trabajo del artista, Anna nunca dejó de afirmar que las pinturas y dibujos de su hijo eran ridículos (Naifeh y White, 2012:33).

Vincent creció cada día más aislado y apartado de sus padres que no lo comprendían, y que lo consideraban causa de sus enojos y vergüenzas. El rechazo lo convirtió día con día en un niño cada vez más violento y escandaloso. En contraste, su hermano Theo cada vez era más aceptado. Siendo adolescente salía de la casa parroquial por la parte trasera para ir a incursionar por el campo extasiándose con la observación de la naturaleza. Se encerraba en su habitación donde pasaba horas ocupado en clasificar animales y plantas que encontraba en sus paseos. Vincent intentó aliarse con Theo en contra de sus padres pero no lo logró.

Los padres se sentían cada día más frustrados y fracasados. A los siete años lo llevaron a la escuela pública donde chocó con los lineamientos autoritarios y disciplinarios de su maestro, por lo que fue castigado. Después intentaron darle instrucción con maestros particulares y con una institutriz. Al fracasar en sus intentos deciden en 1864 enviarle a un internado en Zundert. El rechazo entonces se convirtió en abandono: “Tras once años de exhortaciones a la unidad familiar, le habían expulsado de la isla que era la parroquia” (Naifeh y White, 2012:72).

Dos años permaneció en ese internado para ser matriculado en otro que fue el Instituto Hannik, donde permaneció hasta los 15 años; en este último periodo él ejerció la pintura autodidacta. Posteriormente –en 1869– comienza a trabajar en los negocios de su tío Cent, en la galería de arte Hague (Naifeh y White, 2012). Trabajó en este lugar con esmero apreciando la pintura de otros artistas como Constable y Turner.

En esta época sufrió una primera crisis debido a que la hija de su patrona llamada Úrsula Layer lo rechazó. Es interesante que se trataba de una mujer que tenía una relación con otro hombre, por lo que era de esperarse el rechazo. El decaimiento físico y mental de Van Gogh lo hizo trasladarse a la oficina de París durante tres meses. Posteriormente abandonó la empresa declarando que su interés se orientaba hacia la religión.

Desde julio 1876 hasta diciembre del mismo año se incorporó a una escuela metodista impartiendo clases de ética. En 1877 regresó a casa de sus padres y apoyado por una recomendación de su tío

Cent comienza a trabajar en una librería. Desinteresado de su trabajo intenta matricularse en la Facultad de Teología de Ámsterdam donde es rechazado en varias ocasiones.

Posteriormente Dorus le consigue que sea puesto a prueba como predicador en una región Belga de Borinage. Durante este periodo tuvo un fuerte acercamiento hacia los mineros, llevando una vida en la que prácticamente se despojó de todos sus bienes. Las autoridades eclesiásticas lo rechazaron, teniendo que regresar en 1881 a la casa de sus padres en Etten. En esta ocasión se llevó como vivencia la cercanía y la identificación con el campesinado y la compasión por los trabajadores.

En 1881 intenta establecer una relación con su prima Kee Vos (1846-1918), quien había enviudado y tenía un hijo. Van Gogh se dedica a ella y a su hijo con plena entrega y cuando le pide que sea su esposa ella lo rechaza. Sin embargo, Van Gogh insiste muchas veces llegando a causar mortificación y rechazo en el padre de Kee. La actitud de Vincent llega al extremo de presentarse ante los padres de su amada y poniendo su mano sobre el fuego de una lámpara pide que le dejen verla tanto tiempo como pudiese mantener su mano en la llama. La reacción del padre de Kee fue apagar la vela y presentarle una negativa rotunda, ante lo cual Vincent se sintió derrumbado (Hulsker, 1990).

En esta escena puede observarse que la conducta de Vincent tiende a la compulsión a la repetición al buscar a mujeres que tienen un fuerte lazo con otro hombre, ya sea vivo o muerto. Esta compulsión podría estar haciendo referencia al deseo de tener el cariño de la madre y a su rechazo permanente. Un elemento más que aparece en esta escena a considerar es el hecho de que Vincent actúa como padre de un hijo ajeno, hecho que se repetirá posteriormente. En este periodo su modelo fue Sien, una prostituta embarazada que ya tenía hijos. Durante un tiempo Van Gogh intentó tener una vida familiar con Sien. Por las limitaciones económicas Sien vuelve a la calle a trabajar como prostituta. Vincent por consejo de Theo disuelve esa relación y regresa a la casa paterna, ahora en Nuenen entre 1883 y 1885, año en que muere su padre (Thomson, 2007).

En 1886 va a París y se reúne con su hermano Theo, quien ahora es el director de Goupil. Van Gogh estudia con Cormon, donde se relaciona con otros pintores, entre ellos Pizarro, Monet y Gauguin. Hacia este

último nace una admiración por parte de Vincent. En 1888 Van Gogh va a vivir a Arles, al sur de Francia. Ahí alquila la *Casa Amarilla*. Se siente muy solo y únicamente mantiene relación con Rouline —el cartero— y sus amistades. En ese periodo y con el fin de formar una sociedad de artistas, Vincent invita a Gauguin a que vaya a trabajar a Arles. Theo apoya a su hermano financiando el viaje de Paul Gauguin.

Gauguin llegó a Arles el 22 de octubre de 1888 y desde esa fecha hasta el 23 de diciembre del mismo año desarrollaron un trabajo intenso, compartiendo lienzos e ideas; sin embargo sus divergencias generaban choques cada vez más violentos. En el libro “La oreja de Van Gogh, Paul Gauguin y el pacto de silencio” los autores Hans Kaufmann y Rita Wildegans, académicos alemanes, quienes realizaron una investigación por 10 años, afirmaron que ambos artistas discutieron violentamente. Después de su análisis estos autores finalizaron “concluyendo que la pelea terminó cuando Gauguin —un maestro esgrimista— cortó la oreja de su amigo” (Kaufman, 2009). Para realizar tal afirmación, se basaron en los testimonios de los presentes y la correspondencia de ambos artistas.

Después de ese trágico 23 diciembre de 1888 Gauguin se va, con lo que se desintegra la posibilidad de una amistad y la de un proyecto de una comunidad de pintores. Van Gogh intensifica su consumo de absenta, bebida embriagante. Ya desde 1881 la madre de Van Gogh le había anunciado que podía terminar como su tío abuelo —alcohólico. Desde su llegada a París en 1886 incrementa el uso y el abuso de la absenta, lo continúa hasta su ingreso a Casa de Enfermos Mentales en Saint Remy en mayo de 1889.

Desde 1888 —a la edad de 35 años— Van Gogh presentaba estados de tensión y de irascibilidad. Comía muy poco, fumaba y bebía demasiado, tenía jornadas de trabajo agotadoras a pleno sol. De la misma manera habían sido cargadas de fuerte excitación las discusiones que había tenido en sus momentos con Gauguin. La primera intervención hospitalaria que cursó Vincent fue de 14 días en el Hospital de Arles, para recuperarse de la pérdida de su oreja. Un mes después se produce una recaída emocional y cursa una nueva recuperación en el hospital; sin embargo los vecinos se confabularon

y lograron un nuevo internamiento forzado por cuatro semanas. Van Gogh tuvo que controlar sus emociones ante este abuso del vecindario.

Debido a todos los hechos anteriores y a los cuadros de angustia que presentaba, el pintor decidió internarse voluntariamente en el convento de San Pablo. Esta institución era un hospicio para enfermos mentales. Es hasta esta fecha donde se inicia la disminución del consumo de absenta o ajeno. El primer diagnóstico por el que fue internado en la clínica señalada, fue epilepsia y se argumentó también depresión; sin embargo, a pesar de que él mismo señalaba que su carácter era solitario y melancólico, siempre mantuvo un fuerte entusiasmo y amor por su trabajo.

El doctor en Filosofía Wilfred Niels Arnold señala: es más factible entender su enfermedad como un producto de la dependencia a la *absenta* (*Artemisia absinthium*) que por un lado explica las alucinaciones y por otra la hiperexcitabilidad. Esta bebida en esa época era mezclada con metanol. Incluso el autor señala que la pica que produce la *tuyona* contenida en el ajeno aporta una explicación a las tentativas de Van Gogh de comerse sus pinturas (Arnold, 1988).

Con base en lo anterior, los diagnósticos originales que declaraban al pintor como portador de un trastorno psicótico heredado podrían ser explicados bajo este nuevo enfoque. Es necesario señalar que las dependencias al alcohol y al cigarro son fijaciones orales y que desde un punto de vista psicoanalítico hablan del deseo de permanecer unido a la madre. Por tanto, los brotes psicóticos que presentó son el resultado, por una parte, de su estado emocional alterado, gestado desde su infancia por el rechazo familiar, unido al consumo de la absenta, que simbolizaba el regreso a la madre.

Bajo el cuidado del doctor Gachet—con el que había establecido una buena relación según lo narra en su carta del 4 de junio de 1890—llega a sentirse bien de salud y a señalar que el lugar en el que se encuentra es bello, como lo describe en la misma carta. En la carta a Theo del 25 de julio de 1890, señala que su pintura habla de tristeza y soledad y de que en ese momento no tiene muchas ganas de escribir. Sin embargo, el 27 de julio de 1890, que fue el día de su muerte, salió al campo a pintar.

## Experiencia en la muerte

La historia, antes supuesta, sobre la muerte de Vincent lo señala como un suicida con problemas mentales que cometió tal acto en respuesta a un marco de incomprensión y a una depresión profunda. En *Van Gogh. La vida* se recopilan variantes acerca de los testimonios de la muerte de Vincent, entre ellos el de René Secretán –un francés octogenario quien había conocido al pintor en el verano de 1890. En este texto se profundiza el testimonio de René Secretán, cuyas revelaciones hechas en 1956, en una entrevista a Doiteau, narran la convivencia de éste y su hermano mayor Gastón, con el famoso pintor.

Los hermanos Secretán eran los hijos de un rico farmacéutico. Estudiaban en un exclusivo colegio en París. En el verano, visitaban Auvers como una forma de disiparse de las obligaciones del colegio, haciendo fiestas y travesuras propias de adolescentes. En esa época René tenía 16 años; recuerda a su hermano Gastón acercándose a Van Gogh como amigos, describiendo que compartían el gusto por el arte, teniendo conversaciones donde al final Gastón le comentaba a René sobre lo interesante que le parecía el pintor y el reconocimiento que éste le expresaba sobre su criterio acerca del arte a pesar de su corta edad. René afirma que en ocasiones confabulaba con amigos para sacar a Vincent de quicio, gastándole bromas como echar sal en su café, ponerle chile a la punta seca del pincel que solía meterse a la boca al reflexionar. Otra de estas acciones, fue meter una culebra en la caja de pinturas.

René tenía una pistola calibre 38 media rota que según él había pertenecido a Gustav Ravoux, el dueño del hostel donde se hospedaba Van Gogh. El pintor soportaba las bromas de René para conservar la amistad con Gastón, cuyas convivencias alcanzaron la intimidad de una taberna. René le ofrecía la facilidad de un acercamiento con las mujeres con las que convivía su pandilla. Existen algunas incongruencias sobre la muerte del pintor: en el momento no se encontró el arma homicida, ni las cosas del pintor, ni se practicó una autopsia a éste. Hay inconsistencias sobre el acto en sí. Los dos médicos que le atendieron y examinaron concluyeron que la bala había penetrado en el cuerpo

de un modo extraño y oblicuo y que se había disparado desde cierta distancia, no desde cerca (Naifeh y White, 2012:43)

Explica la herida de Vincent: que se dispara al estómago y no a la cabeza, que la bala entra desde un ángulo extraño y oblicuo, no como cabría de esperar en caso de suicidio, y que se hubiera disparado, según los médicos, “desde lejos”, no como si él mismo hubiera apretado el gatillo (Naifeh y White, 2012:839-840).

La cuestión sobre el suicidio deja dudas, tales como: ¿por qué tras dispararse y no lograr su cometido, no volvió a disparar? Si deseaba morir, ¿para qué pedir ayuda?; y si era claro su suicidio, ¿por qué pedir que no se culpara a nadie más? Con base en lo relatado por René en la entrevista a Doiteau y en la trayectoria de la bala y la distancia a la que se hizo el disparo, puede inferirse que la muerte de Vincent pudo haber sido un homicidio imprudencial realizado accidentalmente por los adolescentes. Lo anterior debido a un descuido o exceso de alcohol, aunado al carácter impulsivo de René, y a la coincidencia sobre la posesión de éste, del revolver del señor Ravoux.

Media hora después de la media noche, el 29 de julio, Vincent, acurrucado en los brazos de su hermano y luchando por respirar, dijo sus últimas palabras a Theo: “Quiero morir así”. Aún vivió media hora más con una mano fuera de la cama tocando el suelo, la boca abierta luchando por respirar. Poco después de la una de la madrugada, murió con los ojos muy abiertos. Su fanático corazón se paró (Naifeh y White, 2012:821).

### **Las significaciones de la experiencia en Vincent van Gogh**

Recorriendo las experiencias vividas por el artista, es posible reconocer, las marcas que fueron inscritas en él. Cada una de estas huellas constituyeron la manera como la vida lo significó. Una de estas significaciones fue la imagen religiosa del Cristo que se sacrifica por los otros, tomada del modelo religioso heredado de su propio padre. Para Dorus, Cristo

se sacrificó por los hombres, al mismo tiempo que también era el sembrador que permitía que los hombres fueran parte de su cosecha. Para él, todo hombre, que como espiga de trigo permite ser segado, encarna la figura del sacrificio.

En Van Gogh observamos en múltiples escenas de su vida, al hombre que se sacrifica por los otros dejándose segar. A manera de ejemplo mencionaremos sus experiencias de apoyo a los mineros, tratando de ofrecerles apoyo en sus vidas a costa de su propio sustento. Otra escena de sacrificio se muestra en el momento en el que guarda el secreto de la agresión de Paul Gauguin y en el que permite que su imagen pública salga dañada, para lograr que Paul continuara en libertad. Lo mismo puede decirse, cuando al final de su vida, guarda silencio acerca del agresor, llevándose el secreto de lo sucedido y muriendo él, como un suicida, al tiempo que permitió que otros continuaran con su vida.

Una segunda significación está dada en su búsqueda del amor. En el inicio la necesidad fue puesta en la aprobación y afecto de la madre. Posteriormente desplazó su deseo hacia otras mujeres que también lo rechazaron. La falta de atención sufrida por el artista desde su infancia se tornó en un deseo de amar y de ser amado. Ello lo logró a través de su acercamiento a la naturaleza. Paradójicamente la marginación que sintió en el hogar paterno lo llevó a contactar con la naturaleza, el mundo y la vida. Para Vincent la naturaleza fue una madre mayor, que lo complacía entregándole con amor sus secretos. Ello lo podemos ver en la carta que le escribe a su hermano Theo en septiembre de 1889.

Que la familia sea para ti lo que la naturaleza es para mí, los montículos de tierra, la hierba, el trigo amarillo, el campesino, es decir, que encuentres en tu amor por la gente no sólo con qué trabajar, sino con qué consolarte y rehacerte, cuando lo necesites (Van Gogh, 2007:1395).

Ya desde tiempo antes había expresado esa manera de entender su experiencia como podemos ver en la carta a Theo de abril de 1878.

Es bueno amar tanto como se pueda, porque ahí radica la verdadera fuerza, y el que ama mucho se siente capaz de realizar grandes cosas, y lo que se hace por amor está bien hecho (Rabinad, 2012:22).

También Van Gogh se significó por el trabajo que mantuvo con intensidad hasta el final de su vida, entregándose a él, como el trigo entrega sus semillas. Él, como parte de la humanidad, sería tan sólo una espiga que ofrecería sus granos al segador para que la vida siguiera. Así lo afirma en la carta escrita en septiembre de 1889 ya antes mencionada.

Te escribo esta carta poco a poco, durante los intervalos en que estoy cansado de pintar. El trabajo va bastante bien; lucho con un lienzo que empecé unos días antes de mi indisposición, un segador; el apunte es completamente amarillo, terriblemente empastado, pero el motivo era bello y simple. En aquel momento vi en este segador –figura vaga, que lucha como un diablo en pleno calor para terminar su tarea– la imagen de la muerte, en el sentido de que la humanidad sería el trigo de la siega. Es pues, si quieres, la oposición con aquel sembrador que había intentado anteriormente. Pero en esta muerte no hay nada triste, tiene lugar a plena luz, con un sol que lo inunda todo con una luz de oro fino (Van Gogh, 2007:1393).

En esta cita encontramos al sujeto que buscaba la luz y el color; al que exploraba lo bello y lo simple; al hombre que fue significado por la vida como artista.

### Nombre y experiencia en su complejidad

A partir de los elementos antes analizados, podemos observar que el nombre de Vincent no solamente fue el de un hermano muerto sino el de muchos parientes del pintor que tuvieron diferentes formas de vida. El más cercano y presente, y con el que sí convivió, fue su tío Cent, que se trataba de un modelo vivo, que modelaba prestigio ante toda la familia y triunfo a través del arte. Este tío, al no tener hijos lo rescató, dándole trabajo y lugar a diferencia de su familia en la que no había hallado cabida.

El mismo nombre de Vincent lo llevaba el abuelo que había gestado por una parte a Dorus y por otra a Cent. Dorus también fue un modelo en la vida de Van Gogh, con la parte religiosa que se modeló en

el artista sobre el autosacrificio, fundamentada en la idea religiosa del Cristo salvador y del sembrador. El pintor estuvo dispuesto a renunciar primero a los bienes materiales y después a la acusación de quienes le causaron daño e incluso su muerte, con tal de salvarlos. Otro tío abuelo también fue un ancestro que se anticipó en el arte como escultor y otro hermano del bisabuelo de este último también portó el nombre, por lo que si bien Vincent cargó con la representación del sustituto ideal que esperaban del hijo muerto, jamás modeló a un individuo carente de vitalidad.

De acuerdo con lo que el autor Jairo Gallo plantea en su documento “Arte y suplencia”, el nombre funda la esencia que sostendrá la subjetividad del individuo. Si bien en parte esto es cierto, vemos que la fundación de este nombre no llega en forma unidireccional sino de múltiples fuentes. Así encontramos que en el pintor el nombre de Vincent está asociado por una parte a la inconformidad en los padres ante la pérdida de un hijo que ningún otro llenará y que el último en llegar siempre será insuficiente para saturar el deseo de la falta. Así también este nombre está asociado con la religión, con el ascetismo, con el arte y todo ello con el amor a la vida.

Por otra parte, si analizamos las significaciones que la experiencia, la emoción y la pasión dieron al autor, encontramos a un individuo que hasta el último de sus días deseó un acercamiento con sus padres y específicamente con una madre que nunca lo aceptó como era, ni como individuo, ni como artista. El deseo de sentir la emoción de ser amado siempre apareció compulsivamente representado en el rechazo de la mujer, desplazado primero a una mujer ajena luego a una pariente y al no encontrar lugar encontró refugio en la naturaleza misma, madre que le había permitido desde el principio de su vida, dejarse conocer y reconocerlo. De ella aprendió el secreto de la naturaleza y de la vida; de ella aprendió el amor.

Por la madre fue significado como pintor y escritor, no por el deseo de ella sino por el deseo del hijo de que ella estuviera siempre presente en él. Heredó de ella el aspecto melancólico pero indirectamente el deseo de hacerle ver que la vida podía ser amada a través de las cosas

sencillas que los rodeaban mediante su trabajo. Ella nunca lo entendió y se deshizo de todos sus trabajos.

Vincent van Gogh podría verse desde el punto de vista psicoanalítico como alguien todavía anclado en el deseo de la madre. Retomando su adicción a la absenta, podría verse en ella, un desplazamiento infantil que busca el pecho de ésta, pero también como el deseo de beber de la naturaleza, que es la gran madre, el fluido de la vida, de recorrerla y de acercarse al conocimiento de sus múltiples formas de amar. Aunque la falta de atención y aceptación que en un principio lo significaron como lo no visto, como el no nacido, como el no esperado, como el cuerpo del que esperan los padres la suplantación del otro, y que hizo del artista en una primera etapa, un niño retraído e inconforme, paradójicamente se trocó en la búsqueda de ser significado por la naturaleza misma. Él buscó en ella sus secretos y la llevó a su corazón. En las recolecciones de hojas y animales que de niño hizo en su cuarto, trató de entenderla con paciencia. Con ello la naturaleza y el amor a la misma lo renombró. Ella le dio un nuevo nombre pleno que hasta entonces nadie había alcanzado. Lo llamó VINCENT.

Por parte del padre específicamente fue significado como un sembrador dentro de un enfoque espiritual, que no se hizo vivo en la práctica de los sermones religiosos, sino en la experiencia del contacto con la naturaleza y la vida. En general podemos observar que la experiencia vivida por el artista fundó de una manera más amplia la subjetividad que la realizada por los nombres heredados, sin desconocer que cada uno de ellos tuvo una participación como lo tuvieron la familia y el medio en el que se desarrolló. En este trabajo se ha intentado desmitificar la subjetividad que la sociedad le había dado a la experiencia del pintor. Ni loco sin nombre, ni suicida, ni falto de amor. Hoy este artista puede ser resignificado como un gran sembrador que aportó su obra y su sacrificio para que otros se acerquen a la luz.

## Bibliografía

- Arnold, W.N. (1988). *Vincent van Gogh and the thujone connection*. Estados Unidos: Jama.
- Gallo, J. (2011). “Arte y suplencia: los nombres del padre en Vincent van Gogh” [<http://www.kennedy.edu.ar/DocsDep29/Revista%20Letra%20Van%20Gogh.pdf>], fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- Hulsker, Jan (1990). *Vincent and Theo van Gogh; A dual biography*. Ann Arbor: Fuller Publications.
- Naifeh, Steven y White S. Gregory (2012). *Van Gogh, la vida*. España: Taurus.
- Rabinad, Antonio (2012). *Cartas a Theo. Vincent van Gogh*. Barcelona: Paidós.
- Thomson, Belinda (2007). *La pintura de Van Gogh*. Barcelona: Blume.
- Van Gogh, Vincent (2007). *Las cartas II*. Madrid: Akal.

# “El futuro es ahora”

## Reivindicación de la experiencia

*Armando Bartra\**

Cuando entraban los contingentes al Zócalo todos guardaban silencio. Volteabas a ver a las miles de personas en silencio y muchos estaban llorando. Era un silencio tan solemne... Pero luego se escuchó el grito ¡#YoSoy132!, con tanta dignidad... Conmueve mucho...

Hay un compa que dice que este movimiento es lúdico y terapéutico, que sabemos que hay cosas inevitables, pero que cuando estamos juntos es menos peor. Una de las grandes aportaciones del movimiento fue sacarnos de la soledad... y darnos algo que nos habían negado a los jóvenes: tener comunidad.

MARIANA  
(Muñoz, 2011:95)

### Preámbulo

Alguien lee que Walter Benjamin se refiere al “tiempo de ahora”, que Giorgio Agamben se ocupa de las “experiencias trascendentes” o que yo invoco las “utopías vividas” y quizá las fórmulas le resultan llamativas. Pero, bien a bien, ¿qué es lo que designan?, ¿de qué hablan Benjamin y Agamben?, ¿de que hablo yo? Para aclararlo pondré a dialogar esos conceptos con el testimonio de una participante en el movimiento juvenil de 2011 que se llamó #YoSoy132 y que bien merece ser revisitado así sea en un único, breve y fugaz episodio.

\* Profesor-investigador, Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco.

## Mariana y el tiempo de ahora

Ciertos testimonios son iluminaciones. Relatos que al actualizar vivencias que he llamado utópicas (Bartra, 2015) convocan al “tiempo pleno”, al “tiempo de ahora” por el que clama Benjamin (2008). Recuperan experiencias inauditas de aquellas que Agamben (2010) considera “trascendentales” porque saltan fuera de la causalidad, porque interrumpen el curso necesario de las cosas. Momentos imposibles, éxtasis, epifanías, raptos que nos tocan a todos porque remiten a la *condición humana*, que no es una *esencia* sino una *experiencia*, precisamente la que en esas ocasiones se actualiza. Y que importan porque los compartimos: porque estábamos ahí, porque podíamos haber estado ahí, porque quisiéramos haber estado ahí.

El relato de Mariana es de esos. Recogido con muchos otros por Marcela Salas, Adazaira Chávez, Jaime Quintana y Sergio Castro en el libro *#YoSoy132. Voces del movimiento*, coordinado por Gloria Muñoz, el testimonio tiene dos partes, la primera rememora lo vivido en una manifestación juvenil de protesta ocurrida a fines de 2011 en el contexto de la campaña de Peña Nieto por llegar a la presidencia de la República, la segunda reflexiona sobre ese mismo movimiento. Y en sus dos partes el discurso, parco y elocuente, le pone palabras a un suceso compartido que al ser dicho —y sólo al ser dicho— cobra sentido y se transforma en una verdadera experiencia, en un potencial lugar común: punto de convergencia de los muchos que gracias al testimonio y lo que nos recuerda o lo que nos sugiere participamos de la iluminación.

El primer párrafo es también una alegoría. Freud quizá diría que el tránsito de la calle a la plaza equivale a salir llorando del útero materno. Pero no me refiero a eso. Quienes alguna vez, marchando en manifestación por la angosta calle Madero, hemos desembocado en la vertiginosa planicie del Zócalo sabemos de qué habla Mariana. Sabemos que la estrechura de Madero disciplina e impone un ritmo y un lugar en la marcha, mientras que la amplitud del Zócalo te permite desplazarte y buscar libremente tu sitio y el de los tuyos. Sabemos que en Madero el eco devuelve las consignas a quienes las gritamos, mientras que en el Zócalo el grito liberado se expande al infinito. Sabemos que la vieja calle de Plateros es un túnel, un curso oscuro y opresivo que sin

embargo desemboca en la utopía: en la anchurosa plaza mayor donde nos espera la desfajada y bulliciosa multitud, donde comprobamos que sí, que somos muchos –un chingo– y que estamos juntos.

Y se llora Mariana. Claro que se llora. Porque en ese momento transitamos plenamente del “yo” al “nosotros”. Un pasaje que no es estructural ni psicogenético ni histórico sino ontológico; una experiencia extática que nos confiere aquí y ahora –y mientras dure– la alucinante condición de seres humanos. Y es solemne, es conmovedor, es para llorar.

Lo humano no nos viene del *yo*, tan descascarado durante los siglos que siguieron a Descartes, ni tampoco del invocado pero con frecuencia hueco e indiferenciado *nosotros*. Somos humanos porque vivimos a caballo entre dos órdenes de realidad, porque habitamos en el filo, porque transitamos permanentemente del *yo* provisional al *nosotros* en construcción y de regreso. Un tránsito que casi nunca es terso, sino doloroso, desgarrador, peligroso y a veces mortal. Y de estos tránsitos instantáneos, de esta inestabilidad constitutiva está hecha la historia.

Hablo aquí de experiencias compartidas no de verdades racionalmente convincentes o lógicamente demostrables. En este punto no importa si algo vivido, si una proverbialmente dudosa percepción, se incorpora a la verdad porque la pasamos por el tamiz de las formas puras de la conciencia o porque puesta junto a otras la hemos procesado inductivamente para volverla ciencia. Lo que cuenta aquí es que el vértigo de una experiencia tenida sea compartible, sea comunicable, se vuelva logos. Ser humanos es vivir historias que valga la pena contar... y contarlas; sucesos fractales que al ser narrados y compartidos nos ubican en la historia, no en la cadena causal sino en la historia de las rupturas, de la imaginación ontocreadora, de la libertad.

### Mito, rito, juego

Pero pasar de la inmediatez pre conceptual y pre verbal de la experiencia al relato estructurado y significativo, supone una construcción, una voluntad de forma que hace de lo experimentado no algo verdadero sino algo narrativamente verosímil, algo que parece verdadero o que merece ser verdadero. Lo que ya es mucho decir.

Y los grandes relatos, esos que nos ubican en el “nosotros” y nos dan historicidad, son metáforas, parábolas, alegorías, mitos fundacionales. Discursos que acceden a la universalidad no a través de conceptos sino de imágenes y que, por tanto, son densos y polisémicos (Lévi-Strauss, 1972:11-59). Narraciones-invencciones que al revelarnos la estructura de las experiencias auráticas nos permiten repetirlas en el rito. Actualizarlas en representaciones donde el pasado mítico –y todo pasado rememorado-estetizado es potencialmente mítico– se actualiza y por tanto deja de ser pasado; tiempo sagrado que es la experiencia más profunda del tiempo y a la vez la disolución provisional del tiempo en un presente absoluto: un aquí y ahora total que sin embargo no es eterno sino fugaz, efímero por su duración pero insondable por su profundidad.

Las manifestaciones de protesta son performances que tienen una dimensión ritual en tanto que actualizan un mito. Las marchas contestatarias son historia y metáfora de la historia; recorridos en cuyo curso los muchos se hacen uno y se apropian efímeramente del espacio público y del tiempo de ahora, es decir del mundo; trances extáticos donde se invierte el orden habitual de las cosas –que como sabemos están alrevesadas, de modo que se ponen sobre sus pies– y se hace posible lo imposible; carnavales societarios donde se profana lo sagrado, se burla al poder y se pierde el miedo; ceremonias por las que se restablece el orden cósmico fracturado por “el sistema”.

Alain Badiou sostiene:

El siglo (XX) ha sido el de las manifestaciones [...] La insurrección es la fiesta final del cuerpo del que se ha dotado el “nosotros”, la acción última de la fraternidad [De las proverbiales marchas dice que] es el nombre de un cuerpo colectivo que utiliza el espacio público (la calle, la plaza) para mostrar el espectáculo de su propio poder. La manifestación es el sujeto colectivo, el sujeto “nosotros” [...] una fraternidad visible [...] “Nosotros” estamos ahí y “ellos” deben tener miedo [Y concluye, recuperando el sentido ontológico que “manifestación” tiene para Hegel, que] el “nosotros” no es otra cosa que el conjunto de sus manifestaciones. En este sentido lo real del “nosotros”, que es lo real a secas, es accesible

a cada cual en y por la manifestación. A la pregunta: ¿qué hay de real?, el siglo responde: manifestar. Lo que no manifiesta no es (2005:139).

Lo dice Badiou y lo dice Mariana en la segunda parte de su testimonio. “Una de las grandes aportaciones del movimiento fue sacarnos de la soledad y darnos algo que se nos había negado a los jóvenes: tener comunidad”. Es decir darnos un “nosotros” bajo la forma de un cuerpo colectivo presente de bulto en las calles y las asambleas y no sólo de manera virtual en las “redes sociales”. Un nosotros conformado por irrenunciables individualidades, como se constata en el recurrente grito “¡#YoSoy132!”. Definición estrictamente personal que a la vez adscribe a un conjunto dado que después de los primeros 131 todos y cada uno de los demás somos el sartreano “grupo en fusión”, somos *El movimiento*. Fórmula que sintetiza muy bien la dialéctica entre el “yo” y el “nosotros”, pero que a algunos no les gustó porque emplear la primera persona para enrolarse en una causa colectiva les parecía individualista (;?).

Pero Mariana, o un compa de Mariana, también dice que “este movimiento es lúdico y terapéutico”. Y si lo segundo es importante pues llama la atención sobre lo que la acción colectiva tiene de cura y sanación, lo primero lo es más, porque la faceta juguetona del movimiento es lo que hace estallar la camisa de fuerza de su faceta ritual.

Para los de izquierda marchar por Reforma y Juárez y desembocar en el Zócalo por Madero se volvió una ceremonia cívica, una manifestación que es todas las manifestaciones y ninguna, no un intenso tiempo de *ahora* sino un rutinario tiempo de *siempre*, una recurrencia que en su circularidad termina por vaciarse de sentido y por anular la historia. En cambio el elemento lúdico, siempre presente en las manifestaciones juveniles, mete el desorden, desacraliza, profana y por tanto re-temporaliza, hace de cada acción colectiva una verdadera experiencia, un performance, un acontecimiento singular e irrepetible. ¿Te acuerdas? fue la vez que la pinche Congelada se cagó en Peña Nieto... Y así.

## Interrupción y continuidad

Al reivindicar el tiempo de ahora, las experiencias trascendentales, los instantes fugaces habitados por la utopía, no le estoy sacando el bulto a la férrea cronología historiográfica. Claro que hay en la historia secuencias causales ponderables y hasta patrones que a algunos les parecen leyes. Como los hay en el movimiento de las bolas en una mesa de billar. Pero en el juego la magia se produce en el instante imponderable en que el taco golpea la esfera de marfil. Y así la magia de la historia se produce gracias al evento creativo, al acontecimiento imprevisible, irreductible, imposible...

Las vertiginosas interrupciones de la inerte secuencia cronológica, rupturas en las que se actualiza el “nosotros” y se hace la historia, son indispensables si no queremos ahogarnos en el torrente de la necesidad. Y es que, lo sabe Mariana, “hay cosas que son inevitables”: por ejemplo, que el sistema trastabillo pero no caiga y que –pese al #YoSoy132– Peña Nieto haya llegado a la presidencia. Pero Mariana también sabe que “cuando estamos juntos es mucho menos peor”. Es decir que la historia destino, la historia fatalidad, la historia locomotora, la historia inerte y cruel que nos impone “el sistema” puede ser descarrilada o cuando menos exorcisada por la irrupción del “nosotros”, por el estallido del tiempo presente.

Ya lo había descubierto Benjamin (2010): los movimientos sociales marcados por la “violencia divina”, nunca medios para alcanzar fines sino “medios puros” que son fines en sí mismos, devienen éxtasis, instantes auráticos que reúnen “en una grandiosa abreviatura, la historia toda de la humanidad”, son “la pequeña puerta por la que puede entrar el mesías” (Benjamin, 2008).

“El futuro es ahora” decía un grafiti del #YoSoy132. Y sí, el futuro –y el pasado– se hacen presente absoluto en las marchas y otros momentos colectivos, pues lo que vincula el ayer con el mañana no es la causalidad sino la *imaginación* que se alimenta de uno y otro. Imaginación política y poética que es seña de identidad de los verdaderos movimientos. De unas acciones colectivas multitudinarias que, bien lo sabemos, no siempre son eficaces en cuanto a realizar los objetivos perseguidos, es decir que no siempre cambian el curso de la historia, que en apariencia

sigue como si nada. Pero en vez de eso las insurgencias populares hacen posibles cosas de mayor trascendencia.

Al irrumpir, los movimientos auténticos *interrumpen*, fracturan el tiempo vacío del sistema y por un rato ponen en acto el tiempo pleno de la humanidad. Quizá participando en un movimiento no *hacemos historia* en el sentido causal y cronológico del término, pero *nos hacemos historia*, que es mucho más importante. Además de que las fracturas, las grietas, aun las que al principio parecen insignificantes, por lo general corren y a la larga terminan por colapsar los monolitos sistémicos.

Hay que atender a las “experiencias trascendentales”, dice Agamben, porque hacernos historia es “detener el tiempo”. Y continúa:

Las auténticas revoluciones [...] siempre fueron vividas como una interrupción de la cronología; pero una revolución de la que surgiera no una nueva cronología sino una transformación cualitativa del tiempo [...] sería la de mayores consecuencias y la única que no podría ser absorbida por el reflujo de la restauración. Aquel que (*sepa que*) la historia es su patria original [...] exigirá en cada instante esa promesa; ese es el verdadero revolucionario y el verdadero vidente, liberado del tiempo no en el milenio sino ahora (Agamben, 2010:151-152).

Tiempo pleno, tiempo de ahora, tiempo utópico, tiempo otro que esa tarde vivió Mariana y que vivimos todos cuando un día entramos en silencio al Zócalo y descubrimos que éramos miles y que estábamos llorando.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2010). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, Editora
- Badiou, Alain (2005). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- Bartra, Armando (2015). *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*. México: Itaca/UAM-Xochimilco.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca/UACA.
- (2010). *Crítica de la violencia*, Madrid: Biblioteca Nueva.

- Lévi-Strauss, Claude (1972). “La ciencia de lo concreto”, en *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz Ramírez, Gloria (2011). “Desinformémonos”, #YoSoy132. *Voces del movimiento*. México: Ediciones Bola de cristal.

# La memoria

*Andrés Araujo Izquierdo\**

“**W**e’re going home, you better believe it”. Goodbye. Así cierra *Two of Us*, primera canción del último álbum publicado por Los Beatles. No me trago aquello de tener que ponerles el “The”. Son los Beatles; mis Beatles. Tardé en comprender el por qué de una frase tan nostálgica, recitada por Paul McCartney en voz baja y dulce, y encargada de cerrar una canción francamente melancólica. Llena de recuerdos. Escribió Manuel Jabois que recordar es volver al pasado al tiempo que te acercas a la muerte. Así transitaban los Beatles su vuelta a casa: su vuelta al *rock and roll*. Un retorno complicado tras logros experimentales del calibre de *Strawberry Fields Forever* o todo el *Sargento Pimienta*. Volvieron al género que los vio nacer a través de *Maggie Mae* —aquella canción que constituyó la incursión de Lennon a un género tan desafiante y retorcido en la década de 1960, al escucharla en voz de su madre—, *One After 909*, *For You Blue* y que explota con *Get Back*. “Get back to where you once belonged”. Entiendo que fue un accidente que *Let it Be* saliera al mercado tras *Abbey Road* —verdadero cerrojazo a la beatlemania con aquel “in the end, the love you take is equal to the love you make”—, pero me gusta más. Siempre he preferido el retorno en detrimento del final. Le temo a las alturas, a los payasos y a la muerte.

\* Estudiante de Comunicación Social en la UAM-Xochimilco. Fanático de las causas perdidas. Usa playeras de *Taxi driver*, *Breaking bad* y *Torombolo* [atm\_caz@hotmail.com].

También temo perder la memoria, olvidé enumerarlo en el párrafo anterior. Descubrir aquello es lo que me trajo a escribir todo esto. No es que yo sea un saco de anécdotas capaz de entretener a todos los nietos que no quisiera tener, pero supongo que habrá sucesos que me constituyen, me hacen lo que hoy soy –o, al menos, lo que pienso que soy. No soy alguien que crea en las cosas premeditadas; ser *sabinesco* me ha llevado a que cuando me hablen del destino yo cambie de conversación. Creo en el error, creo en las decisiones impulsivas que llevan forma de tobogán, creo que perder no significa ganar en ningún caso y que el cierre de una puerta no abre otra. Creo en las cosas que he dicho y hecho como vehículo a que ahora esté yo escribiendo esto, con un dolor de cabeza infernal y la boca seca. Somos lo que somos, y perder la memoria probablemente sería dejar de serlo; desaparecer las migas que regamos por el camino.

Intentaré dilucidar cómo llegué a esto –aprovechando, por supuesto, que aún gozo de la capacidad para recordar. De pronto a uno le entran esas cosas que se empeñan en denominarnos como “crisis de la edad”; es normal, oye, tú tranquilo. Intenté recapitular qué caminos me han traído a donde estoy, qué tan cierto es aquello del *efecto mariposa* –¿de verdad el hecho de que un japonés haya decidido no ir a trabajar habrá tenido influencia en que mi última novia me dejase?– y a qué oscuro cantante de mi *playlist* puedo catalogar como culpable de mi creciente nihilismo –digo *nihilismo* porque siempre me ha sonado mejor que *valemadrismo*, ya saben lo que dice El Gran Lebowski.

Cuando Elena me dejó, sólo me quedó la voz de Bob Dylan retumbando en las paredes por días; agrietando los muros y mi vida. Tenía que descubrir qué demonios había sucedido conmigo en ese *durante* al que ella concluyó colgándole la etiqueta de *pérdida de tiempo*. Oye, chica, tiempo perdemos siempre; Jabois le preguntó a Sabina alguna vez si estaba perdiendo algo, y éste le contestó que cómo no, si ahí mismo estaba perdiendo una hora, luego perdería un día y posteriormente dos. Cito: “se pierden incluso las cosas fundamentales, como las ganas de. Yo no soy nostálgico, pero tengo memoria, y el tiempo que se pierde quizá sea el mejor material poético”. Yo no le quitaría una coma. Ay, la memoria; la memoria y la pérdida de tiempo. Me gustaría pensar que Elena, con *pérdida de tiempo* se refería a que

le di suficiente material poético, pero no. Ella no lo ve con las mismas gafas, siempre fue más de Bisbal que de Sabina.

Sí, soy otro tarado que aprovecha una ruptura amorosa para encontrarle el sentido a la vida, pero quizá lo que me separa de aquellos que culminan el ciclo pidiéndole consejos a Google es haberme dado cuenta de que Elena sigue ahí, en mi memoria. Quizá es ahora mismo la razón por la que me asusta perderla. Entiendo que los Beatles desearan volver a los cimientos del monstruoso híbrido en el que se convirtieron, con enésimas etapas musicales en tan sólo diez años, pero yo no quería hacerlo. Mientras los Beatles fueron la explosión del *rock and roll* con *Please, Please Me*, yo fui un ridículo que se montó en la primera fila del Auditorio Nacional fingiendo que no le dolían el codo y el alma tras haber cambiado la hipoteca por dos boletos para ver a Enrique Iglesias. Mientras John Lennon enamoraba a cualquiera en *Help!*, tumbado en la cama y cantando, yo salía a cenar comida china el día que pasaban el final de temporada de mi serie favorita. Bueno, no era tan así; no era yo todo el tiempo quien se sacrificaba, pero me gusta recordarme así, como mártir. A todos nos gusta, ¿no?... es una suerte de exculpación.

En fin, lo importante aquí es mi pavor por olvidar. Ahora recuerdo –vamos, todavía– la última vez que lloré en una sala de cine, y fue justamente atestiguando cómo Julianne Moore iba perdiendo la memoria ante la mirada impasible de Alec Baldwin. No es que yo sea una roca; soy como Jorge Valdano, que alguna vez en cadena nacional confesó que a él le ponen en pantalla dibujos animados y es capaz de desatar un nuevo diluvio universal, pero quizá desde entonces y sin avisar, *olvidar* se convirtió en mi más grande fobia.

Viene a mi mente la voz de mi padre cantando cada domingo que la nave del olvido no ha partido y no es debido condenar al naufragio lo vivido. Aún. Aún, porque el olvido nos alcanza, tarde o temprano. Yo, que viví mi gran momento de rebeldía estudiantil cuando descubrí a Pink Floyd y me prohibía salir de la cama sin escuchar *Start Me Up*, de los Stones. Yo, con una infancia que transcurrió entre *soundtracks* de *Tarzán* y *El Rey León* –único acercamiento serio que tuve a los mundos de Phil Collins y Elton John, lamento aceptar–, y una adolescencia que transpiró la música de una banda que, en cuanto cumplí veinte años, no volvió a ser la misma. Yo, con George Harrison como beatle

favorito porque fue el único que me dijo que todas las tragedias habidas y por haber iban a suceder, y luego se iban a ir *—all things must pass—*, mientras Lennon imaginaba, Paul huía con su *otra* banda y Ringo tomaba fotografías. Yo, que en la música encontré un refugio por encima de un distractor, sé que algún día lo voy a perder todo. Algún día se va a vaciar el cajón, esté yo consciente o no. Incluso puede ocurrir sin que yo sepa si estoy despierto o solamente tengo los ojos abiertos, diría Calamaro.

Todo se va. El amanecer no dura toda la mañana, y una tormenta no dura todo el día. Gracias, George. El día que vacíen mi cajón habrá terminado mi versión del camino que tan bien trazó Jabois: habré dejado de volver al pasado, y habré roto mi frontera con la muerte.

# Decodificar géneros

## De furias filmicas y (anti)feministas en *Mad Max*

*Eréndira G. Esperón Cervantes\**

Uno no puede traer hijos a un mundo como éste; uno no se puede plantear perpetuar el sufrimiento, ni aumentar la raza de estos lujuriosos animales que no poseen emociones duraderas, sino sólo caprichos y banalidades.

VIRGINIA WOLF (1993)

Hablar de las producciones, reproducciones, apropiaciones e interpretaciones de productos *mass mediados* resulta común en esta era en que la información pareciera fluir a ritmos vertiginosos. Resulta también normal que éstos se encasillen en géneros particulares: sitcoms, telenovelas, anuncios publicitarios, documentales, filmes románticos, dramáticos, de acción, entre otros. Este encasillamiento particular generará la creación de personajes y tramas particulares para cada género, creando una suerte de procesos estereotípicos que tenderán a reproducirse y a asimilarse por la audiencia de diversas formas otorgando distintos sentidos simbólicos.

¿Qué pasa con los espectadores cuando, como creador fílmico, buscas romper un esquema perpetuado a través del tiempo?, ¿existe este proceso de rompimiento genérico en *Mad Max: Fury Road?*, ¿cuáles son sentidos simbólicos construidos por la audiencia alrededor de la película? En

\* Estudiante de la Maestría en Estudios de la Cultura y la Comunicación, perteneciente al Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana [erenesperon@gmail.com].

las siguientes líneas realizo una exploración de la recepción del filme sus implicaciones simbólicas a la luz de los postulados de Stuart Hall (2004) sobre la producción, circulación y recepción del filme; con ello pretendo realizar un breve esbozo<sup>1</sup> del proceso de codificación realizado en el filme y el proceso de decodificación de la audiencia evidenciado en las posturas divergentes generadas por la película y que se han advertido en un sinnúmero de blogs dedicados a recomendar filmes, así como aquellos ocupados en divulgar cuestiones feministas. He elegido esta gama de tendencias para bordear los estudios de la audiencia como sujetos activos en comparación con los rompimientos realizados por el director en el filme y su relación con el contexto.

### Mad Max, ¿la hegemonía rota?

Pasaron treinta años para la nueva entrega de acción dirigida por George Miller, *Mad Max: Fury Road* (2015), última cinta de la trilogía surgida a partir del filme australiano de bajo presupuesto que protagonizara Mel Gibson en 1979 y cuya trama llena de acción cautivó a la audiencia. Treinta años en que los espectadores seguidores del género esperaron pacientemente el regreso del héroe: Max, el lobo solitario del mundo post-apocalíptico, esta vez interpretado por Tom Hardy.

¿Cómo regresar con una audiencia ávida de acción treinta años después sin ser un filme anodino más? George Miller tomó con seriedad su regreso, cuando la película se estrenó, la sorpresa fue mayor. No sólo había una alta dosis de acción, violencia y golpes, sino un vuelco total al género de acción.

Asistimos a un filme donde el aparente héroe es capturado y desplazado a segundo término, para que *Imperator Furiosa*, interpretada por Chalice Theron, emerja como la figura central del filme, una mujer guerrera al mando de una unidad militar de Immortan Joe, jefe del

<sup>1</sup> Al advertir que la naturaleza de este texto es de carácter breve y que el desarrollo de un estudio profundo requeriría una extensión mayor, la pretensión de este trabajo será únicamente trazar algunas aristas que permitan abordar esta temática en estudios futuros para abonar al debate en este rubro.

imperio, señor de guerra y dueño de los ínfimos restos que quedan en el apocalipsis mostrado: el desértico, tormentoso y lúgubre mundo.

Sin embargo, pese a la existencia de otros roles protagónicos femeninos en los filmes de acción –tal es el caso de *Tom Raider*, *Resident Evil* o *Kill Bill*, por mencionar algunos–, en *Mad Max: Fury Road* existe una cadena de provocaciones en la trama, una de éstas es el rol atribuido a los personajes femeninos en la película: las mujeres como productoras de leche materna que mantenga al resto de la población, como cuerpos que gesten hijos varones sanos; como reproductoras del sistema de dominación, en el caso de Imperator Furiosa en su primera fase; y como productoras de agencia que permita desplazar el sistema implantado por Immortan Joe, tal es el caso de la huida de las esposas y su posterior encuentro con el grupo de mujeres mayores guerreras. Los roles principales estarán centrados en la mujer subordinada (productora), la madre (esposas embarazadas), la dirigente del ejército parte del régimen, las rebeldes disidentes y las guerreras independientes (ancianas).

La fuerza de los papeles femeninos en el filme no es gratuita, tampoco es un intento por romper de tajo el esquema del filme de acción, sino un cúmulo de negociaciones entre la trama y la tipología de éste. Reconocemos en un filme de acción ciertos códigos y roles que nos advierten su pertenencia a cierta tipología de cintas, esta tipología se conforma, siguiendo a Hall (2004), cuando el mensaje es percibido como un discurso con sentido y cuya decodificación se realice con un significado consensuado, esos significados descodificados poseen un efecto concreto en la audiencia, es decir, influyen en ella, la entretienen, instruyen, persuaden e implicarán consecuencias perceptivas, emocionales, cognitivas e ideológicas, que con el paso del tiempo pueda devenir en una estructura: “la estructura emplea un código y produce un ‘mensaje’: en otro momento determinado, el ‘mensaje’, a través de sus descodificaciones, se transforma en estructura” (Hall, 2004:219). De esta manera, reconocemos un filme de acción, pues en éste hay una serie de persecuciones, explosiones, movimientos acrobáticos, múltiples disparos con armas, lucha dos bandos: buenos contra malos, ley contra ladrones, bandoleros contra sus rivales, por citar sólo algunos casos; sexo ocasional, romance sexual, así como hombres y mujeres en excelente

estado físico. Reconocemos un filme de acción también por lo que no hay: drama existencial, cuerpos mutilados, mujeres subversivas, desigualdades sociales, rebeliones y huidas contra la opresión.

En ese sentido, Miller subvierte la tipología del filme de acción a través de una trama llena de simbolismos, en cuyo intercambio comunicativo con la audiencia deviene en una historia que permita la transmisión de un mensaje relacionado y negociado con las agendas políticas y socioculturales de la actualidad. Así, desde la configuración de la producción de la cinta, el proceso se enmarca en una cadena de rutinas de producción, habilidades, técnicas, profesionalismo, conocimiento de la industria en la que se inscribe, ideas preconcebidas sobre la audiencia e ideologías propias; todas estas fases estarán sujetas a constantes cambios y procesos de negociación (Hall, 2004). En este entramado de técnicas e ideas transmitidas, es imprescindible retomar los sucesos políticos y sociales en los que se enmarca la producción y estreno de *Mad Max*.

No es casual que su estreno en 2015 tenga una fuerte carga existencial y un foco primordial en los roles femeninos. Por un lado, el filme se enmarca en una época de constante interés en los estudios de género, la inclusión femenina pujante en las agendas políticas de los Estados, la lucha contra la violencia, los feminicidios y la desigualdad por parte de las activistas, la elección sobre el propio cuerpo respecto de la maternidad, la lucha contra los estigmas de no ser madre, de no ser esposa, de sólo ser. Por otro lado, se enmarca también en la reproducción estereotípica del machismo, mujeres objeto, mujeres productoras, mujeres reproductoras, mujeres trofeos.

En este escenario de pugna, la decisión de Miller de crear un filme como *Mad Max* cobra un sentido ideológico, por una parte se advierte un estudio de audiencia, una audiencia que ha cambiado, que a la luz de la inmediatez tecnológica reclama contenidos más allá del divertimento de efectos especiales; pero una audiencia que también se ha modificado, donde cada vez más mujeres gustan de películas de acción.

Así, la apuesta de Miller es subversiva, su protagonista, Imperator Furiosa, es una mujer fuerte, alejada del estereotipo femenino canónico de esta clase de filmes, mujeres enfundadas en un traje de látex y larga cabellera. Furiosa encarna todo lo contrario: melena rapada,

ropa cómoda, maquillaje de guerra para tiempos de lucha y un brazo mutilado.

Miller recurrirá a una nueva provocación, quienes tienen capacidad de agencia son los roles femeninos, Max queda relegado a un segundo término, primero como rehén de los secuaces de Immortan Joe, después como acompañante en el viaje emprendido por Furiosa y las esposas hacia el lugar verde.

El personaje de Chazelle Theron es central para la rebelión, una mujer dentro del sistema que pretende romperlo. Como parte del ejército de Joe, fue asignada para cuidar a las esposas de éste; sin embargo, durante su estancia atestigua la violación de una de ellas y su posterior aborto. Abortar es más sensato que tener hijos en ese mundo (Sexton, Lathouris y Mille, 2015). Al inicio del filme, Furiosa emprende una larga huida con las cinco esposas, dos de ellas embarazadas, en una suerte de recuperación de la agencia sobre sus cuerpos, de no ser más simples úteros que deben ser llenados para la perpetuación de la especie, especie donde la mayoría de los supervivientes se caen a pedazos.

Furiosa rompe el control de Joe, control sobre la reproducción pero también sobre la lactancia de mujeres que son ordeñadas en un cuarto secreto para alimentar al resto, cual si fueran objetos, mujeres que reclaman con un grafiti en la pared: “We are no things”. Las secuencias siguientes muestran la capacidad de agencia de las fugitivas, embarazadas tirando de la máquina de guerra, mujeres capaces de actuar disparando a diestra y siniestra, que no necesitan ser protegidas, ni mucho menos adoptar una capacidad “seductora” o “sexual” para lograr su cometido.

La apuesta de Miller es subvertir no sólo el género filmico, sino la naturalización del género como categoría social, advertirlo como un acto de performatividad, de negociación y transformación (Butler, 2006). Su fin en la transmisión del mensaje es quizás una desnormalización de la categoría, de la subordinación, de la sumisión de la mitad de la humanidad (Žižek, 2009), para advertir la humanidad detrás de los roles socialmente consensuados.

## De furias. Lecturas feministas y antifeministas

El impacto de *Fury Road* en la audiencia fue evidente, luego de su estreno surgieron múltiples debates no sólo por la tipología genérica, sino por la temática. Redes sociales y blogs se llenaron de comentarios divergentes, de reseñas encontradas, de críticas en confrontación.

Si atendemos a los postulados de Hall (2004), los procesos de codificación y decodificación no serán procesos simétricos, sino todo lo contrario: la producción y recepción estarán en relación, pero serán momentos diferenciados en la producción del proceso comunicativo global. Desde una lectura semiótica/simbólica/lingüística, se advertirán una suerte de lecturas distintas, que pueden coincidir o no con el mensaje codificado. En ese sentido, nunca podrá existir un significado unívoco, sino que éste dependerá de su integración con el código en el que fue elaborado y con el contexto en el que se recibe. Todo ello producirá determinadas consecuencias en la recepción del mensaje por lo cual, no existirá una garantía de que el receptor reciba el mensaje tal cual lo codificó el productor (Hall, 2004); sino que la audiencia tenderá a otorgar significaciones distintas que se articularán como procesos que tomarán sentido en las prácticas culturales.

Desde estas nociones, se advierte que tanto el ítem textual como el signo visual serán elaborados y relaborados en un campo abierto de connotaciones, a través de las cuales las esferas sociales manifestarán ciertas relaciones de poder, segmentaciones, hegemonías y posturas ideológicas. Sin embargo, en esa suerte de múltiples formas simbólicas de significación, se advierte un cierto consenso o imposición del orden hegemónico, de manera que “toda sociedad o cultura tiende a imponer a sus miembros sus propias segmentaciones, sus clasificaciones del mundo social, cultural y político, con diferentes grados de clausura. Éste se convierte en el orden cultural dominante, lo que no quiere decir unívoco o incuestionable” (Hall, 2004:230). En ese sentido, se crearán ciertos “mapas de connotación” a partir de las posiciones de dominio, mismos que no serán procesos cerrados sino en constante performatividad. El proceso de codificación estará sujeto entonces tanto a la atención de los marcos de referencia de producción y de

reproducción de significaciones connotativas hegemónicas, como con la relación entre las prácticas socioculturales de los receptores, con el fin de advertir diversos procesos de recepción. En el proceso de decodificación planteado por Hall (2004), existen cuatro posibilidades:

1. *Código dominante o hegemónico*, en el que el espectador adopta el significado connotado de manera literal y directa, de forma que su codificación tenderá a seguir el código de referencia.
2. *Código profesional*, se emplea al interior de los procesos de codificación por los profesionales de la comunicación, en él el mensaje ha sido previamente significado por la hegemonía dominante y se transmite a partir de esta significación, en una suerte de afianzar las nociones hegemónicas.
3. *Código negociado*, es aquel en el que la audiencia advierte la estructuración del código desde una postura dominante, reconoce esta posición hegemónica, al tiempo que negocia con ella; este tipo de codificación advierte una suerte de contradicciones, es decir, se evidencia una suerte de desigualdad en las relaciones de poder, a la vez que se confiere cierto grado de legitimidad a ésta.
4. *Código oposicional*, ocurre cuando los mensajes son descodificados en primer nivel de forma negociada, pero en un segundo nivel se evidencian relaciones de dominación perpetuadas a través de dichos mensajes, por lo que son leídos en el sentido oposicional. La audiencia activamente desvela el sentido y a veces lo subvierte, en un entramado de prácticas sociales histórica, social y culturalmente situadas.

Con este marco de referencia, advertimos diversas formas de decodificación surgidas a raíz del filme *Fury Road*. Por un lado, voces clásicas defensoras del género de acción surgieron, en “Why You Should Not Go See ‘Mad Max: Feminist Road’”, Aaron Clarey realiza una larga exposición sobre los puntos “flacos” del filme, arguye primero que el título es una tergiversación y una suerte de engaño para los aficionados de las películas de acción, pues Max debería estar a cargo de la acción; resalta la falta de secuencias sexuales o bien de cuerpos de mujeres

“perfectos”; en lugar de ello, finaliza con la tajante afirmación de que el apocalipsis ha llegado a Hollywood: las feministas han logrado colarse en el medio, acabando con la diversión. En ese sentido, Clarey evidencia un discurso construido a partir del marco de referencia hegemónico, es decir, en concordancia con el orden dominante; por lo que en ninguna forma dialoga con el mensaje expuesto por Miller en el filme, por el contrario se opone a él, expresando con su texto un ferviente rechazo al feminismo.

Clarey ofrece sólo una de múltiples críticas sobre el “excesivo feminismo” en el filme; críticas que tuvieron su contraparte. Desde las ideologías feministas, hubo un grupo que decodificó el filme como una propuesta feminista, en su texto Donna Dickens (2015) propone siete maneras en que *Fury Road* revierte el sexismo en el cine, entre ellas evidencia la carencia de estereotipos del “macho salvador”. Propone que el argumento central de la película es en realidad la muerte del mundo a causa del machismo: “‘Who killed the world?’ is the question plaintively asked during *Fury Road*. The answer is obviously toxic masculinity –the idea that Real Men act a certain way, are violent and aggressive, and never, ever have ‘feminine’ emotions” (Dickens, 2015). En este sentido, las posturas concordantes con la visión de Dickens entrarían en un código oposicional al hegemónico respecto del marco de referencia, pero adoptarían uno hegemónico aparentemente trazado por el filme de Miller.

Por último, una propuesta más ha surgido desde otros feminismos, donde se expone la forma en que se han subvertido ciertos estereotipos en el cine de acción, pero se critica la postura de Miller al afirmarse como feminista, al tiempo que se cuestiona la cuestión racial de los implicados en el filme, afirmando que casi todos eran blancos y por tanto, han dejado de lado la transversalidad racial, étnica y de clase (Critcher, 2015). De igual forma, se advierte una crítica mayor: si *Fury Road* se cataloga como una cinta feminista, ¿por qué no fue escrita y producida por mujeres?, ¿por qué es un hombre el que está a cargo? (King, 2015). En estas posturas, advertimos que, por un lado, la audiencia se opone tajantemente al marco conceptual hegemónico de las películas de Hollywood, mientras que negocia con el ofrecido por *Mad Max: Fury*

*Road*. Así, podemos advertir una suerte de convergencias y divergencias en los discursos insertos en distintos feminismos, donde la suposición de no exclusión y de integración en la lucha por las asimetrías de las relaciones de poder de las mujeres constituyen un punto nodal, y pese a ello, los discursos evidenciados en estos textos tienden a apuntar las miradas diferentes no reflejadas en el filme, la mirada de las otras realidades: mujeres indígenas, mujeres negras, mujeres musulmanas, mujeres pobres. Mirada sustituida por la blanquitud, donde se coloca a las mujeres representadas en una posición colonialista que excluyente a las otras, el filme subvierte la hegemonía tradicional para posicionar una nueva: la mirada blanca, suma de múltiples contradicciones y negociaciones permanentes.

### Hacia la carretera apocalíptica. Consideraciones finales

Luego de revisar brevemente la codificación y decodificación de *Mad Max: Fury Road*, se advierte una multiplicidad de significaciones situadas en marcos referenciales históricos y culturales identificables. Diversas voces pugnan por el purismo del género hollywoodense de acción, otras por la resignificación del cine contra el patriarcado; y unas más por la visión de los feminismos desde diversas latitudes. Si bien todas estas apreciaciones poseen validez en tanto que no hay una significación unívoca, aventuraré una consideración final, ¿la subversión del filme no estará quizás en no pensarla desde el feminismo y las desigualdades genéricas a todas luces evidentes?, ¿no sería eso más rebelde y subversivo?, ¿el feminismo “blanco” no será también una categoría hegemónica actual en el ámbito hollywoodense y artístico, tal como lo han demostrado los posicionamientos de Madonna y Emma Watson?

Si pensáramos el filme no sólo desde el argumento de las asimetrías genéricas manifiestas, ¿qué otras aristas no evidentes encontraríamos? Quizás cabría pensar en él como una representación del apocalipsis, de ese camino que empezamos a recorrer, donde como humanos nos caemos a pedazos; un lugar donde los líquidos son escasos, tan escasos que los últimos nutrientes están en la leche materna; donde

es más importante tener un auto y llenarlo de gasolina que conservar los dientes, donde no es posible respirar a plenitud por la recalcitrante arena desértica. Un mundo apocalíptico, en el que la maternidad es una condena, quizás por ello las figuras femeninas embarazadas sean centrales y en su huida pretendan encontrar un valle verde donde criar a sus hijos; valle que nunca hallarán porque no existe.

Pensar *Mad Max* como el apocalipsis no sólo del patriarcado, sino de la humanidad. Un mundo al que no se puede ni debe traer hijos para perpetuar el sufrimiento sólo por banalidad.

## Bibliografía

- Butler, J. (2006). *Des hacer el género*. Barcelona: Paidós.
- , E. Laclau y S. Žižek (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Clarey, A. (2015). “Why You Should Not Go See ‘Mad Max: Feminist Road’”, *Return of The King* [<http://www.returnofkings.com/63036/why-you-should-not-go-see-mad-max-feminist-road/>], fecha de consulta: 13 de diciembre de 2015.
- Critcher, J. (2015). “Who Killed the World? - The Complicated Feminism of Mad Max: Fury Road...”, *Gender focus* [<http://jezebel.com/the-new-mad-max-film-is-so-feminist-my-scrotum-killed-i-1705273679/>], fecha de consulta: 13 de diciembre de 2015.
- Dickens, D. (2015). “7 ways ‘Mad Max: Fury Road’ sublimely subverts movie sexism”, *Hit Fix*, 16 de mayo [<http://www.hitfix.com/harpy/7-ways-mad-max-fury-road-sublimely-subverts-movie-sexism/2/>], fecha de consulta: 13 de diciembre de 2015.
- Feliciano, O. (2015). “Mad Max: Furia Feminista”, *Animal Político*, 24 de agosto [<http://www.animalpolitico.com/blogueros-punto-gire/2015/08/24/mad-max-furia-feminista/>], fecha de consulta: 14 de diciembre de 2015.
- Hall, S. (2004). “Codificación y decodificación en el discurso televisivo”. *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, pp. 215-236.
- King, T. (2015). “No, Mad Max: Fury Road is not a feminist masterpiece (but that’s OK)”, *News Statesman*, 20 de mayo [<http://www.newstatesman.com/culture/2015/05/no-mad-max-fury-road-not-feminist-masterpiece-s-ok/>], fecha de consulta: 14 de diciembre de 2015.

- Sexton, M., N. Lathouris y G. Mille (2015). *Mad Max: Fury Road*. Furiosa 1. Vértigo.
- Smith, K. (2015). “Why ‘Mad Max: Fury Road’ is the feminist picture of the year”, *New York Post* [<http://nypost.com/2015/05/14/why-mad-max-fury-road-is-the-feminist-picture-of-the-year/>], fecha de consulta: 13 de diciembre de 2015.
- Wolf, V. (1993). *La señora Dalloway*. Madrid: Cátedra.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.