

tramas

subjetividad y procesos sociales

48

diciembre 2017

año 28

*Subjetividades migrantes
Desplazamientos, nomadismos
y globalización*



Subjetividades migrantes. Desplazamientos, nomadismos y globalización

Presentación

¿Qué vínculos se establecen entre la subjetividad y la migración? ¿Qué tensiones sociales y subjetivas produce la globalización en los sujetos que migran? ¿Cómo se producen los nomadismos contemporáneos, identitarios y corporales? ¿Cómo se conjugan los procesos de territorialización y desterritorialización, culturales y afectivos? Estas preguntas son tan profundas y amplias como diversas y heterogéneas son las formas de migración en sus manifestaciones plurales. En un contexto mundial y nacional complejo y de abrumadoras crisis sociales, económicas y políticas, nos preguntamos por las diversas formas en que se producen y se experimentan las subjetividades migrantes. Convocamos estudios atentos a las transformaciones sociales y culturales en las sociedades contemporáneas para entender mejor los procesos de subjetivación de la migración, las formas de producción de sujetos migrantes, nómadas, errantes. Subjetividades para las que el sedentarismo como forma social de vida no se encuentra entre sus condiciones de posibilidad.

Los desplazamientos de sujetos y grupos y las subjetividades que se entretajan en estas trayectorias de movilidad corporal, simbólica o imaginaria, se encuentran en un campo desigual y problemático entre el sujeto que las políticas migratorias construyen y el sujeto de la experiencia migrante. En particular, el saber de la experiencia de los sujetos migrantes queda borrado y descalificado ante el saber formal demográfico, institucional y de políticas públicas, entre otros. Necesitamos no sólo el conocimiento de carácter económico, demográfico, político e histórico, sino también, fundamentalmente, una atención reflexiva acerca del saber de la gente, sus motivos, sus

deliberaciones y sus sueños, además de las coordenadas espaciales y temporales, reales o imaginadas, de sus itinerarios y desplazamientos en escenarios sociales específicos. Esta mirada convoca, a su vez, un rechazo a la estandarización del fenómeno migratorio en la producción académica para dar paso al reconocimiento de otras formas de experimentar y dar sentido a la movilidad humana.

Los desplazamientos producidos por las formas de movilidad contemporánea constituyen espacios de encuentro, negociaciones e intercambios culturales, materiales y simbólicos, que este número de *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales* explora con interés. Sin los conocimientos locales y los modos de vida localizados, no se pueden comprender las que hemos denominado “subjetividades migrantes” como amplias formas de producción de sentido; es necesario abordarlas para entender los conflictos entre los conocimientos institucionalizados y los saberes localizados que orientan las formas de habitar los espacios, que entretejen los lazos afectivos, los deseos, las prácticas y las identidades individuales y colectivas de los sujetos migrantes.

Los artículos que conforman este número aportan claves de lo significativa que resulta la relación entre subjetividad y migración en diversos contextos. Nos invitan a recorrer, por ejemplo, los desplazamientos de la niñez migrante nahua de Guerrero hacia otras localidades de México en coordenadas espaciales y temporales específicas; las formas de habitar y el hábitat del medio rural en una comunidad de Querétaro como producto del intercambio cultural, resultado de los desplazamientos de sus habitantes. Otros trabajos avivan la reflexión sobre el vínculo con el otro, ya sea desde el campo del discurso científico, filosófico, incluso, literario.

Estos trabajos aportan formas de comprensión asentadas en una labor reflexiva como punto convergente de grandes preguntas a las que necesitamos responder. En el artículo “Imaginario sociales de la niñez nahua jornalera agrícola sobre la migración”, Paola Garibi Harper indaga los imaginarios sociales sobre la migración de niños y niñas nahuas jornaleros que se trasladan desde sus localidades de origen hasta la zafra de Cuauhtémoc, Colima, para participar en el

trabajo agrícola. Aunque los niños llevan a cabo una agotadora faena, no reciben ninguna remuneración económica, pues asisten como apoyo para sus padres. La autora recorrió tres albergues cañeros donde a partir de entrevistas y dibujos sobre el viaje que los niños realizan de Guerrero a Colima, en un trayecto que dura 24 horas abordo de autobuses que recorren peligrosas carreteras, logra explorar los imaginarios de la niñez nahua sobre la migración.

En las imágenes del viaje, los árboles, las carreteras irregulares, el mar, que sólo disfrutan a través de la ventana, los paisajes y las nubes configuran una experiencia que contrasta con los mareos, las náuseas y el cansancio que produce el camino. El artículo de Garibi pone en el centro del análisis las experiencias y los imaginarios infantiles, así como el riesgo de ser robados, los relatos de violencia en los albergues y las emociones, como la angustia y la tristeza, asociadas a la pérdida de lazos afectivos que los niños experimentan al desplazarse de sus comunidades de origen. Este trabajo destaca el lugar de los niños como sujetos, con dinámicas propias que merecen ser estudiadas por sí mismas, en el entendido de que configuran una dimensión fundamental de los complejos procesos de la migración indígena jornalera.

En el contexto rural también, la relación entre los espacios construidos y las representaciones de los sujetos y los grupos es explorada por María Guadalupe Morales Fonseca en el artículo “El habitar y el hábitat rural en el contexto de los desplazamientos migrantes. San Pedro Huimilpan, Querétaro”. La autora revisa la transformación social del campo mexicano en el último siglo para mostrar cómo el contacto que han tenido los habitantes de San Pedro Huimilpan con la cultura urbana de la Ciudad de México, primero, y con la cultura estadounidense, después, causa procesos que han condicionado históricamente el modo de habitar y el hábitat rural en dicha comunidad. San Pedro Huimilpan ha sido el lugar de partida y al mismo tiempo de destino para aquellos que migran para trabajar y permanecer en otras ciudades temporalmente, pues desean regresar a casa. A decir de la autora, con el tiempo, el habitar rural en esta comunidad se constituyó por dos fuentes de necesidades: la memoria que apela a la tradición y las visiones de futuro.

En particular, explora cómo el objeto arquitectónico *casa* —espacio privilegiado para el resguardo material y afectivo y de reproducción de la vida cotidiana— ha presentado diversas transformaciones a partir de los intercambios culturales y las nuevas experiencias que los habitantes de la comunidad han tenido con otros grupos sociales y otros contextos urbanos a lo largo de sus desplazamientos por diferentes ciudades. La autora reflexiona acerca de las modificaciones de la materialidad de la casa y también sobre sus usos-función y sus representaciones sociales, como resultado de los contrastes del habitar, sus coincidencias y divergencias, la modificación de las percepciones tradicionales y, al mismo tiempo, el deseo de regresar a la comunidad de origen para expresar las nuevas intenciones. De esta manera explica cómo en San Pedro Huimilpan coexisten paredes de adobe, que han permanecido a lo largo del tiempo, con nuevos espacios y nuevos sueños que conforman la nueva manera de habitar, diferenciada del modo tradicional que se identificaba con el medio rural.

En seguida, dos artículos aportan reflexiones necesarias sobre la producción de un *otro*: el sujeto migrante y las posibilidades de vínculo que dicha subjetivación permite en este caso. Enunciar o enunciarse como extranjero, trabajador, viajero o indocumentado conlleva diferencias radicales no sólo en el campo nominal sino en la forma en que los discursos políticos y legales operan sobre esta figura. De igual forma, en el campo científico o académico, el proceso de construcción de conocimiento corre el peligro de reificar las experiencias de los sujetos, o a los sujetos mismos, anulando en el acto su potencialidad creativa. En este sentido, pensar sobre las diversas formas en que se producen y experimentan las subjetividades migrantes es un ejercicio no exento de riesgos.

En el campo del discurso científico, *la determinidad* y la ontología unitaria se manifiestan como mecanismos de ocultación o negación de la alteridad, pero se encuentran presentes en gran parte de las ciencias sociales al ser la base de su pensamiento filosófico. En el texto “El otro no existe. Notas provisionarias para una clínica de la alteridad”, Rafael Miranda Redondo, detalla los procesos que derivan de la incapacidad de la sociedad contemporánea, sujeta a una teo-

logía racional, a enfrentar el *no sentido* o la alteridad extrema. Con dominio del saber psicoanalítico y la teoría castoridiana, este artículo brinda elementos para la comprensión del proceso que funda, en la socialización de la psique, la hostilidad ante lo ajeno. Proceso universal, de acuerdo con el autor, que adquiere formas específicas en contextos sociales e históricos determinados y manifiesto también en la relación entre sujeto-objeto dentro de los saberes académicos. Ante tales dilemas se propone un *hacer lúcido*, a partir del análisis de la propia implicación al cuestionar el orden institucional y que no excluya la subjetividad en los procesos de conocimiento.

Por su parte, Tonatiu Velazquez Solis en el artículo titulado “Emergencias de lo extranjero en Camus” trabaja sobre la configuración subjetiva de extranjería en la obra del escritor Albert Camus y sus resonancias en la actualidad dentro del campo problemático de la migración. El autor retoma las características de lo que Deleuze y Guattari denominaron “literatura menor” para analizar la construcción del territorio, lo colectivo y lo político en la novela *El extranjero*. En este análisis, los afectos que surgen en el vínculo con otros cobran una dimensión política al habilitar la acción individual o colectiva. La figura del extranjero, en particular, se encuentra relacionada con la producción afectiva de la ajenidad, un afecto que no crea responsabilidades respecto al vínculo con el otro en tanto es un sujeto que habita un espacio carente de sentido. La presencia de esta figura frente al colectivo es percibida como una severa amenaza a su integridad, ante lo que responde con su exclusión. Sin embargo, ésta no es la única acción posible, sobre la escena actual, el autor nos sugiere pensar al otro ya no en el esquema de desestabilizador de lo que pasa en el territorio, sino como diversificador y productor de agenciamientos.

Los artículos presentados en este número ponen atención en los efectos de la movilidad en la constitución de las “subjetividades migrantes”. Lejos de la imagen o del ideal del sedentarismo, reconocen diferentes modos o formas de vivir el desplazamiento. El movimiento de los sujetos transcurre en espacios físicos y en lugares imaginados, en aquellos sitios que se proyectan como futuros deseables,

pero también en el pasado añorado que se configura como lugar de retorno. Las subjetividades se delinearán en relación con las condiciones materiales de existencia de los sujetos, como también en relación con sus deseos y afectos; en el campo de trabajo agrícola, en los autobuses, en el pueblo de origen, en los paisajes, en los albergues, en los hogares y las fronteras. Así, las referencias a las dimensiones espaciales y temporales de la migración se entrelazan de manera densa y constituyen relatos de gran riqueza y complejidad, donde confluyen las motivaciones personales de los sujetos y las dinámicas culturales, sociales y políticas que caracterizan, actualmente, el fenómeno migratorio en nuestro país.

Este número de *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales* responde a la necesidad de pensar la experiencia particular de los sujetos que migran como el medio social que la constituye; sus instituciones, sus normas, las dinámicas de violencia y exclusión o de solidaridad, fraternidad y responsabilidad presentes. Los trabajos que configuran el número señalan sólo algunas de las formas de “subjetividades migrantes” que interpelan las nociones tradicionales de entender lo local y lo global, lo propio y lo ajeno, las fronteras y los vínculos. Si bien, dichas experiencias de movilidad humana pueden haber existido desde hace tiempo, nos encontramos en un momento histórico de transformación de los espacios, los sentidos y las relaciones intersubjetivas como resultado del actual proyecto social, a escala global. De esta forma, ante la conflictividad social contemporánea, la migración resulta un campo estratégico para la producción de saberes que puede contribuir a pensar otras posibilidades de habitar el mundo y de que el mundo nos habite.

*Edith Flores**

*Luisa Alquisiras***

* Profesora-investigadora adscrita al Departamento de Educación y Comunicación (DEC), UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [eedithhh@gmail.com].

** Estudiante del doctorado en sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Correo electrónico: [luisa.alte@gmail.com].

Imaginarios sociales de la niñez nahua jornalera agrícola sobre la migración

*Paola Garibi Harper**

Resumen

La niñez jornalera agrícola se encuentra inserta en una dinámica migratoria que orilla a las familias a viajar en busca de trabajo hacia las zonas de cultivo a lo largo de México. Este artículo tiene como propósito conocer los imaginarios sociales asociados a la migración de niñas y niños nahuas de Guerrero, quienes se trasladan desde sus localidades de origen hasta la zafra de Cuauhtémoc, en Colima. Por medio de la técnica del dibujo se explora cómo la niñez vive y siente las experiencias migratorias desde su particular subjetividad, considerando que son agentes capaces de producir sentido y de resignificar su realidad social.

Palabras clave: imaginarios sociales, infancia, jornaleros agrícolas, migración.

Abstract

In Mexico, child agricultural workers are embedded in a migratory dynamic in which they travel with their families throughout the country looking for work on crops as the seasons advance. The purpose of this article is to know social imaginaries associated with migration of Nahua children, who move from their localities in the state of Guerrero to Cuauhtémoc, Colima, to work on the sugarcane harvest. Considering that children are

* Coordinación de Programas Educativos, Sistema Universitario Virtual (suv), Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: [paola.garibiharper@gmail.com].

agents capable of producing and resignifying their social reality, I use the drawing technique to explore how these boys and girls live and feel the migratory from their subjectivity.

Keywords: social imaginaries, childhood, agricultural workers, migration.

Introducción

La migración indígena en México está influida de manera directa por la estacionalidad agrícola, es decir, se encuentra sujeta a los ciclos naturales, lo cual propicia que existan requerimientos desiguales de fuerza de trabajo a lo largo del año (Boltvinik, 2007:25). Esto se traduce en que, para que el jornalero pueda estar empleado de forma continua, debe mantenerse en constante movilidad. Las políticas neoliberales y el sistema capitalista imponen un fuerte mercado competitivo que se sustenta en la flexibilización laboral y las precarias condiciones de vida de los grupos étnicos. La niñez¹ indígena junto con sus familias se debe someter a la dinámica migratoria de búsqueda de trabajo en diferentes cultivos para sobrevivir a la pobreza extrema.

El propósito de este artículo es conocer los imaginarios sociales de niñas y niños nahuas jornaleros agrícolas asociados a la migración, con la finalidad de saber qué piensan y sienten acerca de los viajes que realizan desde sus comunidades de origen hasta la zafra de Cuauhtémoc, en Colima; abordando a la vez las experiencias y emociones que emergen sobre los distintos destinos que recorren a través de la ruta del Pacífico. La voz y la mirada de la niñez nahua

¹ En este artículo los términos *niñez* e *infancia* serán empleados de manera indistinta. Si bien el concepto de *infancia* se refiere a un conjunto de niños que están en el primer periodo de la vida, tomando en cuenta las particularidades culturales del grupo de pertenencia, y el de *niñez* da cuenta de los aspectos biológicos y fisiológicos de ese periodo (Vergara y Bustos, 2003:143), me inclino por la postura de que lo biológico y lo cultural no se pueden separar de manera tajante. Considero que estos términos se incluyen de manera forzosa por referirse a una etapa de desarrollo de la vida humana, cuyo significado es relativo al grupo cultural, por lo que ambos sustantivos pueden emplearse de manera indistinta al referirse a un conjunto de niñas y niños.

se exploran por medio de las técnicas del dibujo y de la entrevista, entendiendo que son agentes capaces de dotar de sentido y de resignificar la realidad social desde su particular subjetividad.

La migración de la niñez nahua jornalera agrícola a la zafra en Cuauhtémoc

Cuauhtémoc es un municipio que se localiza al noreste del estado de Colima y representa una zona de atracción para los indígenas jornaleros, dado que destina 50% de su suelo a la actividad agrícola (Inegi, 2007). En lo que respecta a la zafra —periodo que abarca seis meses aproximadamente, destinado al corte de caña de azúcar²—, el ingenio de Quesería recibe caña de una superficie cosechada de 15 850 ha (Sagarpa y Conadesuca, 2017), lo que implica una alta demanda de mano de obra. Este lugar recibe tanto jornaleros migrantes pendulares, es decir, aquellos que “salen periódicamente de sus lugares de origen durante lapsos de 4 a 6 meses y que, al término de la temporada agrícola o de la vigencia de sus contratos, regresan” a sus poblaciones de origen (Sedesol, 2006); como jornaleros golondrinos que se rigen por los ciclos de cultivo en los distintos puntos del país, con la finalidad de continuar trabajando en el campo durante todo el año (Runsten y López, 2007:281).

Los nahuas jornaleros agrícolas que trabajan durante la temporada de zafra en Cuauhtémoc provienen de dos localidades de Guerrero que se caracterizan por sus condiciones precarias de vida: 1) San Francisco Ozomatlán, perteneciente al municipio de Huitzuc de los Figueroa, donde 71.5% de la población se encuentra en la pobreza (43.7% en pobreza moderada y 27.8% en pobreza extrema)³

² La zafra suele comenzar aproximadamente en noviembre y termina en los meses abril y mayo.

³ Con base en el *Informe anual sobre situación de pobreza y rezago social 2016*, Huitzuc de los Figueroa cuenta con un rezago educativo de 30.8%, carencia por acceso a servicios de salud de 8.3%, carencia por calidad y espacios en la vivienda de 23.2%, carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda de 63.3% y carencia por acceso a la alimentación de 20.6% con respecto a su población total (Sedesol, 2016a).

(Sedesol, 2010a); 2) San Juan Totolcintla, perteneciente al municipio de Mártir de Cuilapan, donde 86.7% de sus habitantes también viven en la pobreza (30.9% en pobreza moderada y 55.8% en pobreza extrema)⁴ (Sedesol, 2010b). Para sobrevivir a la miseria de sus pueblos estos indígenas atraviesan la ruta del Pacífico en busca de trabajo desde su tierra natal en el sur del país hasta los campos agrícolas en el norte. En su trayectoria migratoria cruzan por estados como Michoacán, Jalisco, Sinaloa, Sonora y, por supuesto, Colima. La población jornalera agrícola asciende a 9.2 millones, de los cuales 3.5 millones son niños y niñas (Sedesol, 2016a), quienes participan como agentes activos en los procesos productivos, al emplear su fuerza de trabajo en diversos cultivos como caña, zorzamora, chile, jitomate, limón, etcétera.

Los imaginarios sociales que se presentan corresponden sólo a niñas y niños que provienen de estas comunidades guerrerenses, por lo que se debe tener presente que al hacer mención de la infancia nahua me refiero de manera específica a la delimitación poblacional de esta investigación, y no a la generalidad de la población infantil jornalera agrícola migrante que tiene este origen étnico.

Imaginarios sociales: migración y agencia infantil

El imaginario ocurre adentro, con sus imágenes, emociones, recuerdos, anhelos, expectativas, miedos; y se aprehende y consolida con la experiencia, la cual se vive mediante las significaciones validadas y compartidas por la colectividad (Castoriadis, 2002:96). Los imaginarios sociales, desde una perspectiva fenomenológica, se dan en la interacción a partir de las subjetividades en una experiencia compartida socialmente, en la cual las percepciones y emociones de los

⁴ De acuerdo con el *Informe anual sobre situación de pobreza y rezago social 2016*, Mártir de Cuilapan tiene un rezago educativo de 42.9%, carencia por acceso a servicios de salud de 16%, carencia por calidad y espacios en la vivienda de 51%, carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda de 77.4% y carencia por acceso a la alimentación de 28.5% con respecto a su población total (Sedesol, 2016b).

sujetos que se relacionan intervienen en los esquemas contruidos y simbolizados socialmente (Baeza, 2000:34). Con base en los planteamientos del sociólogo chileno Manuel Antonio Baeza (2011:33), se entiende que los *imaginarios sociales* refieren la creación e institucionalización de significaciones por medio de la experiencia vivida y emocional desde la subjetividad social. Baeza se refiere a una subjetividad actualizada, “o sea, con los elementos propios de su ‘ecuación personal’ actual, con los componentes de su realidad psíquica presente (raciocinio lógico y abstracto, estado emocional, creencias y elementos de la mentalidad, imaginación, capacidad evocativa, etcétera) para significar algo” (2011:81). La producción de sentido se conforma mediante la co-construcción de significados socialmente compartidos en el mundo experiencial. Los imaginarios sociales son significaciones compartidas y validadas por la colectividad, que orientan, dirigen y dotan de sentido nuestras relaciones sociales, nuestras formas de pensar y de actuar.

Para entender los imaginarios asociados con la migración se debe considerar que los jornaleros no pasan por los múltiples destinos como sujetos pasivos, sino que en esta dinámica se da un “proceso mediante el cual los trabajadores no sólo transitan por los lugares en donde trabajan, sino que hacen de ellos parte de sus espacios de reproducción”, construyendo así territorios de migración (Lara, 2011:29). En esta movilidad se da un juego sobre el espacio “en donde cada punto tiene atributos a partir de propiedades objetivas, así como de significaciones subjetivas”; estos espacios de cruce son lugares de encuentro, negociaciones e intercambios, y movilizan recursos sociales y simbólicos (Lara, 2011:30).

La niñez migrante atribuye significaciones subjetivas a sus traslados y a los lugares de destino. Los individuos en la etapa de la infancia intervienen “en la construcción de significados y la recreación del mundo social” (Girard, 2007:55) como agentes activos en el proceso de socialización con capacidad de resignificar e interpretar su mundo a través del lenguaje, sin ignorar el papel que juegan, a su vez, los adultos en estas dinámicas (Hetch, 2013; Makihara, 2005; Luykx, 2005). La agencia infantil se puede manifestar bajo diversas formas

de expresión como, por ejemplo, en la capacidad de comprender, razonar, discernir e interpretar la realidad de estos individuos, mediante sus conocimientos, saberes y experiencias que intervienen en los procesos de resignificación y producción de sentido, lo cual posibilita su participación activa en las interacciones y prácticas cotidianas que pueden generar cambios socioculturales.

Los imaginarios sociales de la niñez jornalera agrícola asociados a la migración se conforman por medio de un proceso de significación en el que intervienen las experiencias vividas, las emociones y los significados culturales. Las niñas y los niños nahuas en sus viajes ejercen un papel activo como agentes generadores de conocimientos, creadores y transformadores de la cultura, que poseen valiosas experiencias y sabidurías (Glockner, 2007:70).

Métodos

El trabajo de campo para esta investigación de tipo cualitativo se llevó a cabo de enero a abril, durante la zafra del año 2015, en tres albergues cañeros pertenecientes al municipio de Cuauhtémoc: El Trapiche, El Cóbano y El Zedillo. Para explorar los imaginarios de la niñez nahua sobre la migración se empleó la técnica del dibujo. En las sesiones se instruyó a los participantes para que dibujaran el viaje que realizan de Guerrero a Colima, tanto de manera individual como grupal, con el propósito de conocer no sólo sus imaginarios por separado, sino también cómo se expresan de manera colectiva. Esta técnica de recolección de información sirvió como una forma de estímulo para entrevistar a niños y niñas acerca de las imágenes que plasmaron, propiciando así que se explayaran con las palabras. Cada una de las sesiones se conformó por doce participantes de entre 5 y 12 años, rango de edad en la que efectúan un tipo de trabajo no remunerado porque es considerado como ayuda para los papás, y suele ser invisibilizado.

Las entrevistas sobre los dibujos se realizaron con la finalidad de que la interpretación se apegara a los significados que los propios

niños y niñas les otorgan, para evitar un entendimiento con una perspectiva adultocéntrica. Tanto la elaboración de los dibujos como las entrevistas se realizaron dentro de los albergues, en las aulas que suelen emplearse para impartir clases a los hijos de los jornaleros,⁵ lejos de las miradas de los maestros y de los padres, con la intención de que surgiera la libre expresión de la niñez. Al abordar a los agentes en etapa de la infancia es prioritario elegir un espacio en que niñas y niños no se sientan observados y escuchados por los adultos de su contexto social para permitir que su subjetividad fluya y evitar la influencia de los adultos.

El viaje. La niñez que ve el mar a través de la ventana

La infancia nahua jornalera migrante es la niñez que ve el mar a través de la ventana. A lo largo de su viaje por el Pacífico divisan las olas, la arena; desean estar en la playa, pero no pueden más que imaginar cómo sería disfrutar de ella. Desde las localidades de Guerrero de donde parten los jornaleros hasta Colima se hacen aproximadamente 24 horas⁶ en carretera. En el camino ven múltiples paisajes naturales, pero el que más grabado se queda en la mente de niñas y niños nahuas es el mar. La infancia indígena, al hablar sobre sus viajes, hace alusión constante a la playa, anhela estar en ella y no verla sólo a través del cristal, sin embargo, goza de plena conciencia de que su deseo no puede ser cumplido, pues saben que no se trata de un viaje vacacional destinado al placer, sino al trabajo (imagen 1).

⁵ Dentro de los albergues se destinan habitaciones o se construyen salones para impartir clases a las hijas y los hijos de los jornaleros agrícolas. El Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe) se encarga de la educación preescolar y el Programa de Educación Básica para Niñas y Niños de Familias Jornaleras Agrícolas Migrantes (Pronim) proporciona el servicio a nivel primaria.

⁶ Los camiones que son enviados por el ingenio de Quesería para que los cabos trasladen a las familias jornaleras desde sus localidades de origen hasta la zafra de Cuauhtémoc, Colima, toman carreteras sin cuotas, esto hace el trayecto más largo y pesado para niños y niñas.

Imagen 1. "La playa". Luis, 12 años

Dibujo individual sobre el viaje desde su localidad hasta la zafra. San Francisco, Guerrero.

En las imágenes que habitan en los imaginarios de la niñez nahua sobre su trayecto en carretera aparecen diversos elementos significativos. En el dibujo que se muestra a continuación se puede apreciar cómo niños y niñas de El Trapiche trazan una carreta con curvas pronunciadas que va desde Guerrero hasta el albergue. En el camino pueden observarse los árboles, el río, un burro y el *Kiosko*, un minisúper muy común en Colima (imagen 2). En el dibujo que se realizó de manera grupal, un niño nahua llamado Isaac escribió una breve descripción de Guerrero, en donde en pocas líneas externa significaciones que asocia a su tierra natal y que muestran diversos elementos: la fauna y el clima, incluso el contexto ecológico y social.

Imagen 2. Carretera desde Guerrero (en la parte izquierda superior) hasta el Albergue El Trapiche (en la parte inferior). Dibujo grupal de niños y niñas sobre la migración. El Trapiche, Colima.



Nota que Isaac escribió en la parte inferior del dibujo: “En Guerrero ay buros casa de lodo seco y duro y de tabiques y tambien ay el rrio grande ondo ay pescados grandes y siempre bailan hacen fiestas y toman mucha servesas y ban una banda y las fiestas comiense como a las 8 de la mañana y se terminan como a las 12 de la noche.”

Curvas, carreteras irregulares y largos trayectos propician diversos malestares en los niños y las niñas migrantes: náuseas, vómitos, dolores de cabeza y, en ocasiones, desmayos, son las incomodidades que sufren durante el camino. “Es que luego se *gomitan*. Nomás yo no, cuando nos venimos mis hermanos se *gomitaron* bien mucho. Yo no me *gomité* nada”, explica Sandra, de 6 años de edad, migrante penular del Albergue El Trapiche. Las mamás tratan de combatir estas molestias con pastillas para las náuseas. Al externar Raúl, de 6 años,

que los cabos⁷ les proporcionan pastillas para los mareos, Sandra se apresura a aclarar: “No es cierto, ahí no dan nada, tu mamá lo tiene que comprar. Bueno, cuando se fue la gente, mi tío Pancho les dio papitas y refrescos, él es cabo.”

El viaje es descrito por la niñez como un recorrido agotador, donde el calor abruma y los malestares físicos son recurrentes. Si bien, la infancia nahua menciona los regaños constantes que reciben por tirarse en el piso, jugar o pelear, no resaltan —como lo hacen sus padres— los gritos que ellos mismos suelen emitir durante todo el camino, lo cual torna el ambiente ruidoso. Sin embargo, en sus imaginarios los viajes por carretera no sólo se tiñen por las incomodidades, sino que a niños y niñas les encanta hablar de los paisajes, de los puentes, de las casas “como de lodo o como de ladrillo”, de las nubes y los árboles, del mar, de todo aquello que va apareciendo a lo largo de la carretera y que despierta su asombro (imagen 2).

Durante el trayecto los jornaleros viajan con su respectivo cabo, algunos tienen autobuses para trasladarse, otros sólo combis. Las emociones que siente la niñez varían dependiendo de si van para Colima o de regreso para Guerrero. En entrevista grupal niños y niñas externan sus experiencias durante el traslado, describen sensaciones corporales y su sentir con respecto a la migración:

E: Y cuando se vienen de Guerrero para acá, ¿en dónde se vienen?

N⁸1: En combi.

N2: Yo no vengo en combi, yo vengo en el carro de mi tío.

E: ¿Y cuántas horas hacen de Guerrero para acá?

N1: Un día y una noche.

N3: A mí no me gusta.

Na1: Nos vomitamos.

⁷ El *cabo*, también llamado jefe de cuadrilla, es el encargado de conseguir trabajadores en sus localidades de origen. Esta persona suele ser un indígena de la comunidad que se encarga de llevar a los jornaleros agrícolas a los lugares de destino donde trabajarán en los cultivos, acción por la que también recibe el nombre de *enganchador*.

⁸ En adelante se empleará la letra N para designar las respuestas por niños y Na para las ofrecidas por niñas en las entrevistas, además se numerará a cada uno de los participantes.

N2: No, yo no, yo no me *gomito* en los camiones, y más si estoy viendo las montañas.

N3: Yo no duermo cuando voy en combi.

N2: Yo vengo en combi, solito yo. Yo vengo en combi, pero me canso.

Na2: Darío se cansa, pero porque lo van arrastrando, porque va “*uy, uy, uy*” [...], va brincando.

N2: Y tú te *pegastes*.

E: ¿Y ustedes les dicen a sus mamás cuando se cansan?

Na2: Sí, nos cansamos porque nos va arrastrando la combi.

E: ¿Y qué les dice su mamá?

Na2: Nos dice que no nos arrastremos.

N2: Que no nos rompamos el pantalón, porque ya se rompió su cierre.

N3: Cuando voy a Guerrero no voy cansando, cuando vengo sí. Voy más contento porque ya se acabó la zafra.

E: ¿Y también se ponen contentos cuando van a venir o no?

N1: Sí, como tarda uno de que no trabaja.

E: Entonces, ¿les gusta acá porque hay trabajo?

N3: Sí, y en Guerrero no hay trabajo, nomás hay trabajo de leñar.⁹

Fuente: Entrevista grupal de dibujo en cartulina sobre el viaje desde sus localidades hasta la zafra. Albergue El Zedillo, Colima.

Estas niñas y estos niños conocen las carencias que se viven en sus lugares de origen. Saben que realizar el viaje no es una opción debido a la falta de empleo en sus pueblos natales. En el traslado no figuran como sujetos pasivos, sino como agentes que serán participes en la estructura de fuerza de trabajo, en un escenario en el cual sus progenitores negociarán formas de empleo que posibiliten la incorporación de todos los miembros de la familia, lo que incluye el trabajo infantil (Hernández, 2006:212). La mayoría de estos niños manifiesta que les gusta viajar a Colima, allá donde sí hay trabajo,

⁹ *Leñar* es el término que los jornaleros nahuas suelen emplear para referirse a la actividad de ir a recolectar leña, ya sea para uso de ellos mismos o para vender.

donde podrán ganar dinero para sobrevivir. De ida a la tierra de la zafra dicen estar contentos, porque van a donde hay trabajo; de regreso hacia sus comunidades dicen sentir felicidad, porque la zafra ha terminado.

Aunque gran parte de la niñez jornalera que acude a la zafra en Cuauhtémoc viaja con sus padres, hay ocasiones en que sus progenitores se quedan a trabajar en Colima durante todo el año y envían a sus hijos solos a Guerrero, ya sea de visita o por cuestiones de estudios. En esas situaciones suelen realizar el traslado en compañía de algún pariente —en muchos casos se trata del cabo o chofer, quienes suelen tener lazos familiares con los jornaleros—. Sin embargo, existen excepciones en las que no hay ningún vínculo de sangre, por lo que es otro el origen de la confianza depositada en una persona en particular para encomendar el cuidado de los hijos; por ejemplo, compartir el mismo culto religioso. Gabriela, de 8 años, platica que se va sola para Guerrero con su *hermano*, esta palabra la emplean los cristianos para nombrarse entre ellos. “Son *achinos*”, dice Pedro, de 11 años, haciendo alusión a la manera en que llaman los católicos a los cristianos. Al señalar Gabriela que se va sola con el *hermano* con quien no comparte ningún lazo de parentesco, Paulina, de 10 años, añade: “Ay no, a mí me dan miedo los hombres”, externando una percepción de desconfianza hacia la figura masculina. La experiencia de traslado puede variar dependiendo de si niñas y niños viajan con su familia o con otro acompañante, no obstante, es necesario tener presente que la migración de nahuas jornaleros agrícolas guerrerenses se realiza en grupo, con personas que pertenecen a una misma localidad, lo cual implica que a pesar de que el niño o la niña no viaje con sus padres, sí lo hace acompañado de los miembros de su comunidad.

Escuchar a niñas y niños jornaleros narrar las experiencias que viven y las emociones que les producen sus viajes, hace pensar en las desigualdades sociales y cómo afectan su vida cotidiana. La infancia migrante nahua viaja forzada por sus condiciones de vida sin alternativas. La niñez nahua relata las incomodidades y el agotamiento que sufren a lo largo del trayecto, es el costo que paga la infancia por

un sistema económico con amplias brechas entre las clases sociales, cuyas injusticias recaen con mayor peso sobre los grupos étnicos. Aunque el viaje, además de los malestares, también les proporciona asombro, felicidades y alegrías, la infancia nahua no deja de ser la niñez que sólo ve el mar a través de la ventana, la que se encuentra estrechamente restringida. No emprenden el viaje por elección, no escogen libremente a dónde viajar porque eso está determinado por la oferta de empleo, no tienen la posibilidad de hacer un viaje de placer. El camino tiene como destino emplear la fuerza de trabajo, incluyendo la infantil, para sobrevivir a la pobreza extrema.

Los destinos: las experiencias de la migración en los imaginarios infantiles

Las familias migrantes golondrinas viajan a lo largo del país, pasando por diversos estados donde se emplean en diferentes cultivos. El proceso migratorio es promovido por los empleadores como una estrategia para aprovisionarse de trabajadores de diversas regiones. Este proceso se da “en condiciones tales que les permite mantenerlos en su explotación por la mayor parte del tiempo en que tienen la necesidad de emplearlos, disminuyendo el riesgo de que los abandonen y se ocupen en actividades alternativas” (Hernández, 2006:234). Las condiciones que permiten perpetuar estos mecanismos de explotación son el bajo nivel educativo, la existencia de regiones con muy bajos ingresos y la desventaja que implica el ser hablante de lengua indígena (Hernández, 2006:234). De acuerdo con José Vera, las consecuencias de la migración son múltiples y tienen repercusiones en los niveles de depresión, ansiedad y estrés de niños y niñas jornaleros agrícolas:

Al movilizarse de una comunidad a otra, se viven pérdidas afectivas de familia, amigos y demás personas significativas que se quedan en el lugar de origen; pérdida por la lengua y toda la simbología particular que ésta implica; pérdidas de prácticas culturales cotidianas, como hábitos,

valores, costumbres, rituales y tradiciones, careciendo en ocasiones de los medios para darles continuidad aun cuando así lo desean; pérdidas de estatus o nivel social; pérdidas de referentes físicos y ecológicos con los que a su vez tenían lazos ancestrales, etcétera; situación que se complica por los riesgos físicos que implica de por sí la migración y el desmoronamiento del proyecto migratorio idealizado (Vera, 2009:339).

La experiencia de la migración es vivida por la infancia nahua con los efectos que conlleva en su estado anímico y en su identidad étnica. En los imaginarios de los descendientes de los jornaleros agrícolas nahuas guerrerenses se refleja la ruta del Pacífico que toman en busca de trabajo. En los relatos de la niñez indígena se habla de Michoacán, Jalisco, Sinaloa, Sonora, Baja California; se mencionan los cultivos de tomate, zarzamora, chile, limón, entre otros. La mayoría de estos niños y estas niñas han trabajado en el campo, “yo he cortado chilitos”, dice José, de 5 años, en una plática informal, mientras varios de los presentes agregan “yo también”, “yo he cortado tomatitos”, “yo, zarzamora”. “Y con el chile, ¿no se enchilan los ojos después?”, pregunto por curiosidad, “No —responde una niña— yo uso bolsas en las manos para no enchilarme”.

Desde edad temprana los jornaleros indígenas aprenden a trabajar en múltiples tipos de cultivo, esto les permite adquirir los conocimientos y las habilidades necesarias —como la fortaleza física y saber moverse en busca de mejores oportunidades— para que en la adultez tengan mayor flexibilidad laboral en el ámbito rural. Sin embargo, para la infancia nahua la importancia de dominar distintas cosechas no radica sólo en un futuro lejano, sino que posee valor en un presente inmediato. La función del trabajo infantil entre los jornaleros agrícolas migrantes va más allá de un aprendizaje sociocultural¹⁰ con la finalidad de prepararse para las responsabilidades propias de la vida adulta. La niñez nahua necesita tener herramientas para comba-

¹⁰ Lev Vygotsky (1979) utiliza el concepto *aprendizaje sociocultural* y se refiere a un código genético que está en función del aprendizaje en el momento en que el individuo interactúa con el medio ambiente.

tir su situación de pobreza actual que afecta los ingresos económicos de su familia y que repercute de manera directa en su alimentación, educación y calidad de vida.

Aunque las condiciones de vida de los jornaleros rurales mejoran al migrar porque se incrementa su periodo de ocupación y su nivel de ingreso, esto sólo alcanza para que pasen de vivir en la miseria a vivir en la pobreza, pues ocupan el escalón más bajo de la pirámide de ingresos en sus lugares de destino (Hernández, 2006:234). A pesar de que la migración no representa un escape de la pobreza, sino un modesto mejoramiento en su calidad de vida, los indígenas siguen considerando estas movilizaciones como una solución a sus problemas económicos (Vera, 2009:343). La migración se practica desde la infancia, por ello los niños la experimentan con su familia como parte de su vida cotidiana y esto se refleja en las imágenes asociadas a este fenómeno, el cual plasman sobre el papel. Sarahí, de 11 años, dibujó a sus papás con maletas, al preguntarle por qué ella no aparece, responde que está ahí, aunque no se haya dibujado, porque siempre viajan todos juntos (imagen 3).

Aun cuando niños y niñas reconocen virtudes en la migración, por ejemplo, no tener que acarrear agua por kilómetros en sus comunidades de origen, los lavaderos en las galeras, las regaderas que hay en algunos albergues de los lugares de destino, como El Grullo, o las *tienditas* y *Oxxo* cercanos, el acto de salir de su pueblo natal tiene dos rostros. La oferta de empleo y el acceso a servicios para los indígenas nahuas mejoran al migrar, pero la infancia jornalera agrícola debe enfrentarse también a la pérdida de lazos afectivos y a los riesgos que viven al estar lejos de su lugar de origen. “Yo nomás extraño a mi prima Nayeli, y extraño a mi abuelita Flores y a mi primo Sandro”, dice Xóchitl, de 7 años. Según Vera, algunos de los síntomas de la presencia de estresores en la infancia migrante “serían el fracaso escolar y una alteración en sus relaciones de apego afectivo” (2009:39). La niñez, al estar en plena construcción de su personalidad e identidad, sufre en mayor medida que los adultos la pérdida de vínculos emocionales con sus seres queridos.

Imagen 3. Papás con maletas. Sarahí, 11 años

Dibujo individual sobre la migración. El Trapiche, Colima.

Niñez, violencia y experiencias migratorias

En los imaginarios de niños y niñas nahuas la migración no sólo representa pérdida de lazos afectivos, sino también se asocia a los riesgos que amenazan su sentimiento de seguridad. En ocasiones, la violencia que se suscita dentro de los albergues es extrema. En las *galeras* —nombre que les otorgan los mismos indígenas a estos espacios— las frecuentes riñas entre jornaleros en estado de ebriedad consisten en peleas con machete, sin embargo, por el manejo que ellos tienen de esa herramienta de trabajo nadie suele salir herido. Aunque estas escenas no dejan de ser violentas, algunas historias que la niñez migrante narra las exceden. Genaro, migrante golondrino de 12 años, fue testigo de un asesinato. Mientras estábamos sentados

en el patio escolar de El Cóbano, me relató con naturalidad lo que presencié en un albergue de Sonora:

E: ¿Te acuerdas a qué otros lugares has ido?

N5: Sí, de Sonora, y el que sigue de Sonora... Ay, ya se me olvidó... Sinaloa.

E: ¿Y allá te has encontrado con gente de Guerrero?

N5: Casi no, allá en Sonora había un señor de Guerrero y lo mataron. Se peleó, estaba borracho, un viernes, allá cobran los viernes, y el viernes estaba borracho. Yo vi porque andaba *rejuntando* botes, ahí estuve yo, y lo agarraron y *zas*, le enterraron la navaja. Le hicieron así y luego así, y le sacaron todo, se vio como se le salieron todas las tripas.

E: ¿Tú viste todo eso?

N5: Sí, y uno lo agarró acá de las manos para que se le saliera todo [risa]. Estaban mariguanos.

E: ¿No te asustaste?¹¹

N5: No, estaban mariguanos. Nomás el que mataron era de Guerrero, tenía su familia y a ése lo mataron. Nomás era una familia que había ido para allá.

E: ¿Y de dónde eran los que lo mataron?

N5: De ahí mero, unos de ahí de Sonora y los otros de Sinaloa.

Fuente: Entrevista grupal de dibujos individuales, Albergue El Cóbano, Colima.

Genaro describe el asesinato con tranquilidad, en su rostro no se percibe miedo, angustia, desagrado o cualquier tipo de malestar; por el contrario, con mímica me muestra cómo los sujetos sostuvieron al jornalero de Guerrero y entre risas me dice cómo sus intestinos se salieron. Marieta Quintero y Jennifer Malaver, en su texto “Narrativas del daño moral de niños y niñas en experiencias de límites extremos”, se plantean un par de preguntas pertinentes: ¿de qué se tratan las narrativas del daño moral? y ¿por qué es importante en la infancia

¹¹ Esta pregunta se planteó para explorar sus emociones ante la situación, después de la reacción de risa que tuvo el niño.

plantear el tema de las narrativas del mal? Para responder a estos interrogantes las autoras aclaran que:

[E]l daño moral se refiere a las acciones o experiencias destructivas que recae(n) sobre un(os) sujeto(s), cuyos actos dolorosos no son ocasionados por fuerzas externas sino por agentes humanos, quienes no son, necesariamente, lejanos a nuestro círculo ético, incluso, en la mayoría de las ocasiones, son cercanos al ámbito moral. Estas tragedias no hacen parte de la ficción: las encontramos en las acciones que realizan los sujetos, en las deliberaciones acerca del vivir con los otros y en las emociones morales que expresan compasión, repugnancia, miedo, entre otros. Estos relatos tienen como particularidad poner al descubierto la crueldad humana, el grado de precariedad, el malestar y dolor en la vida comunitaria (Quintero y Malaver, 2013:86).

Quintero y Malaver explican que las experiencias de límites extremos “no sólo están presentes en los relatos de la tragedia, sino que hacen parte de nuestras actuales y recientes narrativas de niños y niñas” (2013:83). Las autoras señalan que en el “acto de narrar pueden converger elementos de la propia experiencia, así como de experiencias de los otros percibidas y luego recreadas con palabras. Quien narra tiene la posibilidad de dar cuenta de un hecho desde sí y desde el otro (un otro narrado)” (Quintero y Malaver, 2013:87). El relato es un proceso de reflexión en el sentido de que hace visibles porciones de la realidad al recordar desde la propia experiencia y la del otro, atribuyéndole al suceso significados mediante palabras. Aunque los relatos no permiten que los hechos caigan en el olvido, no todas las narrativas tienen un poder develatorio. Las narrativas permiten hacer públicas las verdades, pero sólo poseen un carácter develador si el narrador hace uso de un lenguaje moral por medio del cual se compromete con los otros (Quintero y Malaver, 2013:87).

Genaro fue testigo de un asesinato, comparte su experiencia y la de los otros, pero en su relato no existe un juicio moral. Su narración no involucra un juicio valorativo, por el contrario, narra lo sucedido entre risas que, lejos de ser un síntoma de nerviosismo, poseen un matiz de

jocosidad. ¿El que un niño relate un asesinato sin perturbación aparente significa que no sufrió un daño moral al presenciar tal escena? El daño moral hace referencia a “un daño en la integridad de la persona a través del cual se fractura su identidad moral” (Quintero y Malaver, 2013:88), aunque esta fractura a la integridad puede ser física, también puede ser sólo simbólica. La exposición a situaciones violentas de niños y niñas migrantes puede generar reacciones como la indiferencia, falta de sensibilidad o burla; estudios y análisis más profundos sobre estos casos podrían determinar si se trata de síntomas de una fractura en la integridad de la identidad moral del niño o niña.

La historia contada por Genaro no es una excepción, otro niño aseguró que en Jalisco mataron a un jornalero agrícola por cuestiones asociadas con el narcotráfico; mientras que en los albergues cañeros de Colima, adultos y niños platican sobre el adolescente indígena nahua que encontraron muerto en el barranco ubicado a la orilla de El Cóbano. Afirman que este último tenía problemas con otros jornaleros agrícolas, quienes lo asesinaron y después huyeron trasladándose a otro punto del país. La infancia migrante se encuentra expuesta a la posibilidad de vivir situaciones en que la violencia llega a ser extrema, en un contexto donde estos delitos, en muchas ocasiones, no son atendidos por las autoridades.

El robo de niños y niñas durante la migración en el imaginario infantil

La percepción de un riesgo constante es una forma de violencia que recae también sobre la niñez al generarles un sentimiento de inseguridad. El robo de niños y niñas es un tema recurrente en la infancia jornalera agrícola. “A mí me gusta Guerrero porque allá no roban” resalta una niña de 7 años. En los imaginarios infantiles persiste la constante preocupación de ser robados. Las historias sobre robos de niños emergen de manera espontánea al platicar con ellos:

N3: A mí no me gusta porque dicen que allá roban... Allá en Grullo, ya robaron a un niño.

N1: También el sábado agarraron un chamaco, pero le pegaron, no se lo llevaron. Y a una chamaca, no se la llevaron, le pegaron.

E: ¿Se supo quién fue?

N1: No, no se supo, porque nomás le pegaron y ahí la dejaron.

E: ¿De qué edad?

N1: No sé, estaba chiquita todavía, como ellas. Y el chamaco ya estaba grande, como yo, más grande. A él más bien le pegaron.¹²

Na1: Y maestra, acá robaron una niña.

N3: No es cierto, acá no, en Cuauhtémoc.

E: ¿Y quién fue?

N1: No se supo, porque lo agarraron, le pegaron y luego se fueron.

Na2: Aquí se robaron una niña.

N3: No es cierto, en Cuauhtémoc, pero no aquí. Aquí no he oído que se roban.

E: ¿Y ustedes se cuidan de que no se los roben?

N2 y N4: No, yo no.

N1: En veces. Es que te dicen que vayas, que te van a dar dulces y luego te agarran y te llevan.

Na2: Si no vas te pegan o te matan. Te sacan un cuchillo, te lo sacan y te lo meten.

N3: O si no te matan y te garran como al señor que... ¡Agh! (hace seña con la mano como de que le cortan la garganta).

E: ¿Alguna vez a ustedes les han ofrecido dulces?

Na2 y N2: A mí sí.

N3: A mí no porque me salen los gusanos.

N1: A mí no me gustan tanto los dulces.

Na1: Ni yo, me dice mi mamá que no coma.

N4 y N2: Ni yo.

N2: Yo sí.

E: A ti sí te gustan. Pero, si te ofrecen, ¿vas o no vas?

N2: Le muerdo y luego ya me vengo acá.

Fuente: Entrevista grupal sobre dibujo en cartulina, Albergue El Zedillo, Colima.

¹² El niño que describe tenía aproximadamente entre 10 y 12 años, y las niñas que señala, alrededor de 3 años.

La historia del niño que robaron en El Grullo es común entre la niñez migrante golondrina, mientras que la de la niña que robaron en Colima es relatada, por lo general, por quienes residen de manera más permanente en Cuauhtémoc. Los relatos en torno a la niña que robaron de El Trapiche muestran una serie de irregularidades que ponen en riesgo a la infancia indígena jornalera migrante, en ellos la discriminación y el racismo son factores cruciales. De acuerdo con los testimonios de un cabo, otros jornaleros y las historias narradas por los propios niños y niñas, un domingo una familia nahua salió a pasear al parque del centro de Cuauhtémoc, ahí les arrebataron a su hija de aproximadamente 3 años. Los padres regresaron al albergue para pedir ayuda a alguien más porque no sabían hablar español. Los jornaleros que hablaban español llamaron a la policía, que acudió al lugar, pero no levantaron una denuncia, llegaron, escucharon y se fueron. Los relatos de violencia hacia la infancia y el robo exhiben los atropellos y riesgos que sufre este grupo social. La confianza en el sistema de justicia aparece mermada en sus relatos.

Conclusiones

La finalidad de este artículo fue conocer los imaginarios sociales de la niñez nahua asociados a la migración, utilizando las técnicas del dibujo y de la entrevista. Los hallazgos encontrados al explorar sus imaginarios son la identificación de elementos que emergieron sobre los malestares físicos que experimentan durante los viajes y las emociones que sienten a causa de la pérdida de lazos afectivos, la violencia y los riesgos, como la posibilidad de robo, que viven durante el trayecto. Aunque esta investigación nos da luz sobre algunos aspectos de los imaginarios infantiles de la población nahua migrante, es necesario continuar profundizando sobre sus vivencias y cómo las significan. Para lograr este objetivo el dibujo es un instrumento proyectivo valioso que favorece y estimula la exteriorización de ideas, pensamientos, creencias, recuerdos y emociones desde la perspectiva e interpretación de la niña y el niño, a partir de lo que experimenta y siente.

El miedo al robo, la angustia que se puede sentir a causa de la violencia —como, por ejemplo, los relatos sobre asesinatos en los albergues—, la tristeza vivida ante la pérdida de lazos afectivos, son emociones que, en ocasiones, se atenúan mediante mecanismos de compensación psíquica —como una posible interpretación ante el hecho de que un niño comparta su testimonio sobre un asesinato riéndose— que se dan a través de los imaginarios sociales que pueden funcionar como “esquemas de atenuación de efectos aterradores” (Baeza, 2003:39), ante situaciones que se llegan a suscitar dentro de las dinámicas migratorias. Estos efectos derivados de una realidad material concreta se encuentran permeados por las significaciones construidas en los imaginarios de la población infantil migrante. Los resultados presentados en este artículo fueron sustentados en casos concretos que se identificaron en el trabajo de campo; representan pistas para futuras investigaciones orientadas a explorar con mayor profundidad los procesos de significación asociados con las emociones que emergen en las experiencias de migración, que permitan una explicación integral mediante el análisis de los mecanismos, las condiciones, las interacciones sociales y la intersubjetividad que interviene en la construcción de los imaginarios.

Las condiciones complicadas del traslado y el sentimiento de inseguridad en la infancia ante los diferentes riesgos y los tipos de violencia a los que se ven expuestos durante el proceso migratorio hablan de la ausencia de medios adecuados para resguardar los derechos de protección y seguridad de la niñez migrante. “Recordemos que lo que está en juego en las narrativas expuestas es, precisamente, los derechos de la niñez, así como sus aprendizajes afectivos, en los cuales el cuidado de la vida, el amor y la vida digna son lo máspreciado” (Quintero y Malaver, 2013:96). La movilidad de este sector los expone a mayores riesgos y dificulta que sus problemáticas sean atendidas, esta vulnerabilidad debe de ser resuelta con políticas, acciones y estrategias adecuadas a sus problemas y necesidades.

La migración infantil indígena y las problemáticas que conlleva no pueden ser entendidas sólo desde el planteamiento indiscutible

de que la población jornalera agrícola migra por necesidades económicas. Las niñas y los niños son agentes que no sólo desempeñan un papel activo como trabajadores en las dinámicas migratorias que implican procesos económicos importantes para el mundo adulto, sino que también son copartícipes en los procesos de significación de las experiencias vividas durante la migración. Para realizar investigaciones sociales sobre la subjetividad de la niñez se requiere reconocer el valor de sus conocimientos sobre un fenómeno social del cual ellos son los protagonistas. “Solamente cuando reconozcamos que, al igual que cualquier informante, los niños ocupan un papel activo, ‘de co-autoría’ [...] estaremos encaminándonos hacia la creación no sólo de una disciplina más honesta sino de una sociedad más equitativa y justa” (Glockner, 2007:70).

Bibliografía

- Baeza, Manuel (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Concepción: Red Internacional del Libro.
- ____ (2003). *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción.
- ____ (2011). “Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales”, en Juan Coca y Juan Pintos (coords.), *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Badajoz: Tremn.
- Baraldi, Claudio y Vittorio Iervese (2014). “Observing Children’s Capabilities as Agency”, en Daniel Stoecklin y Jean-Michel Bonvin (eds.), *Children’s Rights and the Capability Approach. Challenges and Prospects*, vol. 8. Nueva York: Springer.
- Boltvinik, Julio (2006). “Hacia una teoría de la pobreza campesina”, en J. Luis Seefoó Luján (ed.), *Memoria del XXVIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Castoriadis, Cornelius (2002). “Imaginario e imaginación en la encrucijada”, en C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Girard, Marie-Pier (2007). “Niñez y violencia: experiencias y voces de pequeños actores sociales de la colonia Morelos, D.F.”, *Anales de Antropología*, vol. 41, núm. 2. México: UNAM.
- Glockner, Valentina (2007). “Infancia y representación. Hacia una participación activa de los niños en las investigaciones sociales”, *Tramas. Subjetividades y procesos sociales. Participación infantil y juvenil: perspectivas críticas*, núm. 28, diciembre. México: UAM-Xochimilco, pp. 67-84 [<http://bidi.xoc.uam.mx>], fecha de consulta: 10 de junio de 2016.
- Hernández, José (2006). “De la miseria a la pobreza (análisis de las migraciones internas indígenas en México)”, *Análisis Económico*, vol. 21, núm. 64. México: UAM-Azcapotzalco, pp. 209-235.
- Hetch, Ana (2013). “Del adulterismo a la agencia infantil: un enfoque desde la socialización lingüística”, *Infancias Imágenes*, vol. 12, núm. 1, enero-junio. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas/Unesco [<http://comunidad.udistrital.edu.co/catedraunesco/files/2014/05/infancias-12.1-PDF-final9-Abril%C3%BAltima-1.pdf>], fecha de consulta: 15 de junio de 2016.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2007). *Censo agrícola, ganadero y forestal del 2007* [http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/agro/ca2007/resultados_agricola/default.aspx], fecha de consulta: 8 de abril de 2014.
- Lara, Sara (2011). “Introducción”, *Los “encadenamientos migratorios” en espacios de agricultura intensiva*. México: Miguel Angel Porrúa/El Colegio Mexiquense.
- Luykx, Aurolyn (2005). “Children as Socializing Agents: Family Language Policy in Situations of Language Shift”, en J. Cohen *et al.* (eds.), *Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism*. Somerville, Massachusetts: Cascadilla Press.
- Makihara, Miki (2005). “Being Rapa Nui, Speaking Spanish. Children’s Voices on Easter Island”, *Anthropological Theory*, vol. 5, núm. 2, pp. 117-134.
- Quintero, Marieta y Jennifer Malaver (2013). “Narrativas del daño moral de niños y niñas en experiencias de límites extremos”, en Valeria Llobet (comp.), *Pensar la infancia desde América Latina. Un estado de la cuestión*. Buenos Aires: Clacso.
- Runsten, David y Felipe López (2007). *El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana*. Los Ángeles, California: UCLA.

- Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) y Comisión Nacional para el Desarrollo Sustentable de la Caña de Azúcar (Conadesuca) (2017). *Reporte final de producción de caña de azúcar 2016/2017* [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/241222/REPORTE_FINAL.pdf], fecha de consulta: 9 de agosto de 2017.
- Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) (2006). *Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas* [http://74.125.95.104/search?q=cache:PjHd2j-J1Nk0J:sedesol2006.sedesol.gob.mx/transparencia/transparencia_jornaleros_agricolas.htm+sedesol+migracion+pendular&hl=es&ct=clnk&cd=6&gl=mx], fecha de consulta: 22 de septiembre de 2008.
- (2010a). *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social. Huitzucos de los Figueroa, Guerrero* [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/44855/Guerrero_034.pdf], fecha de consulta: 3 de septiembre de 2015.
- (2010b). *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social. Mártir de Cuilapan, Guerrero*. México: Sedesol.
- (2016a). *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social. Huitzucos de los Figueroa, Guerrero* [http://diariooficial.gob.mx/SEDESOL/2016/Guerrero_034.pdf], fecha de consulta: 8 de agosto de 2017.
- (2016b). *Comunicado No.117. Destina la Secretaría de Desarrollo Social 307 millones de pesos para la atención integral de jornaleros en todo el país* [<https://www.gob.mx/sedesol/prensa/comprometida-sedesol-a-mejorar-la-calidad-de-vida-de-9-2-millones-de-jornaleros-agricolas-y-sus-familias>], fecha de consulta: 21 de julio de 2017.
- Vera, José (2009). “Depresión, ansiedad y estrés en niños y niñas jornaleros agrícolas migrantes”, *Psico*, vol. 40, núm. 3, julio-septiembre, pp. 337-345.
- Vergara Ana y Juan Bustos (2003). *Esa oscura vida radiante. Juventud, infancia y nuevas identidades Culturales*. Concepción, Chile: Ediciones Escaparate/Universidad Diego Portales.
- Vygotsky, Leo (1979). *La mente en la sociedad: el desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Recibido: 23 de agosto de 2017

Aprobado: 13 de diciembre de 2017

El habitar y el hábitat rural en el contexto de los desplazamientos migrantes

San Pedro Huimilpan, Querétaro*

*María de Guadalupe Morales Fonseca***

A la memoria del doctor Enrique Ayala Alonso

Resumen

Las formas de habitar y el hábitat del medio rural en México han presentado en las últimas décadas una transformación importante; las características tradicionales que se habían mantenido desde épocas remotas se han disuelto, para dar paso a formas de habitar y materializaciones basadas en nuevas representaciones sociales, resultado del contexto y la dinámica de la época actual; caracterizada, además del contacto cultural producto de los desplazamientos migrantes, por la amplia circulación de informaciones. El habitante del medio rural, quien configura y construye su hábitat, es parte de estos procesos de transformación acelerados, de la superposición de ideas, de modos de vida y de concepciones del mundo, que se reflejan en la reconfiguración constante de su concepto de habitar, el cual va a modificar la materialización y el uso-función del lugar donde habita.

* Los datos recuperados aquí forman parte de los resultados obtenidos en la investigación *La percepción del hábitat en el medio rural: los contactos culturales como factor en la transformación de la vivienda. El caso de San Pedro Huimilpan, Querétaro*, que realicé en la maestría. Esta investigación ha seguido actualizándose y aquí procuro desarrollar el tema de la relación entre la materialización de los objetos, en este caso la vivienda y los procesos subjetivos humanos que conforman las representaciones sociales como los generadores de transformaciones significativas en la casa del medio rural.

** Maestra en ciencias y artes para el diseño en el área de teoría e historia críticas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [madegumm@msn.com].

Palabras clave: habitar, medio rural, representaciones sociales, desplazamientos de migrantes, hábitat, materialización, uso-función.

Abstract

The ways of living and the habitat of the rural environment in México have presented an important transformation in recent decades, where have the traditional characteristics that had remained since ancient times dissolved, give way to forms of living and realizations based on social representations, result of the context and the dynamics of the current time, characterized also to the cultural contact product of migrants displacement by the wide circulation of information. The habitants of rural areas who configure and builds their habitat is part of these accelerated process of transformation, the overlap the ideas of ways of live and conceptions of the world. What are reflected in the constant reconfiguration of its concept of dwelling, it will modify the materialization and use-function of the place where it lives.

Keywords: dwelling, rural areas, social representations, migrants displacements, habitat, materialization, use-function.

Introducción

El propósito de estas líneas es hacer una lectura de la relación entre los procesos subjetivos humanos que conforman las *representaciones sociales*,¹ en este caso a partir del contacto cultural producto de los desplazamientos migrantes y la *transformación* en la manera de *habitar* en el medio *rural*, que se manifiesta entre otras cosas en el *uso-función* y la *materialización* del *hábitat*. Aunque esta reflexión se centrará en la comunidad de San Pedro Huimilpan en el estado

¹ Este concepto fue desarrollado en la década de 1960 por el psicólogo social Serge Moscovici, con base en el interaccionismo simbólico de G. H. Mead y el concepto de *representación colectiva* de Émile Durkheim (Mora, 2002).

de Querétaro, los resultados obtenidos son representativos de las transformaciones históricas del habitar y hábitat del medio rural en México.

La construcción de las representaciones sociales se define como “una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos” (Moscovici, 1979, citado por Mora, 2002:7). Este conocimiento se construye con base en la relación de los individuos con el entorno y con los otros, es decir, en las experiencias vividas, que finalmente se constituyen como la base de las acciones. Las representaciones sociales permiten “subrayar los factores sociales de la percepción y, con ello, destacar la importancia que los grupos y sus normas tienen sobre la representación de la realidad social” a partir del sentido común y de lo cotidiano (Torres, 2005:12). El concepto de *representación social* abarca entonces desde las percepciones y el procesamiento de las informaciones hasta las actitudes.

De tal modo, esta construcción social se convertirá en el cimiento de la acción humana, en relación con los diferentes contextos donde se reciban, se procesen y jerarquicen las informaciones recibidas. En este sentido, consideramos que el contexto histórico social del medio rural influirá en cómo se reciben estas nuevas informaciones y cómo por medio de ellas las personas construyen su representación del uso-función, materialización y valoración de una novedosa manera de habitar que se ha gestado en cada una de las diferentes etapas de contacto cultural.

En un sentido muy cercano, el concepto de *subjetividad* se refiere a la interpretación que los individuos realizan sobre las experiencias cotidianas —en este caso, la experiencia del contacto cultural—, lo cual determinará sus posteriores actitudes. Tal interpretación “tiene como base la experiencia y hace referencia al registro emocional comprometido con los significados asociados a las necesidades y las motivaciones que se crean en el curso de la historia del sujeto, y el cual es tramitado en los procesos de pensamiento” (Ocampo *et al.*, 2008:845).

En la actualidad, las acciones de los grupos de individuos cobran sentido con las complejas relaciones que éstos establecen, lo

que implica una lectura en donde se establece que las *acciones son el resultado* de las construcciones sociales que se van dando y modificando de acuerdo con la capacidad de despliegue de los sujetos en el espacio, es decir, a partir de la acumulación de experiencias. En este sentido “el sujeto deviene en una subjetividad constituyente, en la medida que requiere entenderse en términos de cómo se concretiza en distintos momentos históricos” (Zemelman, 2010:357).

Pretendemos ilustrar lo antes expuesto con el recorrido histórico de las transformaciones en el habitar y el hábitat de la comunidad de San Pedro Huimilpan. En primer lugar, se identificarán las características de la vivienda rural tradicional, tanto las primigenias, como las que se incorporaron en el primer contacto cultural durante la Conquista española; en segundo lugar, se presentarán los cambios en la vivienda y en el modo de habitar rural a partir del contacto rural-urbano en la segunda década del siglo pasado; y finalmente, se expondrán los cambios más recientes en la vivienda del medio rural, como producto del contacto, principalmente, con la cultura estadounidense.

Mediante el estudio de caso, como su definición lo indica, buscamos la mayor proximidad con los habitantes, para poder comprender su situación desde su punto de vista (Stake, 1999). En este sentido, el planteamiento de la investigación tiene un enfoque cualitativo, con base en la exploración empírica de campo que busca comprender a un grupo y su cultura (o un aspecto de ella) por medio de algunos de sus miembros. De este modo, se pretende que los resultados expuestos sean entendidos desde el marco interno de referencia, que genera los pensamientos, los sentimientos y las acciones dentro de la comunidad.

Las técnicas de investigación que empleamos son: la observación directa, apoyada en la elaboración de registros que incluyen descripciones, esquemas y fotografías; y la entrevista a profundidad,² por

² Las entrevistas se realizaron en diferentes visitas a la comunidad entre julio de 2013 y febrero de 2014. En la primera etapa se entrevistó al cronista del municipio, el señor Manuel Maya Sotelo, y se efectuaron entrevistas informales que incluyeron preguntas filtro para seleccionar a los posibles entrevistados. Posteriormente, se empleó la técnica “bola de

medio de la muestra intencional o basada en criterios. Con los datos obtenidos en las observaciones y en las entrevistas, se formuló la interpretación de la relación entre los espacios construidos y las representaciones de los individuos, la cual se presenta a continuación.

Habitar el mundo y materializar el hábitat

De acuerdo con la concepción filosófica de Martin Heidegger (1951), habitar es nuestra manera de estar en el mundo, y al hacerlo lo transformamos mediante la construcción de una diversidad de *objetos, actitudes y sentimientos* que constituyen la cultura. Es decir que, al tener la noción de *ser arrojado al mundo*, el ser humano requiere modificarlo para permanecer en él (Ayala, 2009: 21). De esta manera, los seres humanos construyen su *hábitat*, entendido como las transformaciones hechas a la naturaleza a partir de la acción técnica, para adecuarla a sus necesidades. En este sentido, es posible afirmar que “los procesos subjetivos humanos son parte inseparable de los diferentes procesos objetivos de una sociedad” (González, 2008: 241). Así, la base de lo físico construido por los individuos es la conformación de significaciones cambiantes en el transcurso histórico.

Así pues, de entre todos los artefactos creados por los seres humanos, consideramos que el lugar central donde se concreta la acción de habitar es la casa. Su origen se remonta a la necesidad de un refugio, concebido para protegerse de la lluvia, el frío o el calor, el viento, las amenazas animales, etcétera. Este refugio se constituyó luego como el lugar donde se llevaban a cabo las actividades inherentes al desarrollo orgánico como cocinar, comer, guardar, descansar, dormir, reproducirse, etcétera.

En este sentido, en tanto que la construcción del hábitat es producto de las representaciones humanas, siempre cambiantes, a me-

nieve” para definir y programar las entrevistas, las cuales se llevaron a cabo en septiembre y diciembre de 2013 y febrero de 2014. El número de entrevistados se delimitó a partir de la reiteración en las respuestas obtenidas, es decir, con la técnica de comprobación por saturación.

didada que las necesidades humanas básicas se fueron cubriendo, surgieron otras necesidades o deseos de diferente orden —las primeras son inherentes a los seres humanos; las segundas han aparecido con la historia de la humanidad—. Así, estos objetos, entre ellos la casa, se desarrollan y complejizan a partir de las demandas emergidas de la cotidianidad y de la conjunción de factores sociohistóricos. Es así como

a lo largo de la historia, la vivienda ha constituido una de las expresiones más fieles y representativas de los valores de la sociedad; en ella se ponen de manifiesto las concepciones que sus habitantes han tenido del mundo, los recursos materiales y las tecnologías disponibles en determinada época, sus limitaciones, sus gustos y expectativas y, sobre todo, las formas socialmente compartidas de habitar (Ayala, 2010:127).

La construcción de la representación social se convierte entonces en la base de la acción humana, de habitar el mundo y de materializar el hábitat.

En el transcurso histórico las relaciones del individuo con los otros y con su entorno se han intensificado, lo cual ha constituido las actuales representaciones complejas de las acciones. Las transformaciones en los modos de vida (habitar) y en las condiciones del hábitat (casa) requieren entonces de un análisis de las relaciones sociohistóricas en los diferentes contextos donde las representaciones sociales se construyen, dado que distintos contextos configuran distintas formas de conocer, interesarse y evaluar las experiencias vividas.

El contexto histórico social en el medio rural mexicano

Con la finalidad de mostrar que los cambios de orden social —en particular el fenómeno de la migración— han conformado históricamente los factores condicionantes que explican la acción de habitar de los seres humanos, debemos referirnos a la transformación social del campo mexicano en el último siglo.

Hasta hace poco más de cien años, México era una sociedad mayoritariamente agraria, representada por las tres cuartas partes de su población; cien años después, la población rural se redujo a menos de 25% de la población total (Warman, 2001). Esta cifra sigue disminuyendo por los intensos procesos migratorios hacia ciudades de los estados del país o a otras ciudades de Estados Unidos, principalmente, a causa de las desfavorables condiciones en las que habita la población rural de nuestro país, así como por el modo de vida rural que en el contexto global de circulación de personas, mercancías e informaciones ha adoptado características propias de la manera urbana de habitar.

De forma general, se hace evidente que la vida cotidiana actualmente depende del mundo de producción industrializada, y lo tradicional o artesanal ha desaparecido; por ejemplo, la manera de cocinar está invadida por alimentos prefabricados y por medios de consumo necesarios para la transformación de los alimentos; además, la penetración tecnológica ha modificado la forma de transportarnos, de informarnos, de comunicarnos, de nuestras actividades de ocio, etcétera. Estas transformaciones en los modos de vida llegaron al contexto rural, en particular en la segunda mitad del siglo pasado.

De acuerdo con Pradilla, la actividad del campo en el proceso acelerado de industrialización del país juega un papel clave, puesto que se convierte en el proveedor de materias primas para la industria, y en el generador de alimentos para la población creciente de las ciudades. Esta dependencia industria-campo obliga a transformar las formas tradicionales de producción agraria para intensificar su rentabilidad (Pradilla, 2002:4). Así, el campo se insertó en el proceso de producción capitalista no sólo como suministrador de materias primas, sino que “al mismo tiempo, los productores agrarios capitalistas y los asalariados rurales se transformaron en mercado para la industria urbana productora de insumos agropecuarios y de bienes de consumo individual” (Pradilla, 2002:4).

Las nuevas necesidades que surgieron en las zonas rurales —*necesidades sociales* como las llama Preteceille (1977)—, no sólo se concentraron en el consumo alimentario, sino en todo un desarrollo de

oferta y demanda de medios de consumo para satisfacer las nuevas necesidades sociales. Así fue como las sociedades rurales, organizadas bajo un sistema de autosubsistencia, se integraron al intercambio mercantil capitalista.

De esta manera, la irrupción del capitalismo en los modos de vida rurales aceleró la eliminación de las fronteras entre lo rural y lo urbano, entre lo urbano y lo global, entre lo rural y lo global, representados por modos de vida articulados por:

redes de infraestructura de transporte, comunicaciones y energía, e intensos flujos de personas, mercancías, capitales e informaciones, lo que da lugar a una compleja combinación de formas productivas, sociales y culturales, que invaden las identidades culturales tradicionales de la población que aun habita sus pequeñas propiedades en el campo (Pradilla, 2002:6-7).

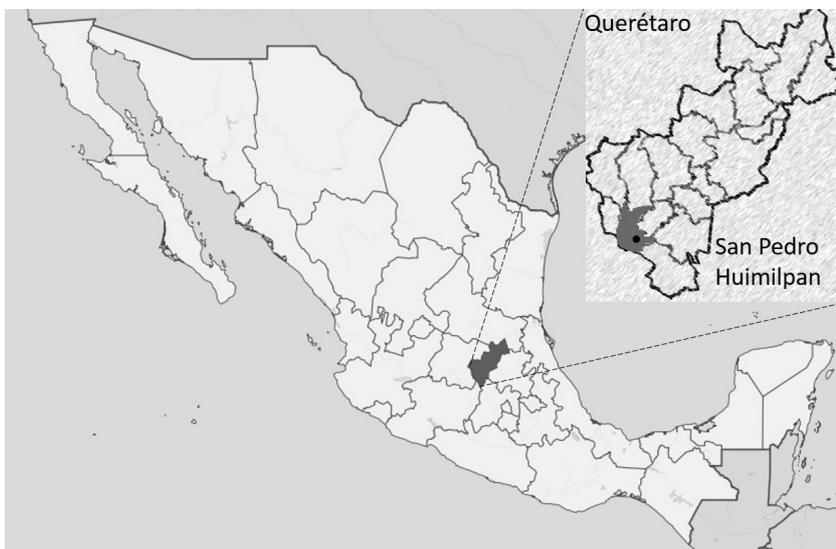
Los cambios estructurales que han sufrido las comunidades del medio rural modifican los modos de vida, así que la visión tradicional de relacionar el mundo rural con las actividades agropecuarias únicamente, y en plena relación con la naturaleza, han quedado atrás. En la actualidad, las comunidades rurales se encuentran en una condición social más cercana a la urbana y traspasadas por la idea de la globalidad, por lo que es difícil encontrar una comunidad aislada, donde no haya permeado el intercambio comercial del modo de producción actual y que conserve el modo de vida tradicional de autoproducción.

La comunidad de San Pedro Huimilpan

El municipio de Huimilpan se ubica al suroeste del estado de Querétaro, en la región de la sierra queretana. La comunidad de San Pedro es una de las 47 localidades que corresponden a este municipio y está situada a 7 km al sur de la cabecera municipal, en las coordenadas 100.17° de longitud oeste y 20.19° de latitud norte (Sedesol, 2013a)

(ver imagen 1). La superficie de la localidad es de 1 328 hectáreas, que corresponden al régimen de propiedad minifundista y según su uso se dividen en: 300ha de agostadero (pastizal); 328ha de cultivo, en su mayoría de temporal, y 700ha de bosque (Martínez *et al.*, 1992:110).

Imagen 1. Localización de la comunidad de San Pedro Huimilpan



El *Censo de Población y Vivienda 2010* contabilizó en la localidad de San Pedro Huimilpan un total de 1 152 habitantes: 552 hombres y 600 mujeres; con una estructura de edades calculada en 41% como población de 0 a 14 años; 54% de 15 a 64; y 5% de más de 65 años (Sedesol, 2013b). También se contabilizaron 365 viviendas, de las cuales 277 son viviendas particulares habitadas, 47 son de uso temporal y 41 viviendas deshabitadas (Inegi, 2010). De acuerdo con datos del Inegi, 80% de estas viviendas están construidas con materiales distintos a la tierra: muros de tabique o block y techos de lámina de asbesto o concreto armado, lo que evidencia la pérdida de la tradición en la materialización del hábitat.

En cuanto a los recursos naturales, predominan especies como fresno, encino, cedro y pino (Plan de desarrollo Huimilpan 2012-2015, 2012:8-11). Este paisaje definió por un lado la materialización primigenia de la vivienda —madera, piedra y bloques de adobe— y, por otro, la principal fuente de ingresos en la comunidad hasta antes de la primera mitad del siglo xx. A través del tiempo, este paisaje boscoso ha sufrido cambios, tanto en su extensión como en su composición, debido al aprovechamiento inadecuado de sus recursos. También las tierras de cultivo han sufrido deterioro por la sobreexplotación y, en consecuencia, hoy en día la principal fuente de ingresos de la zona proviene de las remesas que los migrantes mandan a sus familias desde Estados Unidos, en detrimento de las actividades primarias como la agricultura y la ganadería, que han dejado de ser rentables debido a la pérdida de fertilidad del suelo y a las condiciones del mercado. No obstante, la mayoría de la gente de la comunidad siembra sus tierras y cría su ganado para autoconsumo.

De acuerdo con los habitantes de la localidad, en la década de 1940, la gente aún vivía del bosque, elaboraban carbón de encino en hornos de piedra y lodo (entrevista, septiembre de 2013), y lo vendían principalmente en la capital del estado de Querétaro.

A partir de la segunda mitad del siglo xx, la comunidad tuvo cambios significativos en los modos de vida. Estos cambios fueron promovidos por las autoridades, quienes pidieron a los habitantes que adquirieran lotes en torno a la capilla para formar el centro del poblado y, de esta manera, pudieran acceder a la infraestructura propia de la *modernidad* que había llegado hasta la comunidad como muestra del desarrollo urbano generalizado en el país —alumbrado eléctrico, drenaje, agua entubada, carretera—, además de los servicios de salud y educación. Así fue como la comunidad rural empezó a urbanizarse, aunque en un principio hubo resistencia a esta nueva forma de asentamiento concentrado debido a la tradicional forma de vida que organizaba las viviendas como unidad productiva. En cambio, el nuevo emplazamiento se organizaba en lotes reducidos con uso habitacional, separaba la casa de los terrenos donde tenían sus siembras y a sus animales. Sin embargo, fueron adoptándose poco a poco.

Estas transformaciones fueron apuntaladas además por la tradición de migración entre la población en edad productiva. En estos desplazamientos la población ha encontrado mejores condiciones de empleo y también una novedosa manera de habitar que ha transformado la representación social precedente y que han ido incorporando a su contexto. En este sentido, estamos de acuerdo con Durkheim, quien establece que “toda representación, en el momento en que ella se produce, afecta, además de los órganos, al propio espíritu, o sea, las representaciones presentes y pasadas que lo constituyen (Durkheim, 2004, en González, 2008:228). De tal manera, las personas manifiestan los procesos subjetivos en realidades objetivas, ambas construidas socialmente, es decir, las personas generan interpretaciones compartidas de los acontecimientos y, a partir de ello, definen sus acciones.

Características del habitar y el hábitat rural tradicionales en San Pedro Huimilpan

La materialización del hábitat en el medio rural había poseído desde épocas remotas una lógica que correspondía con formas de vida específicas y con su adecuación al medio geográfico. Estas maneras de habitar fueron aceptadas y transmitidas de generación en generación, lo que conformó una cultura e identidad propia de cada grupo establecido en un territorio particular.

Sin embargo, actualmente la vivienda rural, identificada como tradicional, es la precisa exposición del sincretismo de un primer contacto entre las culturas prehispánica y la española primordialmente.³ Este sincretismo se manifestó en el modo de habitar rural durante siglos sin haber sido alterado significativamente sino hasta la segunda mitad del siglo xx. De acuerdo con Enrique Ayala, este sincretismo fue posible debido a que en aquel momento histórico

³ De acuerdo con Francisco J. López (1993) se debe hablar de la combinación de tres culturas: prehispánica, española y africana. Podríamos hablar también de la influencia árabe, dada la invasión a España durante ocho siglos.

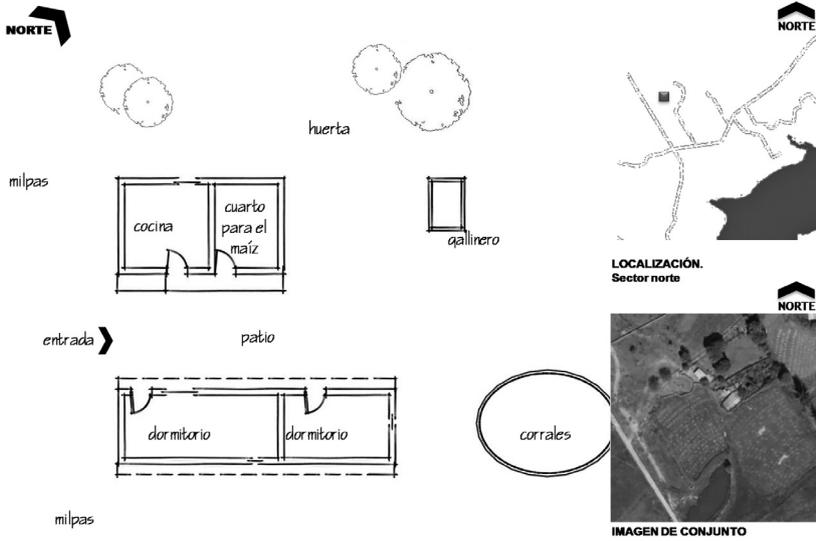
la concepción de la vivienda en ambas latitudes era similar, en tanto que la casa cumplía la función de ser un refugio principalmente nocturno y se desarrollaban en torno a ella otras actividades que la complementaban (Ayala, 1996:23).

Sin embargo, en ese contexto histórico existían diferencias importantes como la disposición de los recintos que conforman la vivienda; en el caso de la vivienda de herencia indígena, los recintos podían ser limítrofes o ubicarse unos alejados de otros, mientras que en la vivienda española las habitaciones solían ser contiguas y estar articuladas por el pórtico. Además, la materialización se concebía de manera diferenciada, mientras que la vivienda prehispánica se edificaba con materiales perecederos, la española se construía comúnmente con materiales perennes. Además, la característica del asentamiento de origen indígena era la dispersión,⁴ lo cual representaba la máxima expresión de la vivienda como unidad productiva; mientras que los asentamientos rurales en España se caracterizaban por el agrupamiento.

De acuerdo con la herencia indígena, la unidad de vivienda se iniciaba con la construcción de tres recintos principales: la cocina, la habitación matrimonial y el cuarto para el maíz (aunque también un único recinto podía combinar estos tres usos). Luego, a medida que la familia crecía, se construía otra habitación para los hijos y las hijas y, cuando crecían, se construían habitaciones separadas. Si la familia tomaba la estructura doméstica de familia extensa, se solía construir otra habitación para el nuevo matrimonio y se duplicaba la cocina. La vivienda, entonces, se modificaba de acuerdo con las necesidades de la familia (ver imagen 2). En cambio, la tipología de vivienda de la cultura rural española se concebía más bien como una unidad de vivienda planificada con anticipación con los recintos necesarios para cocinar, dormir y guardar principalmente (ver imagen 3).

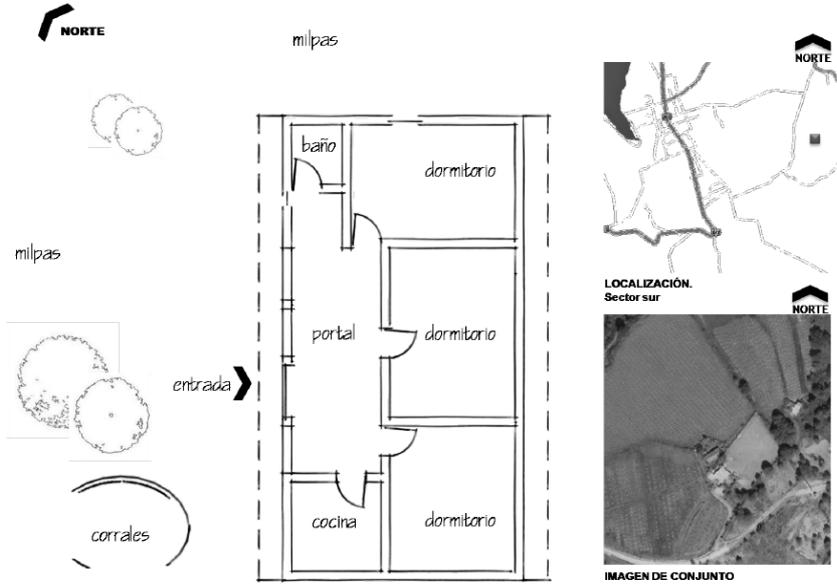
⁴ De acuerdo con Guillermo Boils, este tipo de disposición es propia de las comunidades indígenas, como los otomíes del Valle del Mezquital, donde “la distancia de una casa con otra llega a ser hasta de varios kilómetros y la idea misma de poblamiento se define sólo por la existencia de la iglesia o una capilla que sirven para identificar a la localidad” (Boils, 1987:83).

Imagen 2. Vivienda rural tradicional de herencia indígena, compuesta por bloques individuales con funciones diferentes



Nota: A la izquierda está la cocina; a la derecha, el cuarto para el maíz.

Imagen 3. Vivienda rural tradicional más cercana a la herencia española. Vivienda en conjunto articulada por el portal



En cualquiera de las dos tipologías, es importante resaltar que la vivienda rural tradicional se define en términos de su uso-función y espacialidad de acuerdo con la actividad productiva y la cultura de sus habitantes, es decir, con las actividades cotidianas que lleva a cabo una sociedad agrícola. Así pues, “las representaciones sociales hacen referencia a un tipo específico de conocimiento que juega un papel crucial sobre cómo la gente piensa y organiza su vida cotidiana: el conocimiento del sentido común” (Araya, 2002:11). Reid afirma que “El sentido común es, en principio, una forma de percibir, razonar y actuar” (Reid, 1998, en Araya, 2002:11).

En esta sociedad agrícola la vivienda no se define como el espacio delimitado materialmente donde los seres humanos se protegen del exterior, sino que, en términos más amplios, la vivienda queda funcionalmente ligada al exterior, permitiendo la relación entre los seres humanos y la naturaleza. La unidad productiva entonces se complementa con las construcciones donde se resguarda a los animales, las cuales normalmente están próximas a las habitaciones de la familia y con la huerta y las milpas donde se siembra principalmente maíz y frijol (ver imagen 2).

Otra característica primordial de la vivienda rural tradicional es la construcción artesanal, con materiales que se encontraban en el entorno próximo y de los que se podía disponer sin necesidad de grandes adecuaciones técnicas. La piedra, la madera y las arcillas constituyeron los materiales esenciales de la construcción rural. Luego, a partir de la implementación de los hornos, donde se fabricaba la teja de barro cocido de herencia española, este material se convirtió en el elemento más utilizado para las cubiertas, dando a la vivienda rural sus tradicionales características materiales, muros de bloques de adobe, estructuras de madera y cubiertas de teja, las cuales suelen tener pendientes a una o dos aguas, para favorecer el escurrimiento pluvial, además de que la prolongación de la cubierta daba forma a otro espacio también de herencia española: el portal (ver imagen 3).

Debido a la sencillez de construcción, los propios moradores se encargaban de la obtención de materiales y el diseño era el resultado de las experiencias transmitidas por generaciones. El mobiliario

dentro de la casa era escaso, mesas, sillas o bancos, trasteros, camas o petates y algún saco para guardar. El agua para uso doméstico se obtenía directamente de las fuentes de abastecimiento naturales —ríos o pozos— o bien las actividades como el lavado de ropa, trastos y el aseo del cuerpo se hacían directamente ahí. Las necesidades fisiológicas se resolvían en el campo y la única iluminación era la natural, por eso las actividades de la familia iniciaban al alba y terminaban en cuanto se ocultaba el sol.

En líneas generales, ésta es la tipología de vivienda y el modo de vida tradicional en San Pedro Huimilpan y fue conservado sin alteraciones significativas hasta la primera mitad del siglo xx. Esta tipología resolvía las necesidades de la población en aquel contexto histórico de acuerdo con el modo de vida. La manera de habitar y la construcción material correspondía con una sociedad agrícola, que vivía de la tierra, convivía con ella y se integraba a ella; las actividades de la vida cotidiana y la materialización, forma, uso-función y conceptualización de la casa son muestra de ello.

Actualmente, se conservan sólo algunas de las viviendas tradicionales y son habitadas principalmente por adultos mayores, quienes declaran sentirse satisfechos con ellas y con el modo de vida tradicionales (entrevista, febrero de 2014).

No obstante, el desplazamiento de los pobladores (principalmente hombres en edad productiva) hacia otros contextos, modificó la representación social tradicional y condicionó sus acciones y significaciones posteriores como veremos en seguida. En este sentido, González expone el aspecto emocional en las representaciones y en las actitudes “defendiendo la importancia del sujeto en su carácter generador en los espacios sociales en que actúa” (González, 2008:228). Y “es precisamente esa unidad simbólico-emocional, producida en el curso de la experiencia, la base ontológica de lo que definimos como subjetividad” (González, 2008:228) y que se vuelve objetivada en las acciones posteriores.

Desplazamientos migrantes hacia la Ciudad de México y su reflejo en el modo de habitar y la materialización de la casa

Fueron dos los principales fenómenos que impactaron al medio rural durante la segunda mitad del siglo xx; por un lado, los procesos migratorios hacia las ciudades, característicos en la mayoría de las comunidades rurales y, por otro, la urbanización generalizada en el país que llegó hasta aquellos lugares. Ambos fenómenos forman parte de una misma situación social, la etapa del llamado “milagro económico mexicano”, que marcó el cambio definitivo de una sociedad mayoritariamente rural a una predominantemente urbana. Este contexto revela una primera etapa de transformación en el habitar y el hábitat tradicionales.

El periodo de industrialización del país representó para el campo el aumento de la crisis social y económica, a causa de la nula competitividad y la falta de apoyos gubernamentales, mientras que para la ciudad encarnó la etapa más favorable, lo que resultó sumamente atractivo para quienes no podían costear las necesidades básicas de la familia por las condiciones laborales en el campo. Por tal motivo, se inició un proceso de emigración del campo hacia las principales ciudades.

En el caso de San Pedro Huimilpan, quienes se trasladaron a la Ciudad de México fueron principalmente los padres de familia y los hijos mayores, mientras que el resto de la familia permaneció en el lugar de origen. Se convirtieron en migrantes circulares, buscaban empleo en la ciudad, donde se quedaban por ciertos periodos y luego volvían con la familia para la temporada de siembra y durante las celebraciones de fin de año, incluso algunos volvían cada semana, cada mes o cada que terminaban un trabajo en la ciudad (entrevista, septiembre de 2013).

En la Ciudad de México, los habitantes del campo encontraron el referente de lo que ellos llamaron “progreso” (entrevista, diciembre de 2013). De acuerdo con Cebada, esto ocurre porque

comúnmente la relación campo-ciudad se ha visto de manera jerárquica y diferenciada dominada por la ciudad, la cual se toma como

ejemplo de lo moderno, en tanto que al campo se le vincula con lo tradicional, lo rústico, lo agrícola, asignándosele básicamente el papel de proveedor de recursos, insumos, productos y fuerza de trabajo para la ciudad (Cebada, 2011:51).

La nueva experiencia ocasionó una ruptura en el modo de vida tradicional, y las permanencias construidas que habían caracterizado la localidad se transformaron. De tal manera, se evidencia que “todo el material simbólico y emocional que constituye los sentidos subjetivos se produce en la experiencia de vida de la personas” (González, 2008:234).

En las décadas de 1970 y 1980, la vivienda construida en San Pedro Huimilpan tenía una fuerte relación con la vivienda urbana, principalmente la de las periferias de la ciudad. En la relación entre el habitar y construir no sólo se modificó la materialidad de la casa, sino su uso-función y su construcción conceptual, de acuerdo con el cambio de actividades en la vida cotidiana. El comercio comenzó a sustituir la producción de autoconsumo y la cotidianidad empezó a depender de la dotación de servicios como agua entubada, drenaje y, sobre todo, electricidad; con esta última llegaron los nuevos aparatos electrónicos y los enseres domésticos eléctricos. Además, aparecieron nuevas actividades al interior de la casa como estar, recibir y entretenerse.

Durante esta etapa, la mayoría de los habitantes construyó sus viviendas en el centro del poblado. Resaltaba, en particular, que para construirlas los materiales tradicionales fueron sustituidos con material industrial, lo cual representaba para ellos la idea de solidez y perdurabilidad de la vivienda, dado que las construcciones tradicionales no les concedían tales beneficios y las construcciones debían ser restauradas constantemente. El cambio en la percepción de lo que se conoce y su contraste con el nuevo conocimiento hacen que el modo de vida y la materialización tradicionales se valoren de manera negativa: “antes vivíamos en unos corrales como los de los animales [...] luego nos civilizamos” (entrevista, diciembre de 2013).

Tanto en el centro del poblado como en las periferias se edificaron viviendas en donde además de los dormitorios y la cocina se incorporaron nuevos locales como la sala, el comedor y el baño principalmente; asimismo, el comercio también se convirtió en parte de la vivienda, sobre todo al centro de la localidad (ver imagen 4). Los recintos podían estar interconectados o solamente ser contiguos y tener accesos independientes a través del patio. Las adecuaciones materiales solían implementarse con mayor frecuencia en los dormitorios, la sala y el comedor, por lo que las características tradicionales se mantenían en otros locales, como la cocina y el cuarto para el maíz. Lo anterior debido al uso que se les seguía dando, como cocinar con leña, para lo cual se requerían locales ventilados, y para el almacenamiento de grano, que ya no se lleva a cabo dentro de la vivienda nueva (ver imagen 5).

Resalta también la simplificación de la forma, pues desapareció la cubierta inclinada y se sustituyó por una losa plana de concreto armado. Además, con la ausencia de cubiertas inclinadas, se eliminó el portal como elemento que articulaba la vivienda con el exterior y funcionaba como espacio de socialización. De acuerdo con las nuevas actividades y deseos, este espacio fue sustituido por la sala. Asimismo, dadas las condiciones materiales y del sistema constructivo, surgieron las construcciones de dos niveles.

En las casas apartadas del centro, con extensiones de terreno suficientes, los espacios destinados a guarecer a los animales se conservaron sin cambios, en las lotificaciones del centro, en cambio, con menores extensiones de terreno, se conservaron sólo algunos pequeños espacios para alojar aves. La tendencia fue su desaparición, pero no se debió a la falta de espacio sino a que los habitantes más jóvenes definieron el nuevo uso-función de la casa y cambiaron la autoproducción por el comercio.

En esta etapa fue común que las personas que aprendieron el oficio de albañilería durante su estancia en la ciudad, construyeran sus casas bajo los nuevos planteamientos formales, funcionales y materiales, y prestaran sus servicios a quienes no dominaban el nuevo sistema constructivo. El oficio fue aprendido fácilmente por las demás personas en la comunidad, pero la constante siguió siendo la autoconstrucción.

Imagen 4. Viviendas al centro del poblado



*Imagen 5. Vivienda en la periferia del poblado
con nuevos espacios construidos de material industrial*



Durante la transición entre la vivienda rural tradicional y la nueva concepción, más cercana al ámbito de lo urbano, la prioridad fue la utilización de materiales industriales para la construcción de las viviendas, ya que les proporcionaba mayor seguridad estructural.

La sociedad rural se transformó, la visión del mundo se modificó y, en consecuencia, se incubó el deseo de cambio. Las personas se trajeron de la ciudad los elementos que simbolizaban el progreso y los adaptaron a su nueva concepción de habitar. El esquema de valores se modificó también, conocían la ciudad, tenían mejor condición económica, vivían mejor y su casa lo reflejaba. Lo anterior comprueba que “la organización psíquica individual se desarrolla en la experiencia social e histórica de los individuos, y que al mismo tiempo las acciones de los individuos, tienen un impacto que, de hecho, se asocia a nuevos procesos de transformación de las formas de vida y organización social” (González, 2008:229). El cambio fue tal que en un testimonio una persona afirmó que “sólo un loco volvería a construir con adobes” (entrevista, diciembre de 2013).

En este sentido, Dewey expresa que “la experiencia humana se hace humana por la existencia de asociaciones y de recuerdos que son filtrados por la red de la imaginación de manera que respondan a las exigencias emotivas” (Dewey, 1986, en González, 2008:227). Eso es el proceso de subjetivación que conforma las representaciones sociales. Esta nueva representación manifiesta el alejamiento de los procesos artesanales y de relación con la naturaleza para transformarse en una sociedad con base en la industrialización y el intercambio de mercancías que el mundo moderno provee.

Desplazamientos migrantes hacia Estados Unidos y su reflejo en el modo de habitar y la materialización de la casa

En la década de 1970, un nuevo proceso migratorio empezó a gestarse en la comunidad de San Pedro Huimilpan, debido a la implementación del *Mexican Farm Labor Program*, conocido de manera informal como Programa Bracero, que patrocinó el cruce de trabajadores campesinos mexicanos para el mercado laboral agrícola en

Estados Unidos. Estas contrataciones llegaron hasta la comunidad de San Pedro Huimilpan durante la última edición del programa, que concluyó formalmente a finales de 1964. De acuerdo con los habitantes de la comunidad, en esas fechas se desplazó hacia Estados Unidos un primer contingente de trabajadores huésped, de no más de diez personas residentes de San Pedro Huimilpan (entrevista, julio de 2013). Sin embargo, cuando concluyó el Programa Bracero, la gente de la comunidad que pudo disfrutar los beneficios que las condiciones laborales de aquel país aportaban a su economía, iniciaron un movimiento intermitente hacia el país vecino. Este hecho desembocó en su mayoría en el cruce ilegal de la frontera norte.

Esta tradición migrante se afianzó en San Pedro Huimilpan y, de acuerdo con datos obtenidos en las oficinas de la delegación municipal, en la actualidad por lo menos 80% de los hombres de la comunidad, en edades entre 16 y 60 años, son trabajadores migrantes circulares en Estados Unidos. Estas personas se emplean principalmente en la construcción y la jardinería; esta última ostenta el grado de legalidad desde hace 10 años, aproximadamente. Es decir que se tienen contratos fijos por temporadas de siete meses al año aproximadamente, entre febrero y noviembre (con periodos de descanso), el resto de los meses permanecen en la comunidad de origen (entrevista, diciembre de 2013).

Una característica importante y propia de la comunidad es que en las entrevistas se pudo apreciar que estos trabajadores migrantes no tienen la intención de emigrar de manera permanente a Estados Unidos: “estamos allá para trabajar mientras podamos, pero nuestra casa y nuestra familia está aquí, no nos gustaría quedarnos a vivir allá, allá es sólo para trabajar” (entrevista, febrero de 2014).

Los habitantes de San Pedro Huimilpan que trabajan en Estados Unidos han migrado, en particular al estado de Texas, específicamente al norte de la ciudad de Dallas (entrevista, diciembre de 2013). Estas zonas suburbanas de clase media han sido los lugares donde ellos han desempeñado su trabajo y donde la arquitectura ha representado un modelo que simboliza un mejor modo de vida.

La gente de San Pedro Huimilpan describen su lugar de trabajo como “una zona residencial donde no se ve pobreza, donde la gente

vive bien. Con casas nuevas de doble piso, con buen espacio de *yarda* y buena *pista*, con todos sus servicios y con espacios muy acomodados y grandes” (entrevista, febrero de 2014).

Las actividades que realizan los habitantes de San Pedro Huimilpan en las zonas donde laboran, los han acercado a las formas de vida estadounidense y a una manera de habitar diferente sumamente seductora. Esta nueva experiencia ha puesto en crisis el concepto conocido de vivienda. Se contrastan las maneras de habitar, se asumen coincidencias y divergencias, para modificar por un lado la percepción de lo que se entiende como la casa, pero se afirma, al mismo tiempo, la intención de regresar al lugar de origen para expresar las nuevas intenciones. Se percibe, por ejemplo, la amplitud tanto del terreno como de la casa y se equipara con el lugar de origen, donde existen grandes extensiones de tierra que podrían ser ocupadas para construir su nueva vivienda con características similares y “aún mejores” (entrevista, febrero de 2014).

En la actualidad, en San Pedro Huimilpan se ha optado por edificar las nuevas viviendas en la periferia del poblado, ya que ahí la amplitud de los terrenos permite expresar la imagen-proyecto de su casa, con la extensión deseada y con las cuatro fachadas libres (ver imagen 6). No obstante, los nuevos espacios coexisten con paredes de adobe o piedra y techos estructurados con madera y cubierta de teja, que han permanecido a través del tiempo. Muestra de que “el espacio doméstico, siempre sensible a las aspiraciones del hombre en el mundo, se presenta actualmente como una mezcla indeterminada de pasado y futuro, un lugar donde convergen viejos y nuevos sueños de habitar la tierra” (Lleó, 2005:10). Así, el habitar rural actual está constituido por dos fuentes de necesidades: la memoria (tradicción) y las visiones de futuro, de deseos y anhelos de *significaciones emotivas*.

El espacio, el uso-función y la forma de la vivienda se perciben actualmente de una manera distinta; vivir mejor es disponer de espacios muy amplios, con nuevas y particulares funciones y con acabados y mobiliario de lujo. La casa ahora se vive hacia el interior. Para ello se concibe un partido arquitectónico completo, diseñado por ellos mismos, según lo que han visto o, en otros casos, se sabe que traen

los planos de las casas que han construido en Estados Unidos y los toman como modelo para construir su propia vivienda.

Imagen 6. Vivienda en transición en la periferia del poblado



Imagen 7. Vivienda nueva en la periferia

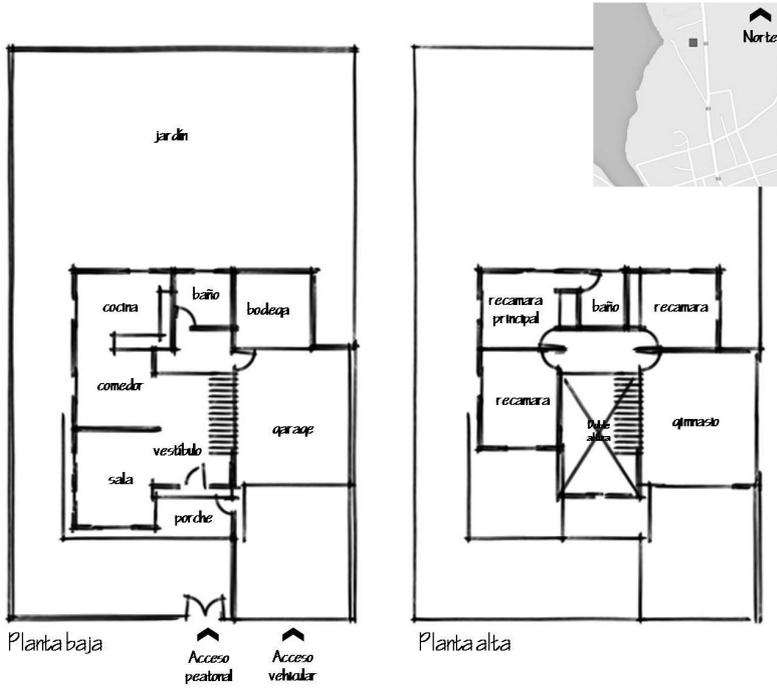


Imagen 8. Viviendas nuevas en el centro del poblado

La única particularidad de las casas construidas en San Pedro Huimilpan es que en ellas permanece la idea de solidez. El sistema constructivo utilizado en Estados Unidos no les resulta atractivo, por lo cual sus casas son construidas con base en la triada tabicón-acero-cemento, legado de otros tiempos, de otro contacto cultural. “Las casas allá son bonitas, pero no son macizas” (entrevista, diciembre de 2013).

Aun cuando unas casas son más sencillas que otras, en tanto persiste la idea de la amplitud y la especialización de los recintos, se implementa la articulación de las áreas hacia el interior. Así, en el primer nivel se instala el vestíbulo, el comedor aparece adyacente a la sala y se separa la cocina. En el segundo nivel, aumenta el número de dormitorios, de manera que cada hijo tenga su propia recámara, lo cual no era común anteriormente, ya que todos los habitantes dormían y cohabitaban en una sola pieza. A la recámara principal se adosa el baño y el vestidor, de modo que en la casa suele haber por lo menos dos baños. Al exterior, es común que el jardín aparezca a

la manera estadounidense y se construyan espacios como el porche y el garaje (ver imagen 6). Además, hay un afán por allegarse los servicios públicos hasta su casa, por lo que los vecinos y el gobierno se organizan para extender las redes de servicios, incluso a la periferia del poblado.

La nueva arquitectura en la comunidad de San Pedro Huimilpan, similar a la arquitectura de los suburbios residenciales estadounidenses, se presenta como respuesta al paso de una sociedad agrícola hacia una sociedad que responde a la oferta, la demanda y el consumo de todo tipo de artefactos que conforman la nueva manera de habitar, alejándose del modo tradicional que hasta hace muy poco identificaba al medio rural.

Así pues, se confirma que la representación social que transforma los objetos no sólo se basa en el sistema de informaciones adquiridas, “sino que también expresa formas simbólico-emocionales que tienen que ver con la configuración subjetiva de quienes viven una determinada experiencia” (González, 2008:236). Asimismo, aunque las configuraciones subjetivas individuales y sociales se generan en las experiencias vividas, en relación con el contexto físico, histórico y social, no resulta raro que los habitantes de esta comunidad que aun habitan en viviendas tradicionales o en las que están en transición deseen construir una vivienda como las que han visto en Estados Unidos “sólo para no dejarse de los otros” (entrevista, febrero de 2014).

Reflexiones finales

Los habitantes del medio rural, suelen buscar mejores condiciones de trabajo fuera de la comunidad de origen; se mueven e interactúan entre zonas geográficamente distantes y culturalmente diferentes debido a la condición histórica desfavorable en la que han vivido. A partir de estas experiencias construyen sus representaciones sociales: por un lado, la región de origen representa el terruño, la tradición y el bagaje cultural y, por otro, el lugar de residencia y trabajo temporal encarna el acceso a mejores ingresos y la llave a una vida que ellos

consideran mejor. La representación se da en el sentido de equiparar la condición de vida de origen con otras sociedades que les sirven de referencia.

Con base en la evidencia recabada, al contrastar ambas condiciones se observa que en la actualidad las formas de habitar y la espacialidad de la vivienda rural tradicional *per se* no satisfacen las necesidades —sean biológicas, socioculturales, ideológicas o emotivas— de los pobladores, lo que provoca el abandono y la sustitución de la tradición por un nuevo planteamiento en el modo de vida y en la materialización del hábitat, que se caracteriza por la valoración positiva hacia la incorporación de todo tipo de innovaciones, es decir, surge un proceso de sustitución de lo artesanal por lo industrial en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

Para contribuir en el análisis de las transformaciones de la vivienda rural tradicional, un aspecto fundamental es que las transformaciones de la casa, en cualquiera de sus expresiones, no se pueden afrontar como un problema físico, separado de la vida de sus habitantes y de las relaciones en las que se insertan, dado que el sentido del habitar humano está condicionado por los procesos histórico-sociales. Los resultados obtenidos encuentran correspondencia con González, quien sostiene que “el individuo es un elemento inseparable para la comprensión del carácter subjetivo de las representaciones sociales. Ese individuo aparece como portador de una subjetividad de base histórico-social, que está representando un momento inseparable de la producción subjetiva de todo espacio social” (González, 2008:239).

Por lo tanto, la casa presenta diferencias importantes en respuesta a contextos y tiempos particulares, como eje donde se mueven los seres humanos. En concreto, hablamos del contacto que han tenido los habitantes de San Pedro Huimilpan con la cultura urbana de la Ciudad de México, primero, y después con la cultura estadounidense y, en particular, con el objeto arquitectónico casa. Este nuevo modo de habitar es experimentado por sujetos ajenos a este contexto, quienes lo asimilan, lo transforman en su imaginario y el resultado lo llevan a su lugar de origen, el cual se ve modificado, con las consecuencias positivas o negativas que esto conlleva, pero esto es motivo de otro análisis.

Entretanto, concluimos que la transformación social precede a las adecuaciones físicas y que éstas a su vez generan una nueva configuración social; este proceso es constante y estabiliza la congruencia entre la realidad social y la espacial, lo cual marca las diferentes etapas históricas de las sociedades.

Bibliografía

- Araya U., Sandra (2002). *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica: Flacso.
- Ayala A., Enrique (1996). *La casa de la Ciudad de México. Evolución y transformaciones*. México: Conaculta.
- ____ (2009). *La idea de habitar. La Ciudad de México y sus casas 1750-1900*. México: UAM.
- ____ (2010). *Habitar la casa: historia, actualidad y prospectiva*. México: UAM.
- Boils M., Guillermo (1987). *Vivienda campesina*. México: UAM-Xochimilco.
- Cebada C., María del Carmen (2011). “La urbanización y la migración en ámbitos rurales: espacios sociales de interculturalidad”, en Eduardo Espinoza y Juan Ruso (comps.), *Los espacios de la interculturalidad. Ciudades, comunidades y contextos. Memorias del 6° Foro Internacional de Interculturalidad, 9 al 11 de noviembre de 2011*. México: UAM-Xochimilco/Universidad de Guanajuato, pp. 50-61.
- González R., Fernando (2008). “Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales”, *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, vol. 4, núm. 2, pp. 225-243. Bogotá: Universidad Santo Tomás [<http://www.redalyc.org/html/679/67940201/>], fecha de consulta: abril de 2018.
- Heidegger, Martin (1951). “Construir, habitar, pensar”, conferencia [<http://www.farq.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2013/05/Heidegger-Construir-Habitar-Pensar1.pdf>], fecha de consulta: marzo de 2013.
- Lleó, Blanca (2005). *Sueño de habitar*. Barcelona: Gustavo Gili.
- López M., Francisco J. (1993). *Arquitectura vernácula en México*, 3a. ed. México: Trillas.

- Martínez, Javier *et al.* (1992). *Huimilpan. Crónicas y leyendas*. México: INI (México)/Conaculta-Dirección General de Culturas Populares.
- Mora, M. (2002). “La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici”, *Athenea Digital*, núm. 2, otoño. Barcelona: UAB.
- Ocampo, T., Angélica María, Sara Méndez P. y Carol Pavajeau D. (2008). “Las subjetividades como centro de la formación ciudadana”, *Universitas Psychologica*, vol. 7, núm. 3, septiembre-diciembre. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Pradilla, E. (2002). “Campo y ciudad en el capitalismo actual”, en *Ciudades*, 54, abril-junio. Puebla: RNIU [<http://www.emiliopradillacobos.com/artsabril2011/campoyciudadanelcapactual.pdf>], fecha de consulta: marzo de 2016.
- Preteceille, Edmond (1977). “Necesidades sociales y socialización del consumo”, en J. P. Terrail *et al.*, *Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual* [1975]. México: Grijalbo.
- Stake, R. E. (1999). *Investigación con estudio de casos*, 2a. ed. Madrid: Morata.
- Torres, A., Cristóbal (2005). “Representaciones sociales de la ciencia y la tecnología”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 111, julio-septiembre, pp. 9-43. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Warman, Arturo (2001). *El campo mexicano en el siglo xx*. México: FCE.
- Zemelman, M., Hugo (2010). “Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible”, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 9, núm. 27, Bogotá.

Otras fuentes consultadas

- Inegi (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010. Principales resultados por localidad* (ITER) [<http://www.censo2010.org.mx/>], fecha de consulta: junio de 2013.
- Plan de desarrollo Huimilpan 2012-2015*, versión en pdf, obtenida en la Dirección de Obras del Municipio en junio de 2013.

Sedesol (2013a), “Unidad de microrregiones” [<http://www.microrregiones.gob.mx/cedulas/localidadesDin/portada.asp?micro=QUERETARO&clave=220080033&nomloc=SAN%20PEDRO>], fecha de consulta: octubre de 2013.

_____ (2013b), “Catálogo de localidades” [<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=220080033>], fecha de consulta: octubre de 2013.

Recibido: 22 de noviembre de 2017

Aceptado: 14 de marzo de 2018

Emergencias de lo extranjero en Camus

*Tonatiu Velazquez Solis**

Resumen

A partir de un análisis literario (considerando las características que Deleuze y Guattari desarrollan para pensar una *literatura menor*) sobre *El extranjero* de Camus, se intenta construir posicionamientos en relación con el sujeto extranjero y la composición social que forma subjetivamente. Son el territorio, la posición política y la conformación colectiva las entidades del agenciamiento del sujeto mediante las cuales se abrirá el debate, para posteriormente entablar una discusión sobre las condiciones de extranjería en la actualidad.

Palabras clave: extranjero, ajenidad, literatura menor, territorio, desterritorialización, reterritorialización, agenciamiento, política, colectivo.

Abstract

From a literary analysis (if we consider what Deleuze and Guattari work about a minor literature) about Camus' "The foreign", I try to build positions related to the foreign subject and the social composition that it shapes subjectively. They are the territory, the politic standment and the colective conformation, those agency entities of the subject through which I open the argue, later I set a discution about foreignness conditions nowadays.

* Licenciado en psicología por la UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [tonatiu.velazquez3303@gmail.com].

Keywords: alienation, minor literature, territory, territorialization, deterritorialization, agency, politic, collective.

Introducción

Parece que hablar del libro *El extranjero* de Albert Camus atraviesa por el entendimiento de la gran imagen dada por el autor en su momento y el papel de la condición de extranjería. Me parece pertinente seguir abordándolo, pues sugiere cuestiones intrincadas en el entramado del sujeto como extranjero. Los intereses del artículo abarcarán esta perspectiva; abordar el texto de Camus nos acerca a un momento específico de ser extranjero, considerando su posición de argelino-francés en 1942, anudado a la ocupación alemana en Francia y las problemáticas que desencadenó en la vida cotidiana de los franceses. Con ello ofrezco una reflexión sobre *lo extranjero* evocando el texto de Camus, pero respondiendo a una problemática ante la cual sus resonancias considero vigentes en el actual contexto.

Retomar el texto de *El extranjero* es pensar en resonancias de la otredad y de los posicionamientos presentes en la actualidad. El artículo contiene un análisis literario sobre la novela de Camus pensándola como un ejemplo de literatura menor, que da cuenta de los procesos sociales constitutivos del sujeto, en tanto ser formado por los otros, sujetos que se confrontan con procesos territoriales, ajenidades y la inherente necesidad de ser un sujeto colectivo, teniendo presente los procesos, anudamientos y *destinos* establecidos a partir de ello. El análisis problematiza la novela a partir de nociones filosóficas posicionadas en procesos sociales, de condiciones que componen y comprometen al sujeto como extranjero, y lo plasmado en la obra, como una posición ética-política ante los procesos subjetivos que dan forma al sujeto y las relaciones colectivas.

El objetivo es abordar las concepciones de extranjería fijadas en la novela por Camus, para poder entablar un diálogo con las formas de configurar subjetivamente al otro en las sociedades contemporáneas. No trataré de usar la novela para *empear* esas construcciones

de extranjería con las actuales, lo cual sólo produciría acomodos acomplejados por las posiciones que convergen en situaciones y lugares diferentes, más bien, la intención de entablar un diálogo y no una comparación se inscribe por la posición del sujeto en lo colectivo: deviene en relación con las conformaciones contextuales que lo anclan a la situación por la cual se ancla, por tanto, proceder en razón de un debate entre los posicionamientos camusianos y las posiciones del sujeto y el colectivo en la actualidad, dan cuenta de los *espectros* inherentes en el sujeto, pero en el otro, el contexto y su influencia en el sujeto construyen también esta condición.

La línea a trabajar será a partir de lo que Deleuze y Guattari (1990) llaman *literatura menor*,¹ entendiendo esta literatura no como una perteneciente a un idioma menor, sino a la literatura que una minoría produce dentro de una lengua mayor (1990:28). Estos autores profundizan en dicha noción a partir de tres características: *el idioma se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización*;² *en ellas todo es político, y todo adquiere un valor colectivo* (1990:28-30).

Estas características nos ayudarán a pensar el contexto en el cual se desarrolló la obra, pero también permitirán trabajar cuestiones presentes en los sujetos que migran. En este sentido, las características de la literatura menor nos hacen pensar el territorio como una

¹ Los autores abordan la literatura menor a partir de la completud de la obra literaria de Franz Kafka. En mi caso, estoy utilizando sólo un texto literario de Camus, por tanto, no me referiré a Camus como literato menor o bien que su obra lo sea, pero el abordaje de las tres características de esta noción ayuda a entender la obra de *El extranjero*. Reitero, no pretendo decir que *El extranjero* sea una “obra menor”, ya que no se puede señalar toda la obra con ese mote utilizando sólo una obra de un autor; no obstante, prefiero abordar esa obra de Camus en particular según las características de una literatura menor siguiendo a Deleuze y Guattari, aun cuando éstas no abarcan todo el contenido de una literatura menor.

² Es importante señalar una cuestión importante en relación con la desterritorialización que los autores puntualizan, hablan de una compensación presente en la lengua al desterritorializarse haciendo posible la reterritorialización respecto del sentido del sujeto, configurando su posición y estableciendo una carga subjetiva propiciada por la des/reterritorialización. La lengua, las leyes o la conformación colectiva se ve modificada y produce nuevos sentidos en el contexto y en los sujetos. La desterritorialización siempre conlleva la reterritorialización no como ruptura del viejo establecimiento, sino como convergencia producida por la existencia e imposición de ambos en los sujetos y en lo colectivo.

cuestión simbólica perteneciente al sujeto y presente en los lugares donde habita. La cuestión de lo político se anuda a la presencia del extranjero que pone en cuestión la conformación de los sujetos que no lo son y tienen la exigencia de convivir en un mismo espacio; ese fenómeno nos introduce en el valor colectivo del proceso de migración y de la conformación como sujetos extranjeros. En esto, el proceso transubjetivo tiene un papel fundamental.

El análisis tiene en consideración *la política de las pasiones* de la que habla Deleuze (2001), quien retoma la postura de Spinoza en relación con las *pasiones tristes y alegres*, anudando la política de los sujetos a partir del afecto producido por la vinculación con otros. Los afectos, en sentido político, surgen como posibilidad de acción (singular o colectiva), la cual abre la posición contextual del fenómeno del que se habla (Deleuze, 2001).

La intención de retomar este posicionamiento tiene sustento en el fenómeno explicado en la novela de Camus, pues en la mayoría de las reflexiones sobre la obra resalta el *vacío emocional* del personaje principal y el anudamiento de la trama con ese vacío para hablar-nos de un contexto desarrollado a partir de las guerras, los conflictos de intereses entre países y también sobre la problemática con los otros. Sumado esto a los procesos subjetivos del acontecer del sujeto, abordar los afectos presentes en la novela parece concordar con los posicionamientos políticos intercalados en la obra.

Albert Camus y *El extranjero*

A continuación se presenta una breve introducción sobre Camus y su obra, principalmente *El extranjero*, con la intención de poner en contexto al lector no especializado en la obra camusiana, considerando irregular la presencia de obras o biografías de algunos autores por lo que se hace un análisis que permita un rastreo de la génesis y atribuye ventajas para el estudio.

Albert Camus nació en Argelia en 1913. Sus primeros años estuvieron influidos por la pérdida de su padre, a quien nunca conoció,

y por la pobreza desencadenada a raíz de su muerte, ya que era el sustento familiar. La presencia del profesor Germain Louis fue determinante para Camus pues lo apoyó para continuar con sus estudios gracias a una beca. Siguió sus estudios en el instituto Bugeaud de Argel, donde descubrió su pasión por el fútbol y la filosofía, influido por su profesor Jean Grenier. No pudo presentar la oposición para los estudios de filosofía debido a que enfermó de tuberculosis. Camus trabajó como periodista en diarios argelinos (donde se ocupó de los juicios políticos) y franceses. Ya establecido en Francia, se unió al movimiento de resistencia por la ocupación alemana y a los movimientos para la revolución argelina. En 1942 publicó *El extranjero* y *El mito de Sísifo*, obras con las que obtuvo el reconocimiento como escritor. Entabló amistad con Sartre, Beauvoir, Malraux, Breton y otros; sin embargo, estas relaciones terminaron (con excepción de Malraux) antes de recibir el premio Nobel en 1957, debido a las tesis y las aportaciones de sus últimos años.

Los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial están muy presentes en la conciencia de los pensadores de esos años. Camus, Sartre, Malraux, etcétera, construyeron una *forma distinta de ver el mundo* y cuestionaron por qué el hombre fue llevado a cometer dicha barbarie. Todos ellos intentaron dar una explicación en sus escritos (literarios y filosóficos) sobre la condición humana (Hernández, 2009:89).

El pensamiento de Camus atañe a la experiencia de la realidad y no a la formalidad de las cosas (Hernández, 2009:89). Esto lo llevó a la toma de conciencia del sinsentido, del cual surgirán las dos etapas filosóficas de su obra: el absurdo y la rebelión. En la primera etapa piensa al hombre como libre de *vivir sin apelación*, aun cuando ello lo conduzca a enfrentar las consecuencias de sus errores. Esta etapa quedó plasmada en *El mito de Sísifo* (en ideas) y en *El extranjero* (como *ilustración* de las ideas) (Instituto Zurbarán, 2009:1-2).

Así pues, este trabajo se enfoca en la etapa camusiana del absurdo y del entendimiento sobre el vivir sin apelación. A continuación presento un resumen de *El extranjero*, obra inserta en dicha etapa.

El relato comienza cuando Meursault, personaje principal de la novela, recibe la noticia sobre la muerte de su madre, lo cual no le pro-

duce tristeza o algún sentimiento parecido. Acude al asilo donde se encontraba ella para preparar el funeral; se encuentra con personajes como un conserje, quien, a pesar de tener la misma edad que muchos de los ancianos dentro del asilo, se diferencia de los otros por ser un encargado, no es parte de ellos. El conserje le pregunta a Meursault si desea ver a su madre antes de irse, pero no lo hace. Después de todos los actos ceremoniosos, se encuentra con Marie, una excompañera de trabajo, con quien logra entablar una relación amorosa, aunque el compromiso y el amor no significan nada para él.

Otros personajes importantes son los dos vecinos. El primero es Salamano, “cochino-carroña”, quien apalea a su perro sarnoso cada vez que lo lleva a pasear; el animal que siempre va jalando al dueño, provoca que se caiga y Salamano enfurecido lo golpea. Este fragmento toma importancia cuando el perro se pierde y el vecino cuenta a Meursault que adquirió al perro después de la muerte de su mujer; ese perro siempre le recuerda a ella (detalle que debemos recordar). El segundo vecino es Raymond, un *chulo* que golpea a su amante para *ponerla en su lugar*. Esto produce una persecución por parte del hermano de la mujer, por ello, Masson y Meursault se ven involucrados en la venganza de los árabes. Se produce una riña durante la cual, después de varios sucesos, Meursault termina disparando a uno de ellos; este evento provoca que Meursault sea llevado a juicio.

Durante el proceso se reconstruyen los últimos acontecimientos en la vida de Meursault para dar una connotación a todos ellos (como su indiferencia ante la muerte de su madre, el que se haya relacionado con Marie poco tiempo después de la muerte de su madre, así como haber declarado en favor de Raymond por lo acontecido con su amante, incluso el hecho de haber disparado más de una vez al árabe que los perseguía): mostrar a Meursault como culpable por todos esos sucesos en su vida. Él siempre tiene una postura ajena a los actos de su vida, aleja de él la rebeldía o esperanza ante cualquier hecho.

Desterritorialización

Deleuze y Guatarri abordan al territorio como *agenciamiento* (línea imperceptible que incluye componentes heterogéneos, tanto de orden biológico como social, maquínico, gnoseológico, imaginario; éstos atraviesan las ideas, los cuerpos, los elementos en juego: es el entremedio que sostiene todas las relaciones), derivado del ejercicio de las relaciones de poder que lo forman como constructo social (Herner, 2009:164-165). Lo que designa la cuestión sobre des- y reterritorialización es el devenir constante del territorio por las relaciones de poder en lo colectivo, conformando significaciones imaginarias e instituciones. Desterritorialización remite al *abandono*³ de algunas conformaciones del territorio (actividades comerciales, por ejemplo) y conmina la reterritorialización que da cuenta del nuevo orden establecido dentro del territorio (Herner, 2009:168-169).

La novela en cuestión atraviesa por una situación contextual que da cuenta de la desterritorialización (aunada a la reterritorialización), nos habla de una literatura que se filtra en lugares por los cuales transitó Camus: argelino de nacimiento, habla el idioma francés, impuesto en Argelia a partir de que esta nación fue conformada como una colonia francesa. Meursault (personaje principal de la novela) nació en Argelia y lo único que puede decir sobre Francia, en específico de París, es que la gente es muy blanca. El autor, establecido en París, vivió la ocupación alemana en Francia durante la Segunda Guerra Mundial y formó parte de la resistencia contra ésta. La confrontación con otros es un tema muy presente para el autor.

Derrida (1997), en su libro *El monolingüismo del otro*, aborda su propia condición como argelino atravesado por el francés que se le impuso como lengua, lo cual lo lleva a construir una aporía sobre lo que significa para él el lenguaje: *lo único que me pertenece es la lengua y sin embargo no es mía*. Con esto nos introduce en la posición

³ Abandono como *creación*, en tanto hay algo instituido que se recubre, no como ruptura total y establecimiento de algo sin la base de lo abandonado.

política de la lengua no sólo como condición impuesta, sino de una lengua que parte de la experiencia, el contexto y el posicionamiento del sujeto, pero, sin duda, también nos habla del grado de desterritorialización que la lengua, al venir de un vínculo externo, produce en la condición de franco-magrhebi, hablando sólo de los argelinos y la desaparición de lenguas en Argelia, ya que éstas fueron perdiéndose por la falta de un lugar institucional que se les otorgara.

Estos antecedentes nos hacen abordar los lugares por los que se puede entender la *desterritorialización* en la novela. Meursault, el personaje principal, siempre aparece con un desdén desilusionante, pasivo y atrapado por una cotidianidad apabullante; los otros no le interesan (ni siquiera la muerte de su madre o el dar muerte a alguien), el otro aparece en la obra de Camus como un sujeto que está en relación con el sujeto principal, pero no produce una carga afectiva. El autor entiende al extranjero como un sujeto que atraviesa por el problema de las demarcaciones subjetivas que tiene el territorio, pues el ser argelino, francés o alemán, tiene en sí cargas históricas que diferencian al sujeto por los espacios por los que confluye y cómo estas demarcaciones, al ser tan amenazadas por los otros, producen ejercicios de poder que apabullan al sujeto en su territorio. El vínculo no produce en él sentimientos tristes o alegres, la condición de Meursault nos habla de su lugar en el mundo, un lugar desterritorializado por los suyos y reterritorializado por otros; pertenecer a un país colonizado y, a su vez, que el país que los colonizó reciba órdenes de otros establece un orden social que los enfrenta a la libertad de vivir sin apelación, pues el territorio está ordenado por un colectivo no perteneciente al colectivo, no hay posibilidad de apelar a la *presencia oculta*.

La desterritorialización aparece en los afectos de los sujetos, entre éstos y los sujetos de la vida cotidiana con los que se encuentran todo el tiempo y tiene que ver con la aparición del territorio como ajenezidad, no es un territorio que les pertenece, y a quienes supuestamente pertenece (a los franceses) otros les dan órdenes. El territorio argelino aparece sin un sentido tangible, se ha desterritorializado el sentido colectivo y se ha reterritorializado en la acción, como nulifi-

cada. Esto produce sujetos como Meursault que no tienen un gran interés en los asuntos que usualmente sí lo tiene para los sujetos de su entorno. La apelación ha sido encaminada a que la libertad no es una opción del sujeto.

La dominación del territorio por alguien dominado por otro se vuelve el conflicto de vivir en Argelia, presente en la novela: los procesos de extranjerización que plasma Camus tienen que ver con una carga reterritorializada del reconocerse como extranjero en una tierra que le es adjudicada en lo hereditario, sin embargo, ya no sabe quién domina o quiénes son los que la significan. Meursault aparece como el protagonista del ser extranjero con convenciones comunes en su entorno con un hastío. En la parte del juicio por haber matado a un hombre se abre la posibilidad de manifestar afectos que revelen la condición por la cual está atravesando: la territorialidad ha instaurado un régimen de inapelación como dominio del entendimiento de sí.

Al encontrarse con esta situación, el grado de desterritorialización que aborda Camus en su obra nos introduce en la problemática del extranjero como un *intruso*. Es aquel que no es esperado y su llegada nunca deja de suceder, siempre y cuando esté presente su alteridad, poniendo en cuestión la constitución de quienes no son ajenos (Nancy, 2006:12). El sujeto ajeno, al reterritorializar el territorio que habita como ajeno, no deja que cese el advenimiento del mismo: la llegada del otro (en este caso, la dominación del territorio) nunca termina de suceder en caracteres simbólicos y transubjetivos, no se puede saber quién viene impulsando un grado simbólico del territorio en tanto inaprensible. Meursault es un personaje que da cuenta del espacio ajeno y sin construcciones que articulen la tierra y a los sujetos, las convenciones sociales se encuentran desarraigadas en la identidad de los sujetos.

El territorio pensado como espacio nos permite abordar las tres conceptualizaciones que Massey (2005) trabaja al respecto. En primer lugar, el espacio como producto de *interrelaciones* (se da a partir de relaciones que lo subjetivan con determinaciones específicas dentro del desarrollo social); en segundo lugar, el espacio como la esfera de la posibilidad de existencia de la *multiplicidad* (donde el

sujeto, anudado a las tramas que lo comprometen, las desarrolla en relación con el espacio en el que habita y simboliza) y, por último, el espacio caracterizado en *devenir* dado el anudamiento de las relaciones subjetivas en las que se encuentra la trama del sujeto (Massey, 2005:101-127).

Estas consideraciones presentes en la novela revelan la interrelación que anuda las tramas espaciales y cómo éstas confluyen en los sujetos, no sólo del territorio sino de los lugares por los que aparecen. Desde el entierro de la madre de Meursault hasta la celda donde termina la obra, el espacio significa los lugares por los que empieza a converger el sujeto y su devenir está íntimamente relacionado con una desterritorialización afectiva en lo colectivo: el extrañamiento (o ajenidad) de éste, habla de afectos que debería o no producir dicha condicionante, al igual que la simbolización del sujeto sustentada en la dimensión subjetiva por la que se forma. Meursault es ajeno a las significaciones que usualmente tienen los lugares en tanto que se encuentra en el papel de ajeno a ello (que poco entiende de lo que se ha construido en éstos); por ello, no se relaciona con su propia formación porque es claro que él sabe qué acontece en esos territorios (esto se muestra en la parte del relato sobre el juicio, cuando empieza a saberse un sentenciado), pero la desterritorialización del espacio y los anudamientos de éste con el sujeto, y las relaciones con los demás, producen en él condiciones *subjetivantes*, las cuales causan que los lugares transitados se inscriban como *banales* o faltos de sentido.

Ahora bien, para abordar el espacio como multiplicidad tenemos que tomar en cuenta que aun cuando Meursault es el personaje principal de la novela, no es el único extranjero (en tanto sujeto ajeno); los personajes secundarios hablan también de la ajenidad: el jefe de Meursault, Raymond, Salamano y su perro al que siempre llama “cochino-carroña”, el grupo de árabes que enfrenta a Meursault y a sus amigos: Raymond y Masson, el conserje del asilo;⁴ entre ellos hay

⁴ Abordaré con más detenimiento la completud de los personajes en el apartado sobre lo colectivo.

una confrontación con los otros, una constitución de *estira y afloja*,⁵ ejemplos de la novela son cuando Raymond golpea a la mujer que lo mantiene porque cree que lo engaña (este episodio incluye una confrontación con la policía y se tiene que dar una declaración), o cuando Meursault está dispuesto a casarse con Marie aunque no la ame, o el haber matado a un árabe. La condición de extranjería puede entenderse como el posicionamiento del agenciamiento desterritorializado sin reterritorializar. En todos los personajes de la obra aparece un grado de ajenidad entre unos y otros que nos permite pensar que el extranjero no es únicamente Meursault, sino que la composición total de la obra recrea un lugar que expone la ajenidad de los otros. Los extranjeros en la obra construyen una trama colectiva del territorio desarraigado: lo ajeno como el establecimiento del territorio que da pie a que la diferencia sea una amenaza para lo colectivo, que no se instaura como una reterritorialización, sino como el puente entre lo que significó la desterritorialización y el camino a la reterritorialización. Ninguno de los personajes se distingue como argelino o francés, pero se da por sabido que la presencia del otro (como para los árabes, Meursault y sus amigos, y viceversa) altera la conformación de uno y del otro, compartiendo un territorio que los demarca. Esto da pie a la multiplicidad del espacio y a las relaciones que se establecen en él.

En resumen, en cuanto a las tres conceptualizaciones de Massey, el devenir del sujeto se encuentra en relación con las dos características del espacio mencionadas antes: la interrelación de los sujetos conformando un espacio que determina ciertos apuntalamientos y el grado de multiplicidad de la obra. La trama de la novela está formulada como el *territorio extranjerizado* que muestra un grado de extranjería inscrita en los personajes en cuanto posicionamientos desarraigados; nos acerca al devenir del sujeto, de la sociedad y la subjetividad en constante transformación, y nos adentra en la

⁵ Lo cual se ve muy presente cuando el vecino grita a su perro que avance, pero no lo hace; él lo jala de la correa, el perro corre y lo tumba, luego el dueño le pega, y la escena se repite todo el tiempo, toda la vida.

problemática de las relaciones subjetivas con otros como un acto no terminado, cerrado o acabado; en el problema del territorio y el espacio que advierte las relaciones vinculares entre otros en la obra. Con ello, hablamos del grado de multiplicidad por la que atraviesa el territorio y los sujetos que en él habitan, pues abre las múltiples tramas por las cuales puede discurrir subjetivamente la interrelación de sujetos, espacio y territorio en devenir.

Política

De acuerdo con Deleuze y Guattari, lo político como característica de la literatura menor aparece en la novela como un problema que se advierte en lo individual, en tanto que se establece un posicionamiento con el cual dar frente a una posición. Es imprescindible hablar de la noción de *resistencia* desde el pensamiento de Foucault (1988:238-240), ya que la resistencia, ante el ejercicio de poder del otro, se instaura desde un posicionamiento cuestionador de las prácticas y estrategias de poder que configuran subjetivamente al sujeto. Esto tiene relación con los constructos sociales que tienen un atravesamiento ético y político del sujeto. A partir de esto retomaremos la novela de Camus, agregando un fundamento presente en los afectos y cómo son un punto para rastrear el posicionamiento del sujeto en el mundo, pues, fenoménicamente, los afectos aparecen como ampliación del acontecimiento histórico por el que atraviesa el sujeto y se anudan al atravesamiento político en torno a las problemáticas que los convocan, son producciones subjetivas del sujeto y la sociedad.

Meursault es un sujeto *indiferente* (la indiferencia también es un posicionamiento político) ante las situaciones de su vida, todo para él tiene poca profundidad y poca importancia. Para abordar el anclaje político y afectivo de la obra, retomaremos la parte del “juicio”⁶

⁶ Abarca del inicio del tercer capítulo al final del cuarto capítulo de la segunda parte de la novela (Camus, 2000:85-109).

contra Meursault por el crimen de haber matado a un árabe. En este apartado se resumen los acontecimientos y se entrelazan todos los personajes que aborda la novela de Camus. La diferencia en este caso es que se efectúa en un juzgado donde es acusado Meursault. La intención de retomar este fragmento no sólo tiene que ver con la recapitulación de la obra, sino con la connotación que toman los actos que el personaje realizó, ya que con cada parte del enjuiciamiento, Meursault se convierte en un culpable inminente; es necesario resaltar que antes del juicio nada le parecía de gravedad, de hecho, dentro de la novela se imprime una naturalidad que no expondría una culpabilidad en los actos de Meursault si no hubiese dado muerte a un árabe.

La indiferencia ante la muerte de su madre, empezar una relación con Marie a un día del funeral, apoyar a Raymond en su juicio en contra de la mujer que golpeó, o el acto de disparar tres veces más después de un primer disparo que ya había dado al árabe (causa por la cual no puede sostener en el juicio la consideración de los disparos por defensa ante una amenaza) son *incongruencias* que acontecen en su vida, las cuales ayudan a marcar un juicio no sólo burocrático para sentenciarlo a muerte, sino un juicio moral sobre el lugar donde se encuentra anclado; es políticamente incorrecto responder ante la vida y las conformaciones sociales de tal manera. Relacionado con los afectos, el propio personaje entiende en ese momento la incongruencia de sus actos en todo lo acontecido; desde la muerte de su madre hasta ese lugar del juicio, dice sentirse por primera vez culpable, no sólo de dar muerte al árabe, sino de haber procedido como lo hizo con las personas involucradas en su historia y por quienes se le condena moralmente.

El juicio aparece como un acto revelador en relación con el vacío que Meursault imprimía a las situaciones que fueron comprometiéndolo su propio desenvolvimiento como sujeto. Pero ¿no será justo el espacio, las formas y la carga moral que impregna el ambiente en el cual puede lograr aquella revelación? Parece que los comentarios del juez durante el desarrollo del juicio van creciendo apabullantemente hacia la situación de Meursault y muestran que no tiene una

explicación sobre por qué realmente sintió, pensó o actuó. El simple vacío del vivir para Meursault se vuelve indecible en toda la obra y también es inentendible para los demás, sólo roza el entendimiento, pero se queda en lugares inalcanzables para los personajes.

Meursault es sentenciado a muerte por el hecho de haber matado a un árabe, pero se sostiene la condena a partir del lugar en el que se posiciona su vida. Se trata de *la acción de vivir políticamente*, entendiendo esa política como aquello que compromete al sujeto con el otro, el afecto productor de la acción y la construcción del territorio y los vínculos entre los sujetos en lo colectivo. Las acciones de Meursault pertenecen al contexto político de ser extranjero (como ajeno), dan cuenta de los entramados políticos por los que el personaje discurre, anudando sus acciones cotidianas a un grado moral del compromiso con el otro,⁷ el cual se encuentra descentralizado hasta el empuje configurativo del juicio contra Meursault, ahí por primera vez se aflige porque la verticalización del poder lo instituye.

Levinas escribió: “la muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable, identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inefable” (2008:23). El autor instituye una posición del sujeto ante el otro que se encuentra inherente en el sujeto, sin embargo, esta responsabilidad inefable por el otro, ¿por qué se suscita hasta el establecimiento del juicio? Entendamos que lo sucedido en el juicio de la novela instaura una *sentencia* contra Meursault transcurrida por la producción afectiva (constituida moralmente) en las acciones ante lo social y el alejamiento del trato común en sociedad. Da lugar a un posicionamiento de Meursault como un sujeto que al estar en un vacío existente atenta contra el otro y no se hace responsable de los demás. Lo que Camus atribuye en Meursault son las características de un personaje que se ha construido a partir de los acontecimientos que lo anudan ante los otros, una existencia

⁷ El gran ejemplo aparece cuando el juicio inicia con la rememoración de las acciones que Meursault hizo en el sepulcro de su madre, cuestiones que por lo regular no se presentan en alguien que ha perdido a un ser querido; el juez daba la connotación de su comportamiento como propio de alguien *falto de compromiso por el otro*.

que compromete los convenios sociales en una *nulidad* afectiva, de esto habla Camus cuando inscribe la libertad de vivir sin apelación. La apelación que podría surgir en Meursault se puede circunscribir en la carga moral inscrita a partir de la sentencia, pero, después en su celda, mientras espera que le den muerte, se inscribe de nuevo la inapelación del posicionamiento político del sujeto (cuando habla con el sacerdote y no se redime de ningún pecado). La sentencia de muerte y la carga de culpabilidad de Meursault advierten el sincretismo del propio juicio emitido: *se le dará muerte a un sujeto porque ha atentado contra alguien de nosotros*. Dar muerte a quien dio muerte ocupa el estatuto de velar por los demás a cualquier costo; la responsabilidad de la que nos habla Levinas adquiere un peso doble al tratar de revertirla a partir del mismo lugar que planean sentenciar. La sentencia es respuesta al mismo fenómeno por el cual Meursault atraviesa, el dar muerte a un sujeto que ha matado a otro es resultado de un *vicio político* (moralizar el acto político), enraizado en los actos del contexto en el que se desarrolla.

Meursault es enjuiciado no por dar muerte a un árabe: el juicio se circunscribe por su posición ante el otro en múltiples vivencias (la muerte de la madre y su decisión de no volver a verla y despedirse, o el apoyo que da al declarar a favor de Raymond contra la mujer golpeada). La razón de estar frente al juez es la muerte del árabe (como fin último del vínculo y la relación con el otro, con la carga territorial de ajenidad), pero la sentencia es dada por la posición que ocupa en relación con los otros, producto construido por la desterritorialización y la derivación del espacio como relacional con el otro, explícito en la falta de moral, esperanza o rebeldía en Meursault.

Es el problema del NOS colectivo el que se desarrolla en la obra: las decisiones sociales que respaldan ciertos atributos que atraviesan el complejo ideológico-moral de la sociedad cuando surge algo que cuestiona la conformación, construyendo la necesidad de *erradicarlo*. Pero, así como la muerte del árabe responsabiliza a Meursault, la muerte de Meursault significaría el quiebre de la supuesta responsabilidad social con los otros, es decir, significa la afectación de la identidad (en tanto Meursault pone en cuestión la identidad social)

de la cual habla Levinas, y así convierte ambos actos en un bosquejo de la incapacidad de responsabilizarse del otro por parte de la sociedad.

Si escribo sobre los afectos del sujeto aquí es porque en ellos se puede anudar los posicionamientos políticos y porque mediante esos afectos el sujeto revela la responsabilidad que aborda Levinas. En el afecto encontramos la *responsabilidad* como el lugar desde donde uno *responde* ante los otros, ante los acontecimientos sociales y el lugar que uno tiene para poder hacerlo. Meursault, como personaje central de la novela, responde al lugar que Camus otorga a los sujetos conforme los sucesos acontecidos: la Segunda Guerra Mundial; el lugar que se le otorga a los nacidos en colonias y las convergencias en el plano social. Meursault entra en esos conflictos entre naciones, pero trasciende el posicionamiento contextual y nos adentra en otro tipo de conflictos políticos; el compromiso de Meursault y de la sociedad ante él y las acciones que transitan por los intersticios de lo social, hablan de un posicionamiento que aparece como un entramado relacional que preexiste más allá de los conflictos bélicos o nacionales. El sujeto que se construye aparece ajeno no sólo al territorio, sino al lugar de las relaciones que en él se suscitan, ya que el valor simbólico que ha adquirido en lo social aparece como un territorio aminorado afectivamente, donde aquellos afectos que se producen en la vinculación con los otros causa un afecto plano o desestimado.

La problemática de la extranjería en esta novela atraviesa lo político entre los otros, entendiendo al otro como un sujeto ajeno que no cesa su llegada en tanto que sigue pareciéndome ajeno. En esta ajenidad, el extranjero ocupa un lugar de intolerancia por el contexto donde se desarrolla,⁸ haciendo imposible la diferencia, porque esa misma ha aquejado y comprometido a la sociedad con anterioridad (con guerras y dominaciones que han desterritorializado el espacio), pero también tiene que ver con la producción afectiva y subjetiva del otro, en tanto que el otro no produce afectos que lo responsabilicen

⁸ Pensemos en las connotaciones que vinieron hacia las diversas naciones que entre sí eran enemigas, categorizando, hasta el día de hoy, a algunas como “comunistas”, “fascistas” o “nazis”, por el simple hecho de pensar diferente.

del vínculo que los conjunta, el vínculo se diluye en cuanto el espacio que se reterritorializó como un lugar de afrenta con el otro y no como lugar en común con el otro.

Colectivo

La tercera característica de la literatura menor es la colectiva, que aparece en la novela de Camus también durante el juicio de Meursault. Yo me preguntaba, ¿por qué tanto interés por alguien a quien no le interesa nada?, creo que es justo el punto desde el cual puedo anclar la posición colectiva de la obra, en lo que Murga (2015) llama *el peligro de la disgregación social*, que surge a partir de rituales, eficacias simbólicas, normas y mitos instituidos en la sociedad, los cuales dan garantías de ser-para-sí-y-para-los-otros; en palabras de la autora:

La constatación de que no sólo los individuos son finitos (mortales), sino que la sociedad es ella misma e irremediamente finita también, el consuelo que se obtiene por medio de la participación en el ritual es la experiencia de que en la comunión se puede más y en ella es posible llevar a cabo la tentativa simbólica, apaciguante, de conjurar momentáneamente el peligro que representa esa mortalidad y recobrar el sentido de la vida y la experiencia, para retornar a las actividades cotidianas (Murga, 2015:38).

El interés o la relevancia del enjuiciamiento de Meursault se relaciona con el sentido desterritorializado del otro y la responsabilidad que ha perdido ante las prácticas que comuna a los otros entre sí, por eso no sólo se enjuicia el acto de dar muerte al árabe, sino que desde el inicio del relato se juzgan diferentes situaciones: la muerte de la madre, que no tuvo un papel relevante en la conformación emocional de Meursault; la indiferencia al aceptar un matrimonio por el simple hecho de hacerlo, así como apoyar a un *chulo* con quien entabla amistad con un grado de ambigüedad que sólo nos retrata el

peso del compromiso que se tiene ante los lugares establecidos en la sociedad como intolerables, ya que comprometen la mortalidad de la comunidad en su previsible disgregación.

Eso es lo que narra esta obra en el carácter de lo colectivo, la des-territorialización (y su irresuelta reterritorialización) nos habla de la pérdida del vínculo con los otros en el acto de estar-con-los-otros, pues no hay ritos, espacios o acontecimientos que permitan la unión con el otro para poder establecer un espacio para la interrelación subjetiva, o las múltiples tramas por las que pueden acontecer o surgir el devenir social. Sólo existe una dimensión plana y llana del espacio, un lugar donde habitan quienes ya no se complementan pero sí se comprometen entre sí. El territorio es entendido como un espacio del otro, en tanto que el otro aparece como figura de lo ajeno, como queja de su existencia y amenaza en la propia conformación colectiva-singular.

De igual forma la característica política está presente en la colectiva, dado que el anudamiento de lo político del sujeto con el otro tiene una dimensión del NOS dentro de sí; aquello político gira alrededor del posicionamiento cultural (o contexto histórico-social), los sujetos tienen que comprometerse con el otro. En la obra de Camus el otro es quien reclama desde los límites de su propia demarcación cultural: dan lugar a una carga simbólica (inscrita en las pasiones) de la vida cotidiana, que constituyen en la acción política una responsabilidad inherente que exige a los otros el anclaje colectivo como una necesidad de coacción; territorialmente se reclama una *solidaridad* que permita el desenvolvimiento como sociedad y no como un cúmulo de gente que tan sólo transita por el mundo sin estar comprometidos.

Lo colectivo aparece como un punto de anclaje entre lo territorial-espacial del lenguaje y la política pasional en las acciones como punto de fuga donde necesariamente se ancla al sujeto, la subjetividad y la sociedad. Así, en el retrato de Camus sobre el tiempo en el cual vivía, aborda la necesidad de reflexionar el posicionamiento colectivo de los sujetos en tanto que nos habla de la condición propia de la existencia como una falta de sentido y absurdo en los sujetos,

que trastoca lo territorial y lo político a un grado en que la condición de vinculación entre los otros pende de un hilo.

El extranjero ahora

En la actualidad, ¿qué debemos considerar sobre el análisis de la obra camusiana? Como resonancia literaria, adviene del posicionamiento en que fue construida pero advierte una condición de los sujetos inherente a los procesos políticos en lo colectivo-social y en lo singular-vincular. La idea de *libertad inapelable* que plantea Camus en *El mito de Sísifo* y *El extranjero* es reformulada con el paso del tiempo en *El hombre rebelde*, donde da una vuelta de tuerca y posiciona la necesidad de la *apelación como posibilidad para vivir libre*. Ambos postulados están presentes siempre, uno dentro del otro y refieren a posicionamientos del sujeto y la forma de construir su vida, por una libertad para no apelar o una lucha por apelar. Ambos postulados son constitutivos del sujeto y se refieren al proceso colectivo y cómo es que politizan el territorio y confluyen en él. De lo que nos habla Camus es del *agenciamiento* del sujeto y sus conformaciones afectivas, vinculares y colectivas. Las obras posteriores a *El extranjero* dan cuenta de un proceso de politizar la tierra para poder colectivizar una forma-ser-en-y-para-ella. En *El extranjero* es el establecimiento del conflicto como desestabilizador de la acción social y del vínculo. El otro queda desdibujado del panorama, existe una sobredeterminación del sujeto-hacia-sí procedente de la amenaza constante de la responsabilidad del otro para poder confluir en lo colectivo. El agenciamiento del sujeto se sitúa en la nula participación.

La idea del análisis de *El extranjero* de Camus en la actualidad se circunscribe a la posición de los *emergentes subjetivos* que forman a los sujetos. Los conflictos por las migraciones entre México y Estados Unidos han existido desde hace mucho tiempo y las fricciones ante el tema no cesan. Al interior de México, los procesos subjetivos en relación con el otro siguen sucediendo: el movimiento zapatista, los conflictos en Atenco, las mujeres víctimas de feminicidios o los

43 normalistas desaparecidos de Ayotzinapa son ejemplos claros de la necesidad por hacer emerger la entidad del otro en razón de un agenciamiento que permita pensar en una *unidad múltiple*.

La cuestión colectiva se diversifica ante una posición cultural que deviene de múltiples posicionamientos (la latina y la estadounidense, la mexicana y la centroamericana, la *mexicana* y la *mexicana*). Sin embargo, no pertenecen a una y otra, son formaciones subjetivas en el sujeto de ambas. ¿Qué legislación migratoria da cuenta de estos procesos y permite el confluir de estos procesos? Por lo menos las políticas estadounidenses y mexicanas no han llegado a una resolución que permita dar un lugar (territorio como agenciamiento) a cada posicionamiento. De ahí también surgen estos movimientos sociales, pues dan cuenta de los problemas en cuanto al reconocimiento del otro; no hace falta una legislación, sino territorios agenciados donde se pueda emerger y se permita la diversificación subjetivante del territorio.

Consideraciones finales

Con este ejercicio no pretendo hacer comparaciones o equiparar los fenómenos, lo que intento es retomar resonancias que aún hablan sobre lo que el otro significó tras un evento catastrófico a nivel global ante las propias problemáticas que ahora aparecen en relación con la condición de extranjería.

En primer lugar el territorio surge como espacio (interrelacionado, múltiple y en constante devenir) y construye agenciamientos en el sujeto. Pertenecer a cierto grupo que sostiene discursos entorno al otro (nacionalidades) que no dan cabida en el propio espacio, se vuelven amenazas constantes contra la vida de aquel grupo porque el extranjero, como lo dice Nancy (2006), es un ajeno que no cesa su llegada en tanto ajeno, esto produce una amenaza de muerte en tanto que el otro es factor de una posible *disgregación social*. Utilizado como fundamento para alejarse del otro, la otredad, en constante devenir del espacio y las reterritorializaciones que se hallen en los procesos subjetivos que se crean, no deja de construirse incluso por los propios integrantes del

territorio, el otro no es un *desestabilizador* de lo que ya pasa en el territorio, sino *diversificador* y productor de agenciamientos.

Las desterritorializaciones y reterritorializaciones construyen el agenciamiento del sujeto haciéndolo un sujeto del territorio (des- o re-) y su convergencia en el mundo está anclada a esos procesos. Es importante anudar el proceso *de libertad sin apelación* y la *rebeldía como posibilidad de apelación* de Camus para pensar la apropiación del espacio, que se da en los procesos subjetivos y deviene en el acto con la tierra.

En segundo lugar: ¿qué afectos produce el otro? Existe una intolerancia (de raza, género, nacionalidad, etcétera) que configura a un territorio en tanto que pertenece a un grupo que inscribe la tierra y la forma de proceder ante ella, pero que sin duda no es posible de cerrarse, ya que la llegada del otro aparece como amenaza ante su integridad. La intolerancia es un afecto de cierre y de impedimento en la circulación como sujeto dentro de un contexto.

Las pasiones apaciguan la acción, construyen la libertad sin apelación ante el posicionamiento caracterizado por la herencia cultural. Se cierra la llegada del otro al considerar que su llegada es una amenaza, sin dejar ver lo producido por dicha llegada. Políticamente, el proceso de conformación colectivo esta anudado por los espacios y las relaciones que se dan; lo político confiere al otro una capacidad destructora o constructora, pero no se da el momento de ver si construye, sino que se apacigua para evitar que devenga en destrucción.

En tercer lugar, finalmente, lo colectivo, donde se bifurcan la territorialización y lo político, aparece como punto de fuga por donde los procesos subjetivos producen su conformación, pero la construcción colectiva se relaciona con el trastoque de lo múltiple y deviene en lo colectivo en tanto que no es algo cerrado, sino que se acrecienta, incluso puede disminuir, pero siempre está conformándose en apertura.

Lo colectivo define otros colectivos y constituye también lo propio del colectivo, pero, en tanto que se diferencian, ejercen una posición sobre cómo responder ante esa diferencia. La diferencia no sólo es posibilidad, sino constante conformación identitaria del colectivo, reclama una posibilidad de respuesta ante aquello que sucede ante el

otro, lo cual reclama re-elaborar lo territorial y lo político, haciendo constante el ejercicio de acción y reflexión.

Bibliografía

- Camus, Albert (2000). *El extranjero*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Deleuze, Gilles (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1990). “¿Qué es una literatura menor?”, en *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
- Derrida, Jacques (1997). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial.
- Foucault, Michel (1988). “El sujeto y el poder”, en Dreyfus y Rabinour, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM, pp. 227-244.
- Hernández, Silvestre Manuel (2009). “Albert Camus: los caminos de la existencia”, *Casa del tiempo*. México: UAM- Azcapotzalco, vol. 2, núm. 19.
- Herner, María Teresa (2009). “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari”, *Huellas*, núm. 13, pp. 158-171.
- Instituto Zurbarán (2009). *Biografía de Albert Camus*, traducida por Ghyslaine Chenux [http://www.institutozurbaran.com/seccion_bilingue/wp-content/uploads/2009/12/Traducci%C3%B3n-de-Philosophes-et-mouvements-philosophiques1.pdf].
- Levinas, Emmanuel (2008). “¿Qué sabemos de la muerte?”, en *Dios la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Massey, Doreen (2005). “La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones”, en Leonor Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Buenos Aires: Paidós, pp. 101-127.
- Murga, María Luisa (2015). “Encuentros, pasiones y responsabilidad. Las posibilidades del vínculo social”, en Luis Pérez Álvarez (comp.), *Creación del imaginario social. El deseo, la ley y la ética*. Juan Pablo Editor, pp. 33-50.
- Nancy, Jean-Luc (2006). *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortu.

Recepción: 6 de septiembre de 2017

Aceptación: 31 de marzo de 2018

El otro no existe

Notas provisorias para una clínica de la alteridad*

*Rafael Miranda Redondo***

Resumen

El presente artículo aspira a proporcionar herramientas para el abordaje de la complejidad del fenómeno migratorio desde una perspectiva que asuma el desafío que conlleva la cuestión de la alteridad. Trataremos de problematizar la deriva que sucedió a la crisis de referentes de la segunda mitad del siglo xx en Occidente, la cual terminó por esencializar lo identitario a partir de una retórica de la diferencia, soterradamente inspirada en la culpa de los occidentales. Ocultar la alteridad, vía la repetición institucional en el mundo académico, conduce ineluctablemente a la determinidad o a las versiones neoesencialistas nacidas de la crítica de la metafísica occidental. Debido a este tránsito, queremos reivindicar la relevancia política del psicoanálisis como antropología filosófica y como profesión imposible en el sentido del proyecto de la sociedad autónoma, según lo presenta Castoriadis.

Palabras clave: alteridad, transferencia institucional, antropología filosófica, ocultamiento, ontología unitaria, insignificancia, hacer reflexivo.

* Una versión preliminar de este escrito fue presentado en las Jornadas Internacionales Transdisciplinarias. Espacios de Diversidad e Interculturalidad en el sureste de México, Centroamérica y el Caribe (UNAM-Coordinación de Humanidades-CIMSUR), durante el desarrollo de la mesa redonda intitulada: “¿Diferencias, otredades o alteridades? Imaginarios en torno a ‘I@s ajén@s’ en Chiapas”, en agosto de 2015.

** Doctor en Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos por la Universidad Complutense de Madrid. Coordinador general de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis y miembro del colectivo de bibliógrafos Cornelius Castoriadis/Agora International. Correo electrónico: [alIoiosis@hotmail.co.uk].

Abstract

This article aims to provide tools to address the complexity of the migration phenomenon from a perspective that assumes the challenge that comes with the issue of otherness. We will try to problematize the drift that happened to the crisis of referents of the second half of the twentieth century in the West, which ended up essentializing the identity based on a rhetoric of difference, hiddenly inspired by the guilt of Westerners. To hide otherness by way of institutional repetition in the academic world inevitably leads to determinism or neo-essentialist versions born of the criticism of Western metaphysics. In this transit we want to claim the political relevance of psychoanalysis as philosophical anthropology and as an “impossible profession” in the sense of the project of the autonomous society, as presented by Castoriadis.

Keywords: otherness, institutional transfer, philosophical anthropology, concealment, unitary ontology, insignificance, reflective.

*El uso racional de la forma del Uno,
que permite el acceso a un mundo que no es más que como uno y el otro del uno,
tiende casi siempre a transformarse
en utilización racional-imaginaria de la Idea del Uno
que resuelve la Relación, colocándola como seudónimo de Pertenencia,
que no sería finalmente más que una forma de la Identidad.*

C. Castoriadis

...la permanencia en la identidad es la muerte...

C. Castoriadis

Introducción

En el año 2000, unos meses antes del ataque a las torres gemelas en Estados Unidos, desde el Secretariado de la Relatora Especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos de los Migrantes, emitimos un reporte bajo el título *Discriminación contra migrantes/mujeres migrantes:*

a la *búsqueda de remedios*. Dicho reporte iba dirigido al Comité Preparatorio para la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, que tendría lugar en Durban, República de Sudáfrica, en mayo de ese año. Quince años después Durban volvió a ser escenario de masivas manifestaciones en contra de los ataques xenófobos continuamente sufridos por los migrantes.

Dicho reporte había sido elaborado a partir de un trabajo de investigación sobre la situación de la migración en América Central y muy particularmente en la Casa de la Mujer Migrante en Tecun Uman, en la frontera entre México y Guatemala. La persistencia de las situaciones de discriminación y de *intolerancia del otro* que inspiraron esas letras, ayer en la frontera sur de México y recientemente en Durban,¹ es inquietante y nos interroga.

El problema

La cuestión de la intolerancia del otro y del racismo, además, por otro lado, de la exclusión de la mujer, han sido ampliamente documentados en la literatura y en ensayos de las últimas décadas. Menos numerosos son los trabajos que se han enfocado en la universalidad (Miranda, 2006:229; Castoriadis, 1999:190) que corresponde al ser humano, de la negación y el ocultamiento de la alteridad como constante. Negación y ocultamiento que va en aumento en un mundo caracterizado por la insignificancia entendida, de acuerdo con Castoriadis (1998c:3), como *crisis de sentido*. Este proceso hace que ese banal sentimiento de hostilidad ante lo ajeno se torne odio hacia el otro y que éste se conciba como amenaza mortal. Esa dinámica subyace en la religión que caracteriza a la sociedad como repetición de *ama al prójimo* —sólo el que está dentro de los límites del imperio, por supuesto—, mientras que pasa por el filo de la espada a quienes están fuera de su frontera de sentido.

¹ Véase, por ejemplo, [<http://www.bbc.com/news/world-africa-32332744>].

Por otro lado, en la marginalidad de la crisis de sentido que aludimos, la posibilidad de autoconstituirse —sin que para hacerlo haya que negar al otro como otro— persiste en un segmento de la historia de la humanidad en calidad de proyecto. Se trata del proyecto de una sociedad donde la apertura —atención, no aceptación *a priori*— ante la alteridad sea justamente lo que hace sentido, la alteridad del otro real, la alteridad del otro imaginario, la alteridad de lo emergente. Una sociedad en la que lo dado —de la identidad por ejemplo—, no ha sido establecido de una vez y para siempre y donde quien ostenta esa identidad algo tiene que decir respecto a ella. Una sociedad, finalmente, donde lo dado, como *reino de la determinidad* en el discurso de la ciencia positiva, por ejemplo, es sometido al rigor de la reflexividad que piensa y se piensa, y que por lo tanto se abre ante la emergencia de lo radicalmente nuevo.

Autoconstituirse, entonces, sin que para hacerlo haya que negar al otro real, imaginario y emergente —el otro que tenemos enfrente, que nos habita y que tendremos enfrente en lo que será, respectivamente—, supone que, mas allá de la repetición, algo tenemos que decir, si queremos, respecto a lo que será cuando dejemos de ser lo que somos para ser otra cosa.

En la base del argumento

Las nociones que sostienen lo dicho no provienen de una ciencia, sino de un saber psicoanalítico, y son elementos para una antropología filosófica de la alteridad y para su correlato a nivel de la intervención como clínica. Me explico: la universalidad de la hostilidad ante lo ajeno se remonta claramente a las primeras experiencias vitales. La violencia del proceso de socialización de la psique, finalmente, la imposición a la psique original en estado monádico —gobernada por el principio del placer— de la forma del individuo social, como única posibilidad para su existencia mundana, están claramente atravesando dicha hostilidad. Para la psique, en el estado que describimos, *el otro no existe*. Es esta primera representación —en la que *yo* es equivalente a *todo*—,

la que va a ser quebrantada por la introducción de la separación, el seno que en presencia es *bueno* y en ausencia *malo* (Klein y Riviere, 2001:18).

Es respecto a esa protorrepresentación de sí mismo —abuso de lenguaje porque en ese estado no existe la diferencia entre sí y otro—, que, a diferencia de lo que Freud sostiene, es el amor de sí antes que el odio de objeto, lo que va a fundar la posibilidad del sujeto. Un sujeto que, en la medida en que, históricamente, va a renunciar de modo parcial a las *oscuras fuerzas del inconsciente* que están en el origen de la identidad como algo esencial, se abrirá ante lo radicalmente nuevo —para el caso del sujeto autónomo—, posicionándose como origen de la propia institución. Es este sujeto y la sociedad como sujeto (Miranda, 2008) que lo ha socializado como tipo antropológico, lo que, para Castoriadis (1996a:91), está en la base de la sociedad autónoma en proyecto.

El vuelco del odio banal al deseo de exterminio

El proceso descrito tiene claramente un contexto social histórico anunciado. Las significaciones imaginarias sociales que acompañan la socialización —como imposición violenta de la forma individuo social ante la psique: “ser mujer” o “ser hombre”...— corresponden en todos los casos a un universo específico. Ellas son parte de un cuerpo de valores correspondiente a la sociedad de que se trate, de una institución social —el delirio antisemita o el yihadismo, por ejemplo—; para estos casos, se trata de aquella institución que erige como máxima el silogismo del sujeto que profesa “yo estoy bien, tú no eres yo, por lo tanto tú no estás bien, tus dioses no son verdaderos”, etcétera. Ese silogismo se torna falaz porque el punto de vista que está en su origen es el que corresponde a la idea de *Uno* indivisible.

Desde la mejor tradición filosófica, así como desde las ideas básicas en Freud, sabemos que ahí donde hay creación de nuevas formas —en el *por ser* y en la historia, por ejemplo—, encontramos la alteridad.

Sabemos que ahí, donde encontramos al ser, encontramos la escisión entre *caos* y *cosmos* para los griegos clásicos, la escisión de las instancias del sujeto que ontológicamente *es lo que es* pero también *es lo que será*. Se trata de una ontología basada en el psicoanálisis como parte del proyecto de autonomía.²

En contraste, en la enorme mayoría de las sociedades, sociedades de repetición —la sociedad religiosa es el prototipo—, el proceso de fabricación del tipo antropológico que a ella corresponde y que garantiza su continuidad tiene lugar por la vía de una sublimación, cuyos contenidos sociohistóricos remiten, de nuevo, a la lógica del Uno. El ser es unidad en ese universo, la historia es la historia de “nuestra sociedad”, que siempre ha estado ahí y que siempre estará ahí.

Esa sociedad cuyas instituciones son inmutables, porque *no son* la obra de los hombres y las mujeres concretos que la componen y sí la obra de una instancia extrasocial: dios, los antepasados, la tradición, la costumbre, las leyes de la historia o las leyes del mercado. En el contexto de esta sociedad de repetición, donde la alteridad no tiene lugar de modo manifiesto, la hostilidad hacia el otro como otro se torna deseo de exterminio, porque la posibilidad de su existencia, *como otro*, es la reiteración de que nosotros somos perecederos y de que, en esa medida, nuestras instituciones son mortales.

Condición trágica de la existencia que se asoma detrás de la sociedad de repetición, que la disimula y que se asume en la sociedad autónoma en proyecto. La sociedad donde la conciencia y el reconocimiento de la creación de nuevas formas como valor positivo va a dar la espalda a la repetición institucional que subyace en la identificación del padre como la fuente exclusiva del sentido en los procesos sublimatorios.³ Es en el contexto de este proyecto donde la *doxa* —la opinión, no la *episteme*, la ciencia—, será lo que dicte el *hacer pen-*

² Véase las “profesiones imposibles” en Castoriadis (1992).

³ La *sublimación* es el proceso de sentido por el cual, en la socialización de la psique, tiene lugar la imposición por parte de la institución social de la sociedad de que se trate, de la forma de individuo social a aquélla; proceso que va a derivar en la renuncia por parte de la psique al autoinvertimiento que caracteriza su estado original.

sante por el cual la colectividad, al reconocerse como el origen de la propia norma, va a ejercer la política como institución del conflicto para la autoalteración, mediante el ejercicio del hacer que es haciendo(se) *praxis* instituyente.

La determinidad y otras teologías

En la tradición filosófica heredada hay un quiebre que tiene su origen en la mencionada imposibilidad de enfrentar el *no sentido* que representa la alteridad extrema. Simultáneamente el trauma de la derrota en la Guerra del Peloponeso para la Atenas democrática y el retiro de los filósofos a los márgenes de la *city* y su pretensión de dictarle a ésta las leyes desde afuera van a venir acompañados de la sacralización de la racionalidad. La *teología racional* de Platón (Castoriadis, 2002:101) estará en el origen de la coronación de la hiper-categoría de la determinidad como criterio excluyente, perteneciente al discurso científico y, con ello, de la significación imaginaria social del dominio racional. En la sociedad contemporánea esta significación permea todos los aspectos de la existencia, incluso subyace en la retórica sobre *la diferencia* —que parte de la unidad y, por lo tanto, llevada al extremo, niega la alteridad.

De modo paralelo y a la sombra de la mejor modernidad, la significación imaginaria social de la autonomía, que por definición se abre ante la alteridad, va a tener una existencia soterrada en el mundo de hoy. En el contexto de esta significación imaginaria social de la autonomía y de su ejercicio en un *hacer pensante* se presenta la posibilidad de establecer una relación distinta con la institución propia. Me refiero, por supuesto, a la institución del patriarcado, la institución del poder político, la institución de la familia, de la religión, del patriotismo; la institución como frontera de sentido, la institución de la tradición filosófica heredada y, finalmente, la institución de la ciencia, en particular, de la ciencia social.

El ser y la historia como alteridad

Para este escrito interesa en particular la *relación otra* con la institución propia de la ciencia, que es aquella que, reivindicando el objeto como representación —en el sentido de presentación—, por parte del sujeto, reflexiona —es decir piensa y se piensa— y por lo tanto reconoce la alteridad de lo que todavía *no es*. En contraste, la *determinidad* —por ejemplo en nociones como estructura, función (Castoriadis, 1975:335) o lo que se ha dado en llamar, refiriéndose al postestructuralismo, los neosubstancialismos—, en el discurso científico, es lo que sirve de vehículo al ocultamiento de la alteridad en ese campo. Nada muy distinto ocurre, del lado equidistante, con los relativismos culturales, los pensamientos “decoloniales” inspirados en la culpa de los occidentales (Bruckner, 1986:139) y la esencialización de la identidad ante los horrores de la segunda mitad del siglo xx.⁴ Añado a este punto una digresión: cuando Castoriadis (2002:103) se refiere a la *torsión platónica*, que antecede a la inauguración de la teología racional, enfoca su atención en el origen lejano de la cuestión del ocultamiento de la alteridad. El ser como unidad, e incluso como objeto en espera de ser develado en la ontología heideggeriana y en sus derivaciones hermenéuticas, va a constituirse en el núcleo duro de la tendencia a ocultar la alteridad en la tradición filosófica heredada. Con dicho ocultamiento vendrá la disimulación de la posibilidad de la creación no teológica como facultad del *imaginario radical* (Castoriadis, 1990:82). La determinidad que de ahí se deriva brindará el marco de legitimación de la filantropía, como se conoce en el presente, es decir, como la actitud que —mientras implícitamente se autodefine al margen del mundo—, pretende *salvar a la humanidad de su propia locura*.

Lejos de cualquier dejo de xenofobia, la frase de Rousseau cobra aquí máxima trascendencia, en efecto, —parafraseando— *la mejor*

⁴ Véase la fuerte impostación mesiánica de nociones como el “hombre nuevo” (Fanon, 1961), o la reivindicación por parte de autores como Lenkendorf (2005) de la autoimagen tojolabal de los “hombres verdaderos”.

manera de desentenderse de los propios problemas es avocarse a “buscar soluciones” a los problemas de los otros; los problemas de “el prójimo” —como decíamos, es siempre el que está dentro de los límites del imperio, por supuesto—, llámense los “indígenas”, los “migrantes”, los “campesinos empobrecidos”, las “poblaciones vulnerables”. La cultura pastoral, a lo largo de toda la historia de la Iglesia católica apostólica y romana, las nuevas teologías y, por supuesto, la antropología, desde sus orígenes, están atravesados por esta paradoja. Los instrumentos que el saber psicoanalítico brinda en la tarea de hacer explícitos los procesos de sentido que todo ello conlleva son de gran valía (González, 2011).

Retomando el campo de la ontología unitaria, su derivación en la hipercategoría de la determinidad a lo largo de la tradición filosófica heredada y su precipitación en el campo de las ciencias sociales, iba a dar sustento a las *leyes de la historia* del marxismo, a su modelo racionalista llamado dialéctica materialista y al tipo logicista, cuya forma más pobre es el estructuralismo (Castoriadis, 1975:254). Desde esta perspectiva la historia de la humanidad y las distintas formas de sociedad serían combinaciones y operaciones distintas de los mismos elementos, como un *lego*. La ciencia social estaría haciendo, por esta vía, un saber positivo y limitado que permite, en el mejor de los casos, esquivar y, en el peor, ocultar el origen de su objeto que es el ejercicio de la facultad de representar-crear por parte del imaginario radical. Otra vez el asunto es ocultar la alteridad a cualquier precio, reduciendo la historia a la repetición y el ser, a la unidad, a partir de una representación social de un origen extrasocial de la institución de la sociedad, en este caso para la filosofía heredada y la ciencia: la naturaleza, la razón, la necesidad, el ser así del ser o las leyes de la historia o del mercado.

Será así, entonces, como el pensamiento heredado a su vez va a ocultar su origen, que está en el *hacer* y en el *hacer(se)*, ignorando su propia naturaleza de *hacer pensante*. Dicha ignorancia va a extenderse por supuesto al mundo histórico, que es el mundo del hacer humano. Un hacer humano cuya relación con el saber debe ser elucidada y que, en la perspectiva de Castoriadis (1975:327), nada tiene que

ver con una técnica ni con un reflejo. La *teoría* como tal es un hacer, siempre incierto, de elucidación del mundo, cuya forma extrema es la filosofía. El proyecto de transformación radical de la sociedad que conlleva la apertura ante la alteridad de lo que será, no puede estar fundado sobre una teoría completa porque eso significaría que la política —el lugar y el vehículo por el que la sociedad autónoma se autoinstituye— sería la puesta en práctica de una técnica.

La *praxis*, por el contrario, es del orden del hacer, un hacer en el cual el otro, los otros, son considerados seres autónomos desarrollando su propia autonomía. Así, la *praxis hace hablar al mundo* en la medida en que parte del supuesto de que no todo está dicho de una vez y para siempre —como se presume desde la significación imaginaria social del dominio racional—, su objeto es lo nuevo, lo radicalmente otro. En su ejercicio su sujeto es constantemente transformado por la vía de la experiencia que él hace, pero que lo hace.

El *hacer lúcido* que de ello deriva no se pliega a la imagen adquirida de lo que está por venir, que al emerger, lo transforma. Dicho *hacer lúcido* no confunde la intención con la realidad deseable o probable, pero tampoco renuncia a esa imagen como referente de una totalidad que no se deja aprehender. De entrada, es un rechazo de la escisión entre motivación y resultado, dicho *hacer lúcido* desea que los otros sean libres porque la propia libertad empieza donde comienza la libertad de los otros. Dicho *hacer lúcido*, finalmente, no aspira a que los hombres y las mujeres se transformen en ángeles.⁵

Pretender que los hombres y las mujeres puedan ser ángeles, es decir, seres unitarios —como en la cultura pastoral, pero también

⁵ La referencia es puntual, los casos que lo ilustran son masivos. Por ejemplo, la manera de concebir a los sujetos provenientes de algún pueblo indígena como seres inmaculados y transparentes —esos sueños pastorales—, que los reduce a personas unitarias, sin contradicción y cuya perversión es sólo la influencia de la modernidad y del “occidente diabólico”, conlleva claramente un propósito político no confesado, ni hecho explícito, de negación de la autonomía posible de los otros, en la medida en que ésta supone la alteridad y eso conlleva, necesariamente, la condición escindida de los sujetos. Para el caso de las luchas de las mujeres vale lo mismo en términos de la tendencia al angelismo; por ello, la lucha de la violencia contra la mujer no incluiría el acoso psicológico o sexual entre mujeres en ambientes laborales, ni la pederastia o la violencia de exparejas por la vía de la alienación parental, y así sucesivamente.

ahí donde el ser está determinado y, por supuesto, en el idilio entre marxismo y teología en América Latina, por ejemplo—, da cuenta de cómo la *teología racional* consiste en negar la alteridad del otro, negando o disimulando la alteridad propia (Miranda, 2015:253). Entonces, asumir el reto contrario tiene que partir de analizar la propia *implicación* —esa tensión entre intención y resultado—. Podemos posicionarnos respecto a las instituciones de los otros, si y sólo si antes que nada tenemos la misma radicalidad respecto a las instituciones propias.

La determinidad o los neosubstancialismos como *permanencia en un estado de transferencia*, que legitima la empresa de “ocuparse de los problemas de los otros”, es claramente un estado de repetición respecto a la institución científica que está en nuestro origen. Un *estado de transferencia*, para el caso de la ciencia social respecto al “objeto de estudio”,⁶ que en la base es el procedimiento mediante el cual el analizado identifica en los procesos inconscientes a la figura parental en la persona del analista. A lo que se suma la *transferencia institucional* que extiende esta posibilidad en la institución social, la Iglesia, la familia, el Estado, la ciencia, la técnica, el partido. En la base de este proceso estaría la asignación del esquema de omnipotencia, que la psique experimenta en su estado original hacia el primer otro, la madre, generalmente.

En este proceso de asignación de dicho esquema el recién nacido experimentará su primer odio y su primer amor hacia el objeto de deseo. La transferencia sería, en palabras de Castoriadis (1999:213): “la entrada del sujeto en un estado regresivo en el cual él revive el amor y el odio infantiles hacia la figura adulta que es puesta en el lugar del analista”.

Otro ejemplo de dicho *estado* —de vuelta a nuestra reflexión de partida con ánimo de cerrar provisionalmente este apunte— sería la noción de *migración forzada*, inspirada, por ejemplo en medios cercanos a los sectores de la Iglesia, en derroteros irreprochables como los derechos humanos —ese sustituto contemporáneo de la política—,

⁶ Que por cierto es un sujeto.

equivalente a la esencialización de la identidad en lo que a los pueblos indígenas se refiere y al angelismo aplicado al “enfoque de género”. De tal suerte, los migrantes serían “forzados a migrar” —cuando, paradójicamente, en circunstancias objetivas equivalentes unos migran y otros no—, arrebatándoles la facultad de decidir respecto a su destino y, por lo tanto, el ejercicio de su autonomía.

En el momento actual después de la crisis de sentido que acompañó la mitad del siglo xx en Occidente, al derrumbarse los grandes relatos, se llevaron consigo algunas nociones centrales para aprehender la dimensión imaginaria de la sociedad. En el campo que aquí interesa, la problematización de la relación entre sujeto y objeto, particularmente en lo que a los saberes antropológicos se refiere (Devereux, 1980:20), no es más que la punta del iceberg de esa asignatura pendiente que deberá explicitar las implicaciones —los procesos transferenciales y contratransferenciales, en palabras de Freud—, de esa empresa que, ante la alteridad extrema y su *sin sentido*, había inventado el silogismo del sujeto, el “amor al prójimo”, la filantropía, la *diferencia* como retórica y el “pensar desde el otro”. Castoriadis, al referirse a las implicaciones del trabajo etnográfico, nos dice:

El etnólogo que ha asimilado perfectamente la visión del mundo de los Bororos y que no puede verlos más que a la manera de ellos, ya no es un etnólogo, es un Bororo y los Bororos no son etnólogos. La razón de ser del etnólogo no es el de asimilarse a los Bororos. Sino la de explicar a los parisinos, londinenses o newyorkinos esta otra humanidad que representan los Bororos (1975:246).

Paralelamente a esa dirección, un filón que reenviaba a la figura del filósofo ciudadano (Castoriadis, 1990:283) que participa de la comunidad política, nos sugirió que el psicoanálisis como práctica *poiética* y como saber podría dar cuenta de dicha dimensión del sentido. La interpretación como opinión y como re-creación del objeto —por decirlo de algún modo— introdujo la posibilidad de que *llegar al otro como otro* empezaba por acercarse al otro que nos habita (Augé, 1994:131).

Relación distinta con la institución que está en nuestro origen, que apunta a la explicitación de los estados de transferencia institucional. Estados que han soportado durante toda la historia de la humanidad el elenco de sentidos, de significaciones —la determinidad es la expresión más reciente—, en nombre de los cuales se excluye a aquello que “no tiene sentido”, al otro finalmente —por ejemplo, el delirio antisemita del nazismo o las posturas del califato respecto a la mujer—, al grado de desear su exterminio y que finalmente “excluye” la *subjetividad* en los procesos de conocimiento. Relación distinta que al asumirse como origen de la propia institución se abre ante la alteridad de lo que será y que, para el caso de la teoría, se traduce en el entendido de ésta como un *hacer haciéndose*. Relación distinta, finalmente, que tendrá en su centro el dar cuenta y razón, el *logon didonai*, de cuya negligencia ha sido posible, a lo largo de la historia de la ciencia, que uno pueda hablar “con autoridad” y sin ruborizarse de aquello que uno mismo *no es*.⁷

La determinidad, entonces, respecto al objeto —todo lo que es real es racional decía Hegel y suscribía Marx—, corresponde desde estas líneas al esbozo de una clínica de la alteridad, a la transferencia institucional en el campo de la relación con el objeto, una transferencia que excluye, por definición, lo radicalmente otro. Esa determinidad y todo sustancialismo del orden de lo identitario es lo que inspira los abordajes en la ciencia social tradicional, que comenta lo real y, al hacerlo, lo justifica. Es la determinidad la versión ilustrada de la hostilidad ante el otro como otro. Es ella la que nos impide el acceso a la complejidad de la dimensión imaginaria de los fenómenos; es ella, finalmente, la que nos garantiza el sosiego de lo familiar como nostalgia de un estado donde *el otro no existe*.

⁷ Indígena, migrante, obrero, feligrés...

Bibliografía

- Augé, M. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Éditions Aubier.
- Bruckner, P. (1986). *Le sanglot de l'homme blanc: Tiers monde, culpabilité, haine de soi*. París: Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. París: Éditions du Seuil.
- ____ (1987). "Los intelectuales y la historia". (Traducción de Juan Almeida), *Vuelta*, núm. 130, septiembre. México, pp. 51-54, [<http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/los-intelectuales-y-la-historia.pdf>].
- ____ (1990). *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. París: Éditions du Seuil.
- ____ (1991). *Entretien Castoriadis. 4 octobre 1991. Psychanalyse et société*. (Entrevista por Stephane Barbery) [<http://libertaire.free.fr/Castoriadis49.html>].
- ____ (1992). "Psicoanálisis y Política", *Diarios clínicos*, núm. 4, Argentina.
- ____ (1996a). "Las raíces psíquicas y sociales del odio", en C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable. Encrucijadas del laberinto*, vol. vi, trad. de Vicente Gómez. Valencia: Ediciones Cátedra [<http://biblioteca.xoc.uam.mx/castoriadis/textos/e&e/9.pdf>].
- ____ (1996b). *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. París: Éditions du Seuil. Versión en español: *El ascenso de la insignificancia*, entrevista con Cornelius Castoriadis, por Oliver Morel. En *Estudios, filosofía / historia / letras*. Revista trimestral editada por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). (Traducción de Silvia Pasternac), núm. 43, invierno. [http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras43/texto1/sec_1.html]. <http://www.scribd.com/doc/170714374/El-Pensamiento-de-Cornelius-Castoriadis-II>].
- ____ (1996c). "Nuevamente sobre psique y sociedad", *Ensayo y Error*, núm. 1. Bogotá. [<http://biblioteca.xoc.uam.mx/castoriadis/textos/8.pdf>].
- ____ (1998a). *Post-Scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet* (noviembre, 1996). La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube.

- ___ (1998b) *Post-Scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet* (noviembre 1996). La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 1998. 37 pp. Daniel Mermet. "Corneille, dissident essentiel 7 février 1998". Ibid.: 7-9.
- ___ (1998c). "El ascenso de la insignificancia. Entrevista con Oliver Morel", *Ensayo y Error*, núm. 4, abril. Bogotá, Colombia, pp. 34-57, en *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*. Buenos Aires: Eudeba (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1997.
- ___ (1999). "Les racines psychiques et sociales de la haine", en *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*. París: Éditions du Seuil, pp. 183-196.
- ___ (2002). "Orígenes, sentido y alcance del proyecto filosófico". (Traducción del francés de Jordi Torrent Bestit), *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 54, diciembre, Barcelona.
- Devereux., G. (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. París: Flammarion.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra* [http://matxingunea.org/media/pdf/Fanon_Los_condenados_de_la_tierra_def_web_2.pdf].
- González, F. (2011). *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la resurrección 1961-1968*. México: Tusquets.
- Klein, M. y J. Riviere (2001). *L'amour et la haine*. París: Editorial Petite Bibliothèque Payot.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Miranda, R. (2006). "Las Fronteras del odio. Reflexión sobre la alteridad a partir de Cornelius Castoriadis", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 24. México: UAM-Xochimilco [http://tramas.xoc.uam.mx/tabla_contenido.php?id_fasciculo=65].
- ___ (2008). "El sujeto autónomo y la alteridad", en Daniel H. Cabrera (coord.), *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires: Biblos.
- ___ (2015). "Ayotzinapa y la sociedad que queremos", en Manuel Aguilar Mora y Claudio Albertani (coords.), *La noche de Iguuala y el despertar de México. Textos, imágenes y poemas contra la barbarie*. México: Juan Pablos Editor.

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (OHCHR) (2000). *Discriminación contra migrantes/mujeres migrantes: a la búsqueda de remedios*. Contribución de la Relatora Especial sobre los Derechos Humanos de los Migrantes. Ante el Comité Preparatorio para la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (1º al 5 de mayo). Ginebra: Naciones Unidas (2000), *Contribution by the Special Rapporteur on the Human Rights of Migrants* (E, F, S, A, C, R). (A/CONF.189/PC.1/19) [http://ap.ohchr.org/documents/alldocs.aspx?doc_id=6038].

Recepción: 14 de diciembre de 2017

Aceptación: 12 de marzo de 2018

El concepto de *analizador* en el socioanálisis

Roberto Manero Brito*

Resumen

Los trabajos de la psicoterapia institucional, tanto en el hospital de St. Alban como en La Borde, en Francia permitieron que se observara y conceptualizara una figura que fue denominada de diversas maneras: *vacuola institucional*, *grupo sujeto*, *agenciamiento colectivo de enunciación*. Esta figura tuvo un papel analítico en el contexto hospitalario; se constituyó como *analizador* de las dinámicas del hospital, así como de la misma sociedad. Los trabajos de Georges Lapassade en el ámbito pedagógico, sobre todo en la intervención psicosociológica, no solamente significaron una crítica a las implicaciones políticas del psicoanálisis en el contexto hospitalario, sino que permitieron hacer observable la contradicción entre el *analizador* y el *analista*. La finalidad de este artículo es mostrar las diferencias del concepto de *analizador* en el contexto de los planteamientos de Guattari y Lapassade. Asimismo, cobra sentido la extensión del concepto hacia la idea del *analizador construido*, *analizador histórico* y *analizador natural*.

Palabras clave: analizador, analista, intervención psicosociológica, psicoanálisis, socioanálisis.

* Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación, UAM-X.
Correo electrónico: [rmanero@prodigy.net.mx].

Abstract

The work of Institutional Psychotherapy, both in St. Alban's hospital and in La Borde, France, allowed the observation and conceptualization of a figure that was denominated in several ways: *institutional vacuole*, *subject group*, *collective assemblage of enunciation*. This figure had an analytical role in the hospital context, was constituted as *analyzer* of the dynamics of the hospital, as well as of the same society. The work of Georges Lapassade in the pedagogical field, but especially in the psychosociological intervention, not only meant a critique of the political implications of psychoanalysis in the hospital context, but also made it possible to observe the contradiction between the *analyzer* and the *analyst*. The purpose of this article is to show the differences of the concept of analyzer in the context of the approaches of Guattari and Lapassade. It also makes sense to extend the concept to the idea of the *built-in analyzer*, *historical analyzer*, and *natural analyzer*.

Keywords: Analyst, analyst, psycho-sociological intervention, psychoanalysis, socioanalysis.

Introducción

Uno de los conceptos centrales en el análisis institucional, que es prácticamente un concepto bisagra entre las nociones referentes al *campo de intervención* y al *campo de análisis*, es el concepto de *analizador*.

En otro lugar (Manero, 2015), he desarrollado los orígenes teóricos de este concepto a partir de autores que no se reconocen en la corriente socioanalítica del análisis institucional. Destaca en ese ámbito la obra de Félix Guattari, quien practicó en vida otras formas de análisis institucional a partir de la psicoterapia institucional. En ella, el concepto era tributario de experiencias inéditas en el campo de la psiquiatría, a partir de fenómenos que anticipaban ya, en ese ámbito, la gran revuelta del año 1968. Indudablemente, la militancia se constituía como uno de los principales referentes del concepto.

El otro sería el psicoanálisis, criticado a partir de la construcción del esquizoanálisis como posibilidad alternativa.

Frente al modelo tradicional de los partidos de izquierda, especialmente el Partido Comunista, en el que la cúpula era el gran *analista* del devenir histórico de las sociedades, la militancia grupuscular había convencido a Guattari de que habría otros analizadores que permitirían ir más allá en el análisis de las diversas instituciones (Manero, 2015; Guattari, 1976). En el hospital, la experimentación con diversos dispositivos de socialización de los enfermos había permitido a este autor vislumbrar la formación de pequeños grupos que podían observar y significar las experiencias desde otro lugar, algo así como una *vacuola institucional*, un corpúsculo que al mismo tiempo es parte del organismo, su diferenciación es suficiente para poder discriminarse y elaborar una significación propia.

Poco después, esta *vacuola institucional* se convirtió en un *grupo sujeto*, verdadero analizador del acontecer institucional del psiquiátrico. Sin embargo, en esta denominación, existía aún algo del orden de la *estructura*, en tanto *estructura grupal*, que ya había sido estudiada por varios autores y que finalmente quedaba bajo las determinaciones de las fantasías primerizadas. A la idea de *estructura*, Deleuze y Guattari opondrían el planteamiento de una *máquina*, *máquina de guerra* y *máquina deseante*, que transformaría la idea del *sujeto*: ya no sería un grupo sujeto, sino un *agenciamiento*, es decir, aquello que estaba mucho más cercano a la idea de *dispositivo*, la posibilidad de re-organizar y de re-significar una serie de elementos apropiados del mundo, agenciados en función de su capacidad de *enunciar*. Aparecen así, como grandes analizadores, los *agenciamientos colectivos de enunciación* (Deleuze y Guattari, 1985; Guattari, 1981).

En este artículo desarrollaré una crítica sobre el concepto de *analizador* en su formulación guattariana. La crítica que Deleuze y Guattari dedicarían a los modelos tradicionales y también a los lacanianos del psicoanálisis, poco tiempo después podría ser aplicada al propio modelo de La Borde. El *análisis salvaje*, inopinado, espontáneo de los analizadores era ignorado, opacado o subsumido en el *análisis sabio* del analista. “Sería bueno que haya analista”, había

dicho Lacan a Guattari (Dosse, 2007:223). Éste, a su vez, respondía con la contención del analizador, a partir de su lugar de analista.

En este artículo mostraré que esta oposición: *analizador-analista*, sí fue percibida por Lapassade en su propia experiencia psicosociológica. Más que pedagogo (su participación en el Grupo de Pedagogía Institucional, formado con Lourau y Lobrot, no fue directa en tanto maestro y profesor en alguna institución educativa), Lapassade era un investigador de los pequeños grupos, desde los cuales inventó, junto con Lourau, los dispositivos básicos del socioanálisis y, posteriormente, derivó hacia la etnología y la antropología, entre otras cosas.

El trabajo de Lapassade en las intervenciones psicosociológicas que llevó a cabo en diversas instituciones le fue mostrando, a partir de la crítica de los límites impuestos a los cursillos y las limitaciones de los *T-Groups*, que existía una oposición entre el *analizador*, quien aparecía inopinadamente en el desarrollo de los grupos durante la intervención o el cursillo de formación y denunciaba los no-dichos sobre la organización misma del cursillo o la intervención, y el *analista*, quien normalmente debería negar, contener, obturar o desviar la virulencia del análisis operado por el analizador. Esta oposición no había sido vista por Guattari, dadas sus implicaciones en La Borde y, en general, en la psiquiatría y el psicoanálisis. Ése fue el punto de partida para distinguir los tres tipos de analizador enunciados por el socioanálisis: *analizador construido*, *analizador natural* y *analizador histórico*.

La institucionalización del análisis en la psicoterapia institucional

En el hospital de La Borde, según la biografía escrita por François Dosse (2007), se estableció una “multiplicidad de agenciamientos institucionales”. Grupos fundados sobre la idea de ser “grupos sujetos”, espacios de producción de análisis. Una serie de instituciones habían sido alteradas profundamente. El tipo de vida cotidiana en la clínica era cercano a las *comunidades* de la época, experimentos es-

pontáneos de vida en común, que realizaban una crítica en acto de las instituciones alienantes de la vida cotidiana. Para muchas de las personas que realizaron allí una estancia o que definitivamente se quedaron a residir, La Borde era una utopía practicada. La familia, la pareja y el amor romántico eran considerados gérmenes alienantes de la subjetividad capitalista. En la clínica, consecuentemente, convivía el analista con sus pacientes, y éstos, con el personal administrativo. Las actividades no respetaban títulos ni jerarquías. De acuerdo con ciertas prescripciones, el personal tratante era autorizado para realizar psicoanálisis o psicoterapias. Por turno, las labores manuales, la limpieza, jardinería, cocina, etcétera, eran realizadas tanto por el personal tratante como por los enfermos. Los psiquiatras aprendían las cuestiones administrativas, y los administradores se habilitaban en el cuidado de los pacientes. Se trastornaba completamente la división del trabajo instituida socialmente.

No obstante, habría otra cara del proceso analítico iniciado en La Borde que en general no se esclarecía. Al mismo tiempo, Guattari, tanto como Oury, entre otros, realizaban procedimientos de carácter psiquiátrico y psicoanalítico con los residentes. Era como si el análisis —no sólo de la locura, sino también de la institución— se dispusiera en dos escenas que permanentemente se entrecruzaban: una escena era la de los agenciamientos institucionales, de los grupos, del scaj (sub-comisión para las actividades de la jornada), en la cual se producía el elemento analítico tanto del hospital como de los vínculos entre sus participantes (tratantes, enfermeros, médicos, pacientes, personal de apoyo, etcétera) y la otra era la de los tratamientos individuales.

En La Borde se utilizaron prácticamente todas las técnicas psiquiátricas y terapéuticas conocidas. Los electrochoques, utilizados como forma de represión en muchos hospitales, tanto en Francia como en otros lugares, fueron una técnica que se usaba para reducir la ansiedad del enfermo:

Ella —Marie Depussé— intervino en una reunión sobre un enfermo cuya violencia parecía que debería ser contenida decidiendo una serie

de electrochoques [...] en La Borde, se asume también este aspecto de la psiquiatría, y de todos modos son numerosos los pensionarios que lo vuelven a solicitar para calmar su angustia (Dosse, 2007:67).¹

Estaban, en general, muy lejos de la no-directividad o de las ideas de autogestión de la salud mental. Eso no impedía que se llevaran a cabo procesos de análisis de sus instituciones sumamente interesantes. No obstante, existía ese corte entre los espacios colectivos del análisis, frente al espacio más privado, sea dual en psicoanálisis, o grupal. Respecto a este último, sí hubo un grupo de psicoterapia no-directiva, que denominaron “el gran grupo”. Allí se juntaban —en un número aproximado de 15— los enfermos más reticentes a participar en las actividades de la clínica. Este grupo tuvo una duración excepcional: cerca de 10 años. Sin embargo, hubo otros grupos más efímeros:

Para salir del doble *impasse* de grupos demasiado grandes o de la sola relación dual entre cuidador y paciente, se decidió en La Borde la creación de pequeñas unidades [...]. Finalmente, esas UTB² tuvieron el efecto perverso de suscitar un hiper-familiarismo reforzado en esas pequeñas unidades que tenían una tendencia a cerrarse sobre ellas mismas (Dosse, 2007:64-65).

Así, frente a la socialización del proceso analítico en la clínica, permanentemente se reconstituía la figura del *analista* en la escena más privada de la psicoterapia o del psicoanálisis. Esta problemática tenía ecos en aspectos fundamentales para la creación del esquizoanálisis.

En relación con la autogestión, ya Tosquelles (1966) había marcado distanciamientos respecto de los planteamientos de Lapassade en su obra *Autogestión pedagógica*:

¹ Las traducciones del texto de Dosse son mías.

² Unidades terapéuticas de base.

El malentendido sería grave si confundiéramos la intención de autogestión, más o menos coherente desde su punto de vista, con el club al interior de un hospital psiquiátrico. Para nosotros eso no es más que una posibilidad —verdaderamente indispensable— para que ciertos fenómenos se socialicen [...]. Para nosotros, tal movilización —esperada— no puede aparecer sin que salga a la luz al mismo tiempo, nuevos fenómenos de defensa, sin que se despierten otras resistencias entre las cuales —y no las menores— se hallan las resistencias que tomen la forma de pasaje al acto. Tanto más cuando se presenten con la forma de una apariencia de liberación, que no es más que un señuelo (Tosquelles, 1966, citado en Manero, 1992:31).

Lo que resulta relevante de este planteamiento es precisamente la concepción del análisis. Para Tosquelles, la experimentación de los novedosos dispositivos de la psicoterapia institucional son formas de convocar, invocar o *provocar* fenómenos de corte transferencial, *que serían objeto o material de análisis* por parte del especialista: el analista. Dicho de otra manera, es la recuperación del psicoanálisis en un dispositivo institucional psiquiátrico. Se oponen en este planteamiento dos concepciones del análisis: por un lado, el análisis institucional en acto, producido por la instauración de un dispositivo que rompe con las formas instituidas de gestión de la salud mental por medio de la psiquiatría, y por el otro, el proceso analítico que se instaura a partir de la elaboración de los procesos transferenciales que tienen lugar en la relación de los pacientes con el analista y mediante transferencia institucional, con la misma institución.

El planteamiento de Tosquelles implica la obturación de un modo de análisis, el cual queda hipostasiado frente a otro que será privilegiado. Castel analizaría, de manera muy lúcida, cómo para la emergencia y el análisis de la escena transferencial es necesario poner entre paréntesis, en suspenso, los elementos sociales y políticos que de cualquier manera están presentes en el dispositivo psicoanalítico (Castel, 1980). En el contexto hospitalario esos elementos subsumidos por el psicoanálisis eclosionan a partir del dispositivo de provocación. La labor del analista es *ocultarlos de nueva cuenta*,

considerándolos como un “pasaje al acto” (*acting out*) o, en el mejor de los casos, como *señuelos* de los que se vale la resistencia al análisis. El hospital se convertiría en un instrumento de cura a condición de hacer emerger, provocar, como en el dispositivo psicoanalítico, la escena inconsciente y las lógicas transferenciales. Para ello, era necesario que el *analista* obturara el análisis institucional en acto que tenía lugar en el dispositivo. Su principal instrumento: la interpretación, aunque llegado el caso, podría acudir a otros medios, como la “contención” por la fuerza o, pasado el tiempo, con los medicamentos.

En La Borde se desbordaban los límites planteados por el psicoanálisis, ya entonces lacaniano. El análisis que tenía lugar en esa diversidad de grupos, de *agenciamientos institucionales*, no podía limitarse al análisis subjetivo hipotecado por la mitología edípica. La ampliación del concepto de transferencia hacia la transferencia institucional iba haciendo su camino, y pronto el lenguaje propiamente psicoanalítico estallaba en múltiples direcciones. Ya no sería posible pensar en el pasaje al acto o el establecimiento de dispositivos “liberadores” como resistencias al análisis, sino, al contrario, como formas efectivas de ejercicio del análisis.

Por ello, el trabajo psicoterapéutico se encontraba en un lugar muy cuestionable. La psicoterapia institucional, incluso en su vertiente esquizoanalítica, encontraba en la existencia del propio analista su límite. Efectivamente, como lo plantea Guattari, habría que hacer estallar la supuesta neutralidad del analista. El analista era y sigue siendo siempre *interviniente*, a pesar de su silencio, catalogado por él mismo como un *bluff* (Manero, 2015). Indudablemente, la crítica al familiarismo y al corte político del psicoanálisis mediante la edipización de las relaciones, hacía de la práctica psicoanalítica en La Borde una forma singular.³

A través de la subversión de los dispositivos inventados en Saint Alban (el hospital que dirigía Tosquelles), tanto Jean Oury como

³ Debemos recordar, con Lourau, que el *corpus conceptual* desde el cual se construye e interpreta un dispositivo es parte del dispositivo mismo. Así, un psicoanálisis de orientación esquizoanalítico debería diferenciarse de un psicoanálisis de orientación lacaniana, por ejemplo.

Guattari se vieron obligados, también, a reinventar sus diferentes técnicas terapéuticas: el dispositivo de provocación analítico debía ser tocado. En sus propias palabras, *lo que se buscaba en La Borde eran las condiciones para formar una nueva subjetividad*. Había un proyecto de situarse más allá de la lógica asistencial. La idea de salirse de los ámbitos de especialización, así como de los papeles esperados, tiene una finalidad esbozada de la siguiente manera por Dosse:

Esta política voluntarista no se siguió sin resistencias y conflictos, ya que golpea con toda su fuerza la especialización de cada uno. Esas tensiones creativas deben suscitar una atención constante a la alteridad en ese lugar en el que la psicosis interpela cada vez de manera distinta las lógicas racionales. Los intercambios comunitarios implementados en las instituciones labordianas apuntan a sacar a los individuos de su aislamiento, a extraerlos de sus tentaciones mortíferas, a romper con la compulsión a la repetición recreando sin parar nuevos grupos-sujeto. El objetivo de esta práctica de los principios de la psicoterapia institucional no es crear lo relacional en tanto tal, sino más bien “*desarrollar nuevas formas de subjetividad*”⁴ (Dosse, 2007:61).

Es importante notar que ya no se trata simplemente de replantearse y apropiarse de las finalidades del psicoanálisis adaptado al hospital psiquiátrico, sino incorporarlo en el trabajo para la creación o producción de un hombre nuevo.

Lacan percibió con toda claridad la revolución que Guattari y Deleuze producirían en la puesta en práctica de las hipótesis contenidas en el *Anti Edipo*. La posibilidad de producir análisis más allá del dispositivo psicoanalítico fue una preocupación que se materializó en la condena contra Guattari, cuyo eje fue la cuestión central del *deseo*. Cuenta Guattari en su diario que en un momento dado Lacan logró convencerlo para ir a cenar, con el objeto de que le comunicara las tesis centrales del nuevo libro que habría escrito con

⁴ Félix Guattari, “La Grille”, exposición realizada en el cursillo de formación de La Borde, enero de 1987, archivos IMEC.

Deleuze, el *Anti Edipo*. Visiblemente nervioso y bloqueado, Guattari acertó a decirle algunas cosas sobre el libro; Lacan tuvo una reacción positiva. Le dijo que lo importante es que hubiera análisis. Sin embargo, esa reacción fue falsamente tranquilizadora. Inmediatamente le preguntó sobre el esquizoanálisis. Guattari cuenta que se confunde, que le relata todo lo que le viene a la cabeza, que desarrolla cualquier idea que se le ocurre en antropología y en economía política. Lacan le responde: “Lo escucho. Muy interesante. En el fondo, Deleuze se dejó desbordar, en Vincennes, por el impulso de sus estudiantes. No sé si para usted las cosas ya están estipuladas, pero creo que es útil que haya analista...” (Dosse, 2007:223). Poco después, cuando Lacan tuvo conocimiento de la crítica devastadora del *Anti Edipo* sobre sus propias tesis, cortó los vínculos con Guattari. Lacan y Guattari se dejaron de ver.

Otro evento claramente analizador de las contradicciones y los límites del esquizoanálisis fue la cuestión de la antipsiquiatría. A pesar de que el público consideraba la contestación de la psicoterapia institucional como una tendencia antipsiquiátrica, tanto Tosquelles como Oury y Guattari trataban de desmarcarse.

Jean Oury era muy cuidadoso de los aspectos éticos en el trabajo con los pacientes psiquiátricos. Fue muy crítico de los dispositivos de liberación libidinal y antifamiliaristas que implementó Guattari en La Borde. A su juicio, se trataba de “kamikazes eróticos”. La destrucción de las parejas, del amor romántico y de las familias era una política explícita, ya que eran considerados elementos de una subjetividad capitalista. Dicha política hizo estragos en la gente en La Borde, y para Oury aplicarla a los esquizofrénicos era un crimen.

Este sentido de responsabilidad, que en un momento dado lo opuso a Guattari, en otro momento se dirigió contra la política de cierre de hospitales que proponía Basaglia. En esa ocasión, sin embargo, Guattari estuvo de acuerdo con él.

Basaglia había visitado a La Borde para estudiar esa experiencia psiquiátrica. A su parecer, las prácticas de psicoterapia institucional eran demasiado reformistas, integradoras y conformistas. Para Basaglia se trataba de negar la institución, de cerrar los hospitales

psiquiátricos.⁵ Ésas eran acciones que estaban más allá de las perspectivas y los límites que se planteaba Guattari:

En el clima de radicalización política, en la Italia de los años 1960, la corriente de la antipsiquiatría va a representar un actor no despreciable. Guattari no sigue a Basaglia hasta sus posiciones extremistas. En 1970, se pregunta si no se trata de una “fuga hacia adelante”, una tentativa de “carácter desesperado” (Guattari, “Guérilla en psychiatrie”, 1970 [Guattari, 1976:298]). Guattari critica además el carácter irresponsable de ciertas posiciones de Basaglia, que rechaza administrar los medicamentos a sus pacientes bajo el pretexto de que sería un medio para el médico de enmascarar su incapacidad para entrar en una verdadera relación con su enfermo. Guattari se pregunta, incluso, si así no se llega, con las mejores intenciones del mundo, a negar al loco el derecho a estar loco. La negación institucional de Basaglia sería entonces una denegación, en el sentido freudiano, de la singularidad de la enfermedad mental (Dosse, 2007:395).

Nuevamente aparece el analizador del esquizoanálisis. Su condición de existencia era negar aquella propuesta inicial, su propio proyecto. El *Anti Edipo* era, en su propia constitución, en las experiencias sobre las que se había escrito, el proyecto del esquizoanálisis. Allí, el análisis no puede detenerse con las figuras alienadas del familiarismo edípico. La edipización del inconsciente va de la mano con las formas de patologización de la locura y con la generación de subjetividades alienadas. No hay psicoanálisis que pueda oponerse. Lo más que puede hacerse, en las condiciones actuales, es hacer presión en favor de un proceso de desalienación, aunque esto no es posible sin generar *máquinas de guerra en revoluciones moleculares*. Es necesario multiplicar los agenciamientos colectivos e institucionales de enunciación (que, indudablemente, estarían presentes en la experiencia de la *psiquiatría democrática*).

Frente a Basaglia, Guattari grita que es necesario que existan los psiquiatras, que es necesario medicar a los enfermos, contenerlos, así

⁵ Cosa que se logró más adelante, con la ley 180.

sea con electrochoques (o con judo, que Guattari practicaba muy bien desde sus días militantes). La relativa institucionalización del esquizoanálisis en La Borde muestra los límites de su proyecto. Es, indudablemente, un agenciamiento colectivo de enunciación. Pero, al igual que el psicoanálisis, requiere de un *analista* (así sea colectivo), que limite y contenga la *provocación* que su mismo dispositivo impone.

En ese sentido, aparece el fenómeno que desarrollaría Lapassade, en el cual la potencia, virulencia y polisemia del analizador se opone a la necesidad de contención y dirección del analista. A partir de allí, la figura del analizador y el analista deben ser analizadas finalmente para encontrar las condiciones mismas del juego de creación y conocimiento.

Fue la doble transgresión de la psiquiatría operada por la psicoterapia institucional (en el modelo de St. Alban y el de La Borde), la que construyó el analizador esquizoanalítico. Sin embargo, es en la contención de su estallido, en la territorialización de sus agenciamientos colectivos e institucionales de enunciación, donde el analista, ahora esquizoanalista, se opondría a la generalización del análisis.

Lapassade: la oposición del analizador y el analista

Paralelamente a los trabajos de Guattari en La Borde, Georges Lapassade, reconocido psicólogo, que había estudiado filosofía, psicoanálisis, psicología, quien fue un gran etnólogo y sociólogo, también se encontró con el concepto de *analizador*. No obstante, a diferencia de Guattari, su biografía no pasó tanto por la militancia, sino más bien por el estudio, la pedagogía y la investigación. Ya desde joven, él había tenido relación con la psicoterapia institucional, había visitado el hospital de Saint Alban, donde Tosquelles era director. De hecho, como hemos visto antes, Tosquelles le dedicó algunas líneas, en las que se desmarcaba de los posicionamientos y las posturas de Lapassade en torno a importantes aspectos sociales, aquellos que habían surgido a partir del 68.

Durante la década de 1950, Lapassade había realizado sus estudios de filosofía y había terminado su doctorado con la tesis que después publicaría con el título de *La entrada en la vida* (Lapassade, 1963). Era investigador del CNRS,⁶ y también era profesor consejero en la Residencia Estudiantil de Antony, cerca de París.

Ya desde la década de 1960, Lapassade inició con el trabajo de las intervenciones, en primer lugar, en medios estudiantiles. Había conocido los *T-Groups*, y tanto desde su formación como en la práctica de ese método psicosociológico le parecía que se escapaba, que estaba rechazada o reprimida, una dimensión institucional. Bien pronto, junto con Lobrot y Lourau, formaría el Grupo de Pedagogía Institucional, que era el asiento práctico y experiencial de su tendencia, denominada *autogestión pedagógica*. Efectivamente, el descubrimiento lapassadiano de una dimensión institucional en los grupos permitiría incorporar un nuevo analizador en las prácticas pedagógicas de aquella época.

No obstante, su práctica psicosociológica seguía inspirada en las formas clásicas que en Francia se desarrollaban en el contexto de asociaciones como la ARIP.⁷ En esas asociaciones se agrupaban psicosociólogos como Eugène Enriquez, Max y Robert Pagès, Claude Faucheux, entre otros. Es desde ese tipo de práctica que descubre la *no-directividad* y, posteriormente, la problemática de la autogestión.

Eran tiempos en los que se inauguraba la crítica de la burocracia. Castoriadis, Lefort y otros rompían la unanimidad del apoyo al Partido Comunista Francés por parte de la izquierda, y se iniciaba un movimiento de crítica que permeaba fuertemente los medios estudiantiles.

Hacia principios de 1960, en Francia, las derivaciones del movimiento Freinet habían dado nacimiento a dos formas principales de trabajo en pedagogía. Estas derivaciones fueron bautizadas como *pedagogía institucional*. En dicho movimiento se distingúan

⁶ Centro Nacional para la Investigación Científica, por sus siglas en francés.

⁷ Asociación para la Investigación y la Intervención Psicosociológica, por sus siglas en francés.

dos tendencias: una más psicoterapéutica y psicoanalítica, sumamente emparentada con la psicoterapia institucional, una de sus cabezas más visibles era Fernand Oury, hermano de Jean Oury, fundador junto con Guattari de La Borde; la otra tendencia era de orientación no-directivista. A ella pertenecían Raymond Fonvieille y Bernard Bessières, quienes después se dirigirían hacia la autogestión pedagógica.

Lapassade, desde su experiencia como psicólogo e interventor, siguió de cerca esta última tendencia. Desprendida del Grupo de Técnicas Educativas (en el que también se encontraba el grupo de Fernand Oury), esta corriente constituyó el Grupo de Pedagogía Institucional, junto con Lourau, Lobrot y algunos otros. La fundación de este grupo tuvo que ver con varios procesos. Por un lado, estaba la observación que realizó Lapassade de los grupos de Fonvieille y de Bessières, que ya entonces realizaban experimentaciones interesantes partiendo de las técnicas Freinet, pero también estaban permeados de las problemáticas políticas de la época, así como del no-directivismo que se había importado de Estados Unidos. Por otra parte, contaban con las intervenciones de Lapassade, en las que de alguna manera emergían las hipótesis que se había planteado a partir de la implementación de los *T-Groups* en su práctica psicopsicológica.

El T-Group como analizador pedagógico

“La función pedagógica de los *T-Groups*”, publicado por primera vez en 1959, fue un artículo que planteaba, de lleno, la cuestión del análisis institucional (Lapassade, 1979). Por ello Lapassade reclamó para sí el invento de tal denominación frente a la posición de Guattari. En ese artículo, la idea del no-directivismo del *T-Group* incide analizando la relación instituida con el saber:

El *T-Group* ha heredado de sus orígenes un contexto que oculta su función pedagógica. En efecto, en las definiciones que de él se daban en 1959 se ponía generalmente el acento sobre los procesos de grupo. Se mostraba de qué modo el grupo, ubicado en cierta situación (sin pro-

grama de trabajo que no fuera el de su autoanálisis permanente, con un monitor no directivo), evoluciona hacia la autogestión a partir de una indeterminación inicial limitada por cierto número de reglas.

El análisis del grupo y de su maduración ocultaba, al menos parcialmente, otra dimensión de esa situación, que se definía, no obstante, como una situación de formación (*training*): la dimensión institucional de la relación con el saber (Lapassade, 1979:23).

La no-directividad resulta ser un gran *provocador* en el contexto escolar, ya que deja en la insignificancia el sistema disciplinario sobre el que se asienta la significación de la escuela napoleónica. Junto con el sistema disciplinario, la implementación de las experiencias no-directivas hacía estallar una serie de supuestos pretendidamente pedagógicos que centraban la actividad docente. Analiza la relación instituida con el saber, a la institución misma del saber. El cuestionamiento sobre los sistemas de exclusión, de las calificaciones, de las repeticiones y de los programas se derivaba de los efectos analizadores de las experiencias no-directivistas realizadas de manera casi experimental en las escuelas.

En poco tiempo, los dispositivos no-directivos reclamarían una dimensión política asociada transversalmente con el concepto político de la autogestión. Las diferentes luchas que desembocaron en el 1968 francés fueron el contexto que estabilizó por un tiempo el significado del concepto de *autogestión*, expresión vecina del concepto de *autonomía*.

Sin embargo, la parte medular del trabajo de Lapassade en esa época fue la de los procesos de intervención psicosociológica. Acompañado por psicólogos de la talla de Enriquez o de Max Pagès, realizó diversas intervenciones en muy dispares establecimientos. Desde su intervención *princeps* en la UNEF,⁸ hasta la intervención en un grupo de enfermeras, en la cual descubre claramente lo que denominó el *objeto institucional*, los planteamientos iniciales sobre la función pedagógica del *T-Group* como *analizador* de la institución del saber se repetían.

⁸ Unión Nacional de Estudiantes de Francia, por sus siglas en francés.

A lo largo de estas intervenciones, se fue transformando el dispositivo clásico de los *grupos de formación*,⁹ para la invención de otro, en el cual la *no-directividad* pudiera extenderse hasta la planeación y el diseño del cursillo-intervención. Dicho de otra manera, el inicio de los dispositivos de análisis que se orientaban hacia el análisis de la institución, se realizaba a partir del *desbordamiento* del dispositivo del cursillo-intervención (*stage*) planeado desde la perspectiva psico-sociológica. Si los *T-Groups* surgieron del desastre del dispositivo de la dinámica de grupos, los dispositivos del análisis institucional partieron del desbordamiento del dispositivo del cursillo-intervención.

Fue en ese desborde que Lapassade pudo constatar lo que ya estaba apareciendo en el contexto de la psicoterapia institucional. La condición para el ejercicio del analista, para el análisis especializado, era la obturación del análisis en acto llevado a cabo por el analizador. Estos elementos serían desarrollados posteriormente por Lourau.

El psicoanálisis como analizador del inconsciente

La experiencia de La Borde había mostrado que el trabajo del analista consistía, fundamentalmente, a través de su saber, en *contener*, en decodificar una serie de mensajes simbólicos a partir de un marco conceptual específico. El analizador, al contrario, *provocaba* la emergencia del imaginario, de la fantasía y la fantasmaticización.

Desde allí, a partir de los primeros años de la década de 1950, Lapassade empezó a trabajar en el análisis del dispositivo psicoanalítico: “En 1950 comencé a reflexionar sobre la técnica psicoanalítica y especialmente sobre la regla del decirlo todo en la situación de análisis. Siguiendo el itinerario de Freud, he asistido a la invención de un analizador del inconsciente” (Lapassade, 1979:11).

Ahora bien, para Lapassade, en ese momento la idea de analizador gira alrededor de dos posiciones: en principio, el analizador es un *dispositivo*, una *máquina de provocación* completamente artificial

⁹ Denominación francesa de los *T-Groups*.

diseñada para hacer emerger o *provocar* la aparición de dimensiones ocultas, silenciadas o no explícitas en la práctica social. El dispositivo psicoanalítico sería, en ese sentido, un analizador del inconsciente en la medida en que *provoca* la emergencia de lo imaginario, o en su caso de lo propiamente inconsciente. Dicha emergencia es inopinada, espontánea, tiene las características de un acontecimiento.¹⁰

La otra posición del *analizador* es la que se desarrolla a partir de la biología, según el planteamiento pavloviano, desarrollado en otro lugar (Manero, 2015). Allí, el analizador es un elemento incorporado al ser vivo que permite un mejor intercambio con el medio.

Ahora bien, lo que Lapassade percibe en el analizador psicoanalítico o freudiano se repetirá en el *analizador de grupo*: la oposición entre analizador y analista. Pero lo que resulta fundamental para entender este punto es que dicha oposición *no surge* a partir de una opción o decisión ideológica, o en todo caso de una decisión práctica. *La oposición* entre analizador y analista *es la expresión* de la transversalidad de la institución del saber en el contexto de prácticas específicas. Dice Lapassade en relación con el analizador freudiano:

Como objeto de transferencia y por el hecho de responder con la contra-transferencia, el *analista* es al mismo tiempo *analizador*. Son dos funciones muy diferentes. En su condición de *analista* decodifica mensajes simbólicos, los interpreta dentro del marco de un sistema teórico articulado. Pero, en su condición de *analizador*, el psicoanalista es un provocador de lo imaginario. Ahora bien, sabemos que la dinámica esencial de la cura se basa ante todo en la transferencia, así como en el manejo de lo que yo llamo aquí instituciones de la relación analítica o instituciones de la cura. En otros términos, ello podría significar que, *contrariamente a la opinión habitualmente difundida, el cambio obtenido por la intervención psicoana-*

¹⁰ Y es en este sentido que la idea de eso que emerge está emparentada con los aspectos que posteriormente serían desarrollados por Guattari, en la idea de una *revolución molecular* y de una organización rizomática de la acción y el pensamiento. El acontecimiento se opone, pues, a la estructura. En este caso, el dispositivo de intervención, el analizador freudiano o analizador psicoanalítico, sería una máquina que enfrentará la estructura de edipización, es decir, sintéticamente, la subjetividad capitalista.

*lítica se vincula, antes que nada, no a la interpretación analítica, sino a todo aquello que tanto en la cura como en el ceremonial y la transferencia tiene función de analizador (Lapassade, 1979:19).*¹¹

Esa cuestión está en el corazón de los límites del propio dispositivo psicoanalítico. Lacan insiste: “creo que es útil que haya analista”. La presencia del analista, su trabajo de contención y de continencia, garantiza, de alguna manera, la posibilidad de regulación de la emergencia de los contenidos inconscientes. La antipsiquiatría, especialmente la psiquiatría democrática de Basaglia, denunció la complicidad de la psiquiatría con el Estado.

Asimismo, en otro trabajo (Manero, 1992) he mostrado un elemento central para la comprensión de la psicoterapia institucional: el límite que marca la presencia del analista en la generalización del análisis. Dicho límite, indudablemente tiene que ver con la institución del saber sobre el inconsciente. Así, el debate al interior de la psicoterapia institucional es el debate entre dos dispositivos psiquiátricos: St. Alban y La Borde. Ambos poseen un club terapéutico, así como la *grilla* de las actividades. Sin embargo, existe una diferencia en la finalidad: en St. Alban, hay que trabajar sobre el hospital para transformarlo en un instrumento de cura, hay que hacer de él un lugar en el que se puedan realizar “verdaderas terapias”, a sabiendas de que es la “terapia”, es decir, los procesos de interpretación y resolución de la dinámica transferencial, lo que curará a los pacientes. En La Borde, sin embargo, la finalidad es otra: entre locos, esquizofrénicos y una floridísima variedad de patologías, médicos, psiquiatras, enfermeros, artistas, personal administrativo, todos trabajan para producir *una nueva subjetividad*.

En St. Alban la creación, la transgresión de ciertos límites, las nuevas discursividades producidas por el dispositivo hospitalario son el objeto de análisis e interpretación por parte de los analistas. Si los pacientes se curan, *sería por el efecto terapéutico de la interpretación del psiquiatra-psicoanalista*. Éste toma como objeto la emergencia del

¹¹ Las cursivas son mías.

nuevo tipo de actividades, conflictos y producciones (deseantes, diría Guattari). Allí, el *analizador freudiano*, el psicoanálisis como *analizador del inconsciente*, opera en el sentido analizado por Lapassade: tanto el psicoanalista como el hospital mismo operan en el sentido del *analizador*. Sin embargo, la valoración del proceso terapéutico, la potencia de curación se atribuye a la labor interpretativa del analista, que convierte a dichas producciones deseantes en objetos simbólicos susceptibles de reducción al análisis propiamente psicoanalítico. De ese modo, se opera el ocultamiento del análisis institucional a partir del psicoanálisis.

Al contrario, en La Borde se pretende crear o producir una nueva subjetividad. Allí, es la desbordante creación instituyente (en lenguaje castoridiano), la que debe operar como vector terapéutico. Sin embargo, al mismo tiempo existen las técnicas psiquiátricas (electroshock, medicación) que permiten contener no sólo la angustia o ansiedad de los residentes, sino también su violencia y agresividad. *En La Borde se separa (analiza) lo que se encuentra unido (sintetizado); en St. Alban: la doble función del psicoanalista*. Pareciera que el psicoanalista opera desde una burbuja, desde un espacio aislado y diferenciado de la vorágine labordiana, pero, también, psicoanálisis y técnicas psiquiátricas operan en el sentido de la *contención* del analizador *salvaje* invocado y provocado por el dispositivo: es el *deseo* como analizador de las formas instituidas.

En el caso de Freud, el analizador (el ceremonial de la cura, la transferencia) es manejado por el analista en función de lo que le revela la interpretación analítica de la transferencia y la contratransferencia.

Ese trabajo del analista lo reconoce, sostiene y solicita el conjunto de las instituciones dominantes.

Queda prohibido, en cambio, dejar que se instauren analizadores silvestres cuando surgen de manera espontánea...

Se prohíbe, por lo tanto, el funcionamiento de esos analizadores si uno mismo no lleva oficialmente a cabo un trabajo controlado de analista y no domina, gracias al análisis, el material silvestre tal cual lo producen los analizadores (Lapassade, 1979:9-10).

Como ningún otro, el dispositivo psicoanalítico nos revela la contradicción entre el analizador y el analista.

Los dispositivos grupales y la relación con el saber

Esta oposición también se revela en el descubrimiento de la dimensión velada en los dispositivos grupales: fundamentalmente, una dimensión institucional. En dichos dispositivos, la virulencia, el acontecimiento, la polisemia del analizador deben ser contenidas por la interpretación y el control del analista:

Los practicantes del *T. Group* se hallan en una situación-analizador que se define mediante una referencia oculta a la institución del saber. Pero jamás se habla de esta referencia, es decir, del sentido institucional cuyo vehículo es el monitor. Se dice que los practicantes desean aprender y que se puede explorar ese deseo de saber: en principio, el monitor posee el saber del deseo. Así, el *T. Group* funciona, por lo menos implícitamente mientras no se lo diga, como un analizador de la relación humana y pedagógica con el saber. Pero corrientemente se insiste más bien en “lo que ocurre en el grupo” para facilitar la preparación para el diagnóstico de los procesos de grupo antes que en la exploración de las relaciones de formación instituidas. Ésa es tal vez la herencia, indicada hace un momento, de los orígenes. Al *T. Group* se lo ve más bien como un casi laboratorio de la psicología antes que como un analizador de la pedagogía (Lapassade, 1979:24).

Dicha herencia sería conceptualizada por el análisis institucional como el *grupismo*, es decir, el grupo centrado sobre sí mismo. Es cierto que muchas tendencias de trabajo grupal plantean críticas importantes al grupismo. Más allá de los planteamientos de Guattari al respecto, que hemos revisado antes, también los trabajos de Bion, Pichon-Rivière y Bauleo muestran esta vocación por romper lo que aquél denomina la *fantasmaticización del grupo*, es decir, el grupo centrado en sus propias fantasías, haciendo el análisis retrospectivo en la construcción

de un *imaginario especular* (a la manera de Castoriadis). Su trabajo consiste en un proceso de elaboración que debería llevarlos a aumentar su coeficiente de transversalidad o, en otros términos, la elaboración de una tarea que los llevaría hacia la construcción de un *proyecto*, que implica necesariamente la finalización del grupo.

El *T-Group* es el modelo fundamental sobre el que se han construido los diferentes métodos de trabajo e intervención grupal. Más allá de las variaciones en torno a los referentes desde los cuales se comprende la discursividad del grupo, los estilos y la colocación del monitor, coordinador o animador, como quiera que se le llame, el dispositivo inicial de los *T-Groups* es fundante en esa práctica grupal.

Sartre dedicó parte de su trabajo denominado “Cuestiones de método” (Sartre, 1985) a criticar los planteamientos de Lewin sobre su *Teoría del campo*, especialmente en su concepción sobre el grupo. Allí, critica la totalización, el cierre del grupo, como una forma fetichista: “En Lewin, por ejemplo (como en todos los gestaltistas), hay un fetichismo de la totalización: en lugar de ver allí el movimiento real de la Historia, la hipostasia y la *realiza* en totalidades *ya hechas*...” (Sartre, 1985:61). Asimismo, Sartre criticaría fuertemente la idea del *distanciamiento* del monitor, con toda la parafernalia del supuesto *saber objetivo* que deriva de esto, la posibilidad de una *observación objetiva*. Sartre plantea que Lewin olvida (y podríamos extender esto a buena parte de las técnicas y los dispositivos grupales) que, para estar fuera de un grupo, es necesario estar dentro de otro (Sartre, 1985:66).

Si efectivamente los *T-Groups*, y los diferentes métodos y técnicas de trabajo grupal que se derivaron, lograron funcionar como *analizadores* de la relación de los humanos con el saber, bien pronto el mismo dispositivo grupal sería objeto de sus propios analizadores.

El descubrimiento de la dimensión institucional y el analizador natural

El ámbito de desarrollo de los *T-Groups*, como lo expresaba Lapassade en la cita anterior, no fue tanto la escuela o las instituciones pedagó-

gicas, sino la experimentación psicosociológica, el trabajo con grupos. Ese trabajo se realizaba fundamentalmente en cursillos o seminarios de formación en el trabajo grupal (*T-Groups*) y también en intervenciones hechas bajo demanda. Lapassade describe la organización de esos cursillos o intervenciones de la siguiente manera:

En éstos se organizaban, en efecto, grupos no directivos (*T-Groups*) con hora fija dentro de un programa cuyo horario, íntegro, se había establecido con el minucioso rigor de las escuelas más tradicionales, con su “empleo del tiempo”. Ahora bien, precisamente el horario y el programa son instituciones de la formación (Lapassade, 1979:25).

En dos intervenciones, en la UNEF y en Lys Chantilly, el dispositivo se encontró fuertemente cuestionado. Por una parte, la presión constante de Lapassade, a lo largo de la intervención en la UNEF, por analizar el dispositivo mismo de la intervención, así como orientarlo hacia la autogestión (Manero, 2015:65), y por otra la participación de una persona, denunciando la contradicción entre el espíritu no-directivista de los *T-Groups* frente a la directividad del dispositivo del seminario:

Recordamos la intervención de un practicante con posterioridad a una conferencia en el curso de las prácticas: ¿no había contradicción, preguntaba, entre las bases de la dinámica de grupo, “ideología de las prácticas”, y la frustración experimentada de no poder expresarse al término de la sesión? [...] Queremos significar que dentro del seminario las situaciones no directivas en cuanto al método entran efectivamente en conflicto con el carácter directivo de la institución y que el conflicto se encarna en la persona misma de los animadores: son no directivos y al mismo tiempo tienen el poder regulador de la situación (Lapassade, 1979:98).

Lapassade percibe la misma relación de contradicción entre el analizador y el analista, ahora en lo que se refiere a la cuestión de la liberación de la palabra. El tema de la no-directividad estaría rein-

terpretado varias veces en la historia del análisis institucional. A la no-directividad presente en los *T-Groups* se añadirían, posteriormente, las ideas de Rogers y sus grupos de encuentro. Esto llevaría a Lapassade a generar una metodología de intervención socioanalítica que denominaría *encuentro institucional*. No obstante, estaba también presente la idea de que la no-directividad que habían descubierto a partir de los *T-Groups* tenía también una dimensión política, que había sido enunciada, al menos, desde Rousseau, con su idea de una *educación negativa*. Esta perspectiva política de la no-directividad fue la que se sintetizó en la idea de la *autogestión pedagógica*. Allí Lapassade llevaría al plano institucional la operación de su crítica de las dimensiones institucionales oculta en las prácticas psicociológicas. Sin embargo, esto no sucedería sin problemas. En la intervención en la UNEF, uno de los organizadores estudiantes del cursillo-intervención describe de esta manera el analizador:

En el presente de la situación, se dijo bastante claramente que este monitor [Lapassade] inducía el cursillo hacia una experiencia de auto-gestión imposible. En efecto, quién podría gestionar el cursillo cuando todo ya estaba previsto con anterioridad por los organizadores: lugar del cursillo, equipo de monitores, finanzas, horarios (Manero, 1992:61).

Pareciera que Lapassade reencontraba, ahora en los seminarios de formación, esa doble función del especialista, ahora monitor de los *T-Groups*. El monitor, como el psicoanalista, debía no sólo provocar la emergencia del imaginario, sino también contener la virulencia del analizador. Solamente que en esta ocasión se hace visible algo que ya estaba presente desde la experiencia de la psicoterapia institucional, pero ahora surgía de manera mucho más nítida: es al interior del mismo dispositivo, es decir, al interior del analizador construido, artificial, que surgía esa otra forma. Se hacía observable el *analizador natural*. Así, más allá del analizador en su sentido biológico, del analizador en tanto *analizador construido* o dispositivo, se colocaba esta nueva figura, que sería el *analizador natural*.

Mayo del 68, el analizador histórico y el concepto de análisis

Buena parte de las experiencias que fueron fundando el bagaje experiencial, así como el *corpus* conceptual del análisis institucional se gestaron en el contexto de la efervescencia social que precedió y sucedió al 1968 francés. Indudablemente, en ese momento, el peso del contexto fue muy determinante no sólo para el vocabulario en el que se podía expresar un pensamiento, sino incluso para los elementos que podían ser pensables en la época. El 68 había revolucionado buena parte de las prácticas sociales, incluyendo las prácticas especializadas. Las intervenciones no podían seguir siendo las mismas. Las preguntas sobre la directividad o la heterogestión de los seminarios y cursillos se daban en el contexto del cuestionamiento generalizado de las diversas figuras de autoridad. Lapassade mismo había sido blanco, poco después del 68, de los comentarios y la burla de algunos grupos situacionistas, que habían puesto en la portada de su revista: “Lapassade es un pendejo”.

Lo que resultaba muy importante para los institucionalistas, era la función analizante que tenía el acontecimiento revolucionario. Eso los obligó a ver hacia atrás y a repensar su comprensión de los eventos de ese tipo:

Lo que ocurrió en mayo del 68 nos ayudó a releer los manuales de historia, a comprender mejor el 89 y la Comuna. El acontecimiento correspondía a aquello de lo que veníamos hablando desde hacía varios años en nuestros artículos o nuestros seminarios. Y no obstante había que aprenderlo todo acerca del acto revolucionario, de su función analizante. El concepto de analizador se nos impuso como una necesidad para comprender acontecimientos sociales (Lapassade, 1979:27).

La misma dinámica profunda animaba tanto a los pequeños analizadores naturales que se encontraban en el proceso de formación o de intervención como a las grandes movilizaciones sociales que habían transformado elementos importantes de la sociedad. Los analizadores tenían la capacidad de mostrar las instituciones vigentes, las que operaban en nuestra realidad social.

La experiencia se realizaba mediante la intervención de los analizadores. Ahora se podía remontar el curso de la historia y descubrir que un acontecimiento como el de la Comuna de París, por ejemplo, había hecho el análisis de las instituciones y mostrado qué es el Estado clasista y qué son los aparatos ideológicos estatales mejor que todos los análisis teóricos y con una eficacia mayor. Al mismo tiempo, la Comuna experimenta la autogestión, que no existía aún fuera de los libros de los proudhonianos (Lapassade, 1979:27).

Las implicaciones de la extensión del concepto de *analizador natural* hacia el de *analizador histórico* fueron muy importantes, y se desarrollarían en otro momento del análisis institucional.¹² En primer lugar, si efectivamente los analizadores sociales o históricos tienen la posibilidad de analizar y comprender mejor los acontecimientos, podría entonces hacerse desde allí una crítica de las formas dominantes de las ciencias sociales, especialmente de la sociología. Por otra parte, se sentaban las bases para una metodología de análisis que podría prescindir del trabajo de intervención especializado, es decir, de la implementación de *analizadores contruidos* para realizar análisis de la realidad social, sin que éstos estuviesen separados o *abstraídos* de la práctica social. Estas cuestiones fueron centrales tanto para la construcción del socioanálisis como método de intervención, como del análisis institucional, como una rama de la sociología que partía de presupuestos de sentido contrario a los de las sociologías dominantes.

¹² Es interesante una paradoja. Desde la década de 1980, Lourau trabajó una crítica de los dispositivos grupales de intervención, y planteó una crítica a las prácticas grupales. Más allá del grupismo, había otra figura, el grupalismo, que consistía en la extensión y aplicación de los conceptos propios del grupo a la realidad social. Así, por ejemplo, Bion podía plantear que había instituciones o grupos de trabajo que podrían estar dominados por ciertos supuestos básicos, tales como el ejército por el supuesto básico de ataque-fuga. El concepto de analizador surge en el contexto de las prácticas grupales, tal como lo hemos descrito, y adquiere toda su pertinencia y significación a partir de su *extensión* hacia otro tipo de prácticas, tales como la intervención institucional, pero también para la comprensión crítica de otros referentes teóricos, tal como lo ejemplificó el mismo Lourau en su crítica de la sociología durkheimiana.

La idea del analizador en el sentido pavloviano no se desarrolló más en el análisis institucional, con la salvedad del paralelismo que pudo surgir posteriormente, cuando se planteó la idea del analizador a partir de la resignificación que producía de la institución y, de esta manera, la posibilidad de que el analizador, en realidad, *produce* o *crea* las significaciones que se institucionalizan en las formas sociales. El analizador, así, sería como un aparato o *máquina* que produce sociedad. Sin embargo, más allá de las metáforas forzadas, lo que sí se puede afirmar es que en este transcurso quedaron establecidas las formas en las que el concepto de analizador podría ser concebido: analizador construido, analizador natural, analizador histórico.

En dicha construcción, la oposición entre el analizador y el analista se expresaría de maneras diversas, pero como corolario, el concepto mismo de análisis estaría en juego:

Dentro de ese contexto había la tentación de denominar “resistencias al análisis” a la conducta de quienes preferían abandonar seminarios de análisis y pasar a la acción. Tales rupturas con el análisis no eran “pasos al acto” que significasen resistencias [...]. Su “resistencia” no era una huida, un acto negativo. Era, en realidad, una toma de posición activa y simbólica con respecto tanto a las instituciones que componían el objeto del análisis como a sus implicaciones teóricas e ideológicas. *Quiénes hacían el análisis de las instituciones universitarias mediante los actos nos enseñaron que la acción puede ser analítica. El análisis no existe tan sólo a través de los discursos de los analistas profesionales.* Los profesionales del análisis siempre pueden, por cierto que con bastante facilidad, producir análisis en seminario, tanto en la intervención como en el papel y los libros. Pero ese trabajo no los prepara más que a quienes no recurren al oficio del análisis para comprender acciones nuevas, acontecimientos inesperados que revelan la verdad de las instituciones.

Antes de mayo del 68 estábamos acostumbrados a practicar análisis que no nos implicaban, realmente, que carecían de riesgos.

No estábamos habituados [...] a admitir que el análisis institucional avanza más rápidamente cuando las instituciones sociales se ven asediadas, atacadas y ocupadas por los grupos analizadores de nues-

tra sociedad: los obreros, los estudiantes, los campesinos (Lapassade, 1979:26-27).¹³

Así, aparecerían dos tipos de análisis opuestos: el análisis del analista, en los seminarios o en las intervenciones especializadas, y el análisis en acto de los analizadores. Se oponían dos formas de producción de saber. El concepto de análisis reproducía la división que aparecía en el lugar de la práctica, entre el analizador y el analista.

La contraposición de estas formas de análisis se sigue repitiendo hasta nuestros días. Aparece el análisis de la acción, de la práctica instituyente de grupos, personas, eventos analizadores, que se contraponen al análisis de escritorio, de cubículo, de seminario o de intervención: el análisis especializado. Si desde éste el primero es juzgado como sentido común, como formas de análisis que no son verificables, que pueden ser engañosas, desde el primero el análisis abstracto es un análisis entrampado por las implicaciones sociales del analista.

Sería necesario, entonces, hacer una crítica de las formas instituidas del análisis, de sus supuestos filosóficos, teóricos y metodológicos, *descolocar* al analista, devolverle su capacidad de *provocación*, al mismo tiempo que generalizar el proceso de análisis, romper su apropiación por un pequeño grupo social y convertirlo en una actividad social y colectiva. He ahí el proyecto del socioanálisis, que sólo podría estar soportado por una *contrasociología* como campo abierto de saberes: “La reconciliación entre el analizador y el analista sólo se podrá realizar en el momento en que todos se vuelvan analistas y al mismo tiempo analizadores” (Lapassade, 1979:11).

Bibliografía

- Castel, R. (1980). *El psicoanálisis, el orden psicoanalítico y el poder*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Castoriadis, Cornelius (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

¹³ Las cursivas son mías.

- Deleuze, G. y F. Guattari (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Dosse, F., 2007. *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*. París: La Découverte.
- Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- ____ (1981). “Entrevista”, *La intervención institucional*. México: Folios Ediciones, pp. 93-122.
- Lapassade, G. (1963). *L'entrée dans la vie*. París: Éditions de Minuit.
- ____ (1979). *El analizador y el analista*. Barcelona: Gedisa.
- Manero, R. (1992). *La novela institucional del socioanálisis. Ensayo sobre la institucionalización*. México: Colofón.
- ____ (2015). “El analizador y el sentido del análisis. Génesis teórica del concepto”, *Área 3. Cuadernos de temas grupales e institucionales*, diciembre, núm. 19, pp. 1-18.
- Sartre, J. P. (1985). “Questions de méthode”, *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard.
- Tosquelles, F. (1966). “Conclusion”, *Revue de Psychothérapie Institutionnelle*, núms. 2-3.

Recepción: 30 de agosto de 2017
Aceptación: 13 de marzo de 2018

Creación artística y movimientos sociales: redefinir la relación entre política y estética

*Alejandro Cerda García**

*Valeria Falleti***

*Jorge Armando Gómez****

Resumen

La praxis de los movimientos sociales ha estado vinculada, tradicionalmente, a las creaciones estéticas tanto en el terreno visual como en la composición musical o en la llamada oralitura. Pintar, cantar o hablar mediante códigos estéticos particulares sobre las problemáticas de una sociedad o una colectividad ha sido, a lo largo de los años, una forma de denunciar, atraer partidarios o simplemente dar a conocer sus proyectos políticos.

Estas creaciones estéticas, que normalmente rompen o redefinen los códigos culturales oficiales o de las élites, son siempre polisémicas: ¿qué implica pensar la relación entre subjetividad, política y estética teniendo como referente la producción artística de los movimientos sociales? En este artículo se argumenta, a partir de retomar distintas expresiones de la producción artística del movimiento zapatista en México, que se trata de un campo en el que se elaboran síntesis de elementos provenientes de distintos referentes culturales al tiempo que se va más allá de la enunciación política para llegar a redefinir lo político y la forma de hacer política.

* Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [alcerda_2000@yahoo.com].

** Profesora-investigadora del Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [valeriefalleti@gmail.com]

*** Doctorante en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [jorgearmando.gomez@gmail.com].

Palabras clave: creación artística, movimientos sociales, política, teatralidad, murales comunitarios.

Abstract

The praxis of social movements has been traditionally related to aesthetic creations, either in the visual sphere, in music composition or in oral communication. Painting, singing or talking about the problems of a particular society using aesthetic have been for certain groups a way of denouncing, attracting followers or communicate political projects.

These aesthetic creations, that usually break or redefine official cultural norms, are always polysemic: do they express issues against which social movements act or do they help to build new realities by proposing original, transgressive and performative aesthetic readings? In this article, by analyzing different aesthetic creations by social movements and organizations in Mexico, we argue that these creations are the synthesis of elements from different cultural environments while they go beyond political enunciation in order to redefine what is consider political and the way in which politics is done.

Key words: artistic creation, social movements, politics, theater, communitarian murals.

Introducción: ¿expresión de problemáticas o construcción de realidades?

Cuando se busca profundizar en la comprensión de las creaciones artísticas de los movimientos sociales se observa casi de inmediato que la producción artística como parte de su trayectoria es tan variada como constante. La elaboración de cantos, poesía, imágenes, representaciones teatrales, al igual que la identificación con determinado tipo de colores, géneros musicales o códigos son elementos casi siempre presentes y, tal vez por esa misma razón, considerados poco importantes para focalizar la reflexión sobre ellos.

De forma paralela, puede constatarse también un desfase entre la apreciación de diversas expresiones estéticas y los distintos referentes conceptuales que con anterioridad se han enfocado a pensar “lo estético”. Con base en estas primeras aproximaciones, vale la pena preguntarse: ¿qué implica pensar la relación entre subjetividad, política y estética teniendo como referente la producción artística de los movimientos sociales? El objetivo de este artículo es discutir las implicaciones para analizar la relación entre subjetividad, estética y política cuando se tiene como referente la producción artística que desarrollan los movimientos sociales, específicamente el movimiento zapatista en México.

En el primer apartado se contrastan y se enfatizan los aportes y las diferencias de las miradas racionalistas —a partir de Kant (1876)— y desde el materialismo histórico —Adorno (1970) y Sánchez Vázquez (1961)— sobre lo estético, retomando dichas perspectivas como polos de debate que continúan siendo discutidos hoy en día. En ese marco, en un segundo apartado se retoman elementos para pensar la creación estética desde las subjetividades y la crítica del pensamiento decolonial, con la finalidad de argumentar la necesidad de pensar las obras artísticas que surgen en las trayectorias de movimientos sociales latinoamericanos desde la perspectiva de la diversidad estética.

Retomando la discusión de Rancière (2010) y Mouffe (2014) respecto a la relación entre política y arte, en un tercer apartado se aborda la cuestión de pensar el arte como expresión o como proceso creativo de nuevas miradas y realidades.

En el cuarto apartado se colocan algunos elementos que contextualizan la praxis política de los movimientos sociales en México con la finalidad de mostrar las condiciones de producción estética en ese marco y en este momento histórico particular.

El último apartado está dedicado a mostrar elementos de creación estética que se han generado como parte de la trayectoria del movimiento zapatista, conocido públicamente en México a partir de 1994, haciendo énfasis en la teatralidad, la muralística y la composición musical. Se concluye que las creaciones estéticas que se generan desde los movimientos y las organizaciones sociales no sólo

están aportando nuevos conceptos y elementos a la discusión sobre lo estético, sino que contribuyen con dichas propuestas en el terreno artístico a redefinir lo político y las formas de hacer política.

Creación artística: del racionalismo a la crítica prefigurativa

Para adentrarnos en un terreno tan vasto y de antecedentes ya bastante lejanos, se requiere precisar la perspectiva que adoptamos en este trabajo. Nuestra reflexión tiene como punto de partida el reconocimiento de que las distintas sociedades recrean su propia cultura y, como parte de ello, desarrollan diversas modalidades de creación estética, lo cual a su vez refleja la existencia de sus propios códigos y lenguajes en ese campo, que interactúan y dialogan entre sí a partir de que se concreta la posibilidad de conocerse y, por tanto, de influenciarse mutuamente. Si se acepta lo anterior, es válido preguntarse sobre qué tipo de perspectiva conceptual se requiere y puede ser coherente con la praxis de creación estética que hoy se observa en los movimientos sociales mexicanos y en el contexto latinoamericano.

Por otro lado, complementando la precisión anterior, es necesario decir que, aunque la distinción entre lo estético y lo artístico sobrepasa ampliamente el propósito y alcance de este trabajo, requerimos hacer alusión a este deslinde con la finalidad de dar mayor claridad a la argumentación que se desea exponer. Si retomamos uno de los referentes centrales para pensar el campo de lo estético, la *Aesthetica* de Baumgarten (Tatarkiewicz, 2000) nos lleva a asociarlo con el conocimiento sensorial, es decir, como la aprensión de lo bello que se expresa en imágenes y se contrapone a lo científico en tanto un saber lógico o cognitivo.

Definida de esta forma, la estética comprende a lo artístico en tanto que permite valorarlo. Sin embargo, la noción de arte remite de manera directa a las nociones latinas de *ars* o *artis*, a su vez asociadas a la de *téchné* griega y que remite a la actividad o sus productos, que tiene la finalidad de expresar y comunicar una determinada visión

del mundo, de ideas o emociones que se ubican en el campo de lo estético. Aunque la definición del campo de lo artístico continuará, por supuesto, siendo motivo de debate, esta direccionalidad puede observarse en algunos de sus referentes tempranos y centrales, como los trabajos sobre pintura, poesía y escultura de Alberti comentados por Fiore (2005) o en los posteriores planteamientos en este mismo campo hechos por Dubos y reseñados por Tatarkiewicz (1991).

A partir de observar el desarrollo de ambos campos hasta nuestros días, Couquelin (2009) expresa su posición crítica frente a la idea de asociar lo estético con un “dominio de actividades desde donde son juzgados las obras y los artistas”, insistiendo en los atributos sustanciales del arte. Una posición crítica también identificada con el fin de la estética (Loaiza, 2001), que retomando “el resentimiento anti-estético” de Rancière (2013), centrado en la capacidad creativa y la propuesta de lo extraordinario, deja de lado la necesidad de responder a los códigos dominantes o socialmente reconocidos respecto de lo bello.

Desde la perspectiva esbozada, nos enfocamos ahora a revisar distintas formas de comprender lo estético comenzando con la perspectiva racionalista que ha tenido una fuerte influencia en los distintos continentes y que, al menos en términos genéricos y a riesgo de esquematizar, podría definirse como la visión dominante. En su *Crítica al juicio*, Kant (1876) se ocupa en primer término de diferenciar la razón o el pensamiento lógico del *juicio* que alude directamente a la sensibilidad o a lo estético. El campo de lo estético se origina, según el autor, a partir de que el individuo se hace una representación del objeto que está contemplando y de que dicha representación produce en el sujeto un sentimiento de satisfacción o placer.

En consonancia, lo que permite admirar lo estético es una facultad del sujeto que puede tener conciencia de su estado, es decir, de evaluar racionalmente el sentimiento que el objeto estético genera en él. Para Kant la estética no debe referirse a los placeres inmediatos, sino que debe ser desinteresada. Según sus palabras, “las representaciones son empíricas, pero el juicio sobre ellas es lógico. Las representaciones racionales, si se refieren al sujeto (a un sentimiento), son estéticas” (1876:28).

Como heredero de la tradición racionalista, Kant considera que el juicio de lo bello debe ser imparcial, en otras palabras, debería estar por encima de los intereses particulares del individuo, con lo cual se deduce que dicho juicio de lo bello ha de ser también de carácter universal o unívoco, es decir, buscar la satisfacción universal. Sin embargo, Kant reconoce que el individuo “es afectado por el objeto” cuando contempla lo bello, sin ir más allá para discutir lo que esto implica (1876:30).

Desde una ruta distinta, a partir de plantear una visión crítica respecto de la perspectiva idealista y racionalista, el materialismo histórico propone pensar lo estético como “una relación peculiar entre el sujeto y el objeto a través de una asimilación artística de la realidad” (Sánchez Vázquez, 1961:255).¹ Desde esta perspectiva se considera que dicha relación estética se desarrolla sobre una base histórico-social y es, ante todo, una práctica, es decir, un “trabajo humano superior que tiende a satisfacer la necesidad del artista de objetivarse, de expresarse, de desplegar sus fuerzas esenciales en un objeto concreto-sensible” (1961:256). Sin embargo, la creación estética puede convertirse en mercancía cuando es sometida a un sistema de producción mercantil capitalista.²

Adhiriendo a esta crítica a la perspectiva racionalista, Adorno también toma distancia de la perspectiva de Kant y su énfasis en la representación del objeto y del exclusivo efecto del arte en quien lo contempla. Refiriéndose a la idea de que la estética se fundamenta en la satisfacción desinteresada, plantea que “la doctrina de la complacencia desinteresada (de Kant) es pobre en el fenómeno estético, lo reduce a lo bello formal, tan cuestionable en su aislamiento o a los llamados objetos sublimes de la naturaleza (1970:33). Para Adorno, la experiencia de creación y de apreciación estética es algo vivo y procesual, debido a que cada obra tiene necesariamente en sí misma una forma particular de asimilación de antagonismos. Esto significa que

¹ Los planteamientos de Adolfo Sánchez Vázquez surgen a partir de su revisión de las ideas estéticas contenidas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Karl Marx (2012).

² Lo dominante y lo contrahegemónico es reflexionado en la teoría cultural de Raymond Williams (1980).

la obra estética comprende de manera procesual distintos periodos y sintetiza momentos que no son idénticos, sino que están en fricción. Dicho carácter procesual implica también que las creaciones estéticas expresan una posición “contra lo exterior en ellas, contra lo meramente existente” (Adorno, 1970:296).

El proceso creativo está en constante movimiento y sólo se detiene para hacerse visible. Se trata de un momento de “equilibrio que se niega al equilibrio”, ya que su movimiento “tiene que diferenciarse y volverse así visible” (1970:296). Lo anterior significa que la obra artística retoma elementos de la realidad compartida para integrarlos en una mirada que al mismo tiempo habla de aquello que se desea transformar y de la forma en que propondría llevarlo a cabo. En este sentido puede considerarse como un producto “visible” en tanto que requiere objetivarse para poder ser apreciado por otros actores sociales y en otros contextos, más allá de la presencia del autor. Sin embargo, trascendiendo este momento de objetivación, las problemáticas sociales que originan la creación estética y las nuevas miradas artísticas para enfocarla seguirán su devenir y se resistirán permanentemente a quedar atrapadas en la obra de arte como tal.

Desde la perspectiva de este pensador de la Escuela de Frankfurt, las creaciones estéticas conllevan elementos característicos del proceso de creación estética:

- a) Al separarse enfáticamente del mundo empírico o de su *otro*, las obras de arte proclaman que el mundo empírico tiene que cambiar, es decir, pueden considerarse como esquemas inconscientes del cambio del mundo empírico.
- b) Las obras de arte son escrituras porque, como en los signos del lenguaje, su aspecto procesual se codifica en su objetivación.
- c) El momento histórico es constitutivo en las obras de arte, ya que su autenticidad depende de las posibilidades de retomar, sin reservas y sin jactarse de estar por encima de él, los elementos propios del periodo durante el que se construye. Los procesos de creación estética pueden considerarse como “la historiografía inconsciente en su época” (Adorno, 1970:306).

El enfoque de lo artístico propuesto por Adorno implica reconocer su posibilidad de crítica prefigurativa que a su vez es uno de los aspectos que caracteriza las creaciones artísticas de los movimientos sociales. Sus creaciones en este campo expresan valores y se inscriben en el ámbito simbólico. Al surgir de la participación colectiva de quienes deciden colaborar en un determinado proyecto político, como ha planteado Valdez Ruvalcaba (2011), se trata de una producción artística que se expresa en el fortalecimiento y la reinvencción de su identidad, al tiempo que puede pensarse como un medio de comunicación social.

En tanto *crítica prefigurativa*, su sentido crítico proviene de su interés por mostrar las contradicciones y limitaciones de concepciones de lo artístico que lo restringen a lo “contemplativo, individualista, de apreciación privada e íntima, de la obra única e irrepetible, de la idea y concepción del Creador, del reconocimiento único y solamente al arte legalizado” (Híjar, 2009:5). En su sentido prefigurativo, parafraseando a Cristina Híjar, se trata de un arte que se desarrolla en el ámbito de la imaginación y en la posibilidad de construir otras realidades, es decir, de una forma de expresar aquello que no debemos olvidar y aquello que puede ser parte de un futuro distinto (Híjar, 2012:33). Al definir como uno de los campos de su accionar el terreno de la producción artística, los movimientos sociales, tal como han observado Sosa y Wolkovicz (2014), deciden expresar públicamente lo que puede llamarse un *disenso estético*, es decir, ese proyecto de “subvertir el reparto de lo sensible” mediante la apropiación de signos hegemónicos a los que se les da nuevos sentidos.

Si bien la perspectiva de Kant para pensar lo estético como la condición de belleza que suscita una sensación agradable en quien la admira continúa teniendo vigencia, también resulta necesario considerar la crítica respecto de la belleza como algo neutral y separada de lo subjetivo. Una perspectiva que reconozca la necesidad de historizar el campo estético, que retome las tensiones que le dan origen y que asuma su carácter crítico y prefigurativo respecto de las situaciones o la problemática que le dan origen, puede contribuir a la com-

prensión de las creaciones artísticas que acompañan la trayectoria de los movimientos y las organizaciones sociales.

Subjetividad y colonialidad: entrecruzamientos de la creación estética

La creación estética está entrecruzada con procesos de subjetivación que requieren ser considerados para aproximarnos a su comprensión. Dichos procesos de subjetivación se generan a partir de formas particulares de apropiación y construcción de sentido respecto de las problemáticas sociales que se desarrollan en contextos históricos determinados. Se trata de formas de apropiación que no son mecánicas, sino que conllevan un margen de impredecibilidad y, en ocasiones, de subversión o de resistencia (Scott, 2003); procesos de subjetivación que están influidos por esa tensión humana entre la dinámica de la reproducción del orden dominante y las fuerzas creativas, entre la tendencia dinámica a reproducir determinados ordenamientos sociales y su posibilidad de transformarlos, donde se sortea la experiencia humana en medio de la agencialidad y la incertidumbre.

La apropiación de una determinada creación artística requiere un código común que permite a quienes se enfrentan a una obra artística comprender tanto lo compartido o heredado socialmente que se encuentra en dicha expresión como el encontrar sentido, si es el caso, a su forma particular de cuestionar o subvertir lo establecido. Lo anterior significa que la apropiación de lo artístico implica una comprensión compartida, o al menos entendida mutuamente, de aquello que se está creando, es decir, del sentido de aquello que se propone por medio del acto creativo. En su carácter procesual, es decir, en su praxis, se despliega un diálogo de significados estéticos y se pone en práctica una producción e intercambio de códigos y sentidos.

Más allá de las implicaciones prácticas que hacen posible que alguien entienda de qué trata o considere una obra artística como tal, lo que ésta pone en juego es un código compartido de lo bello por

medio de un lenguaje no racional. Al pensar desde la diversidad de los lenguajes estéticos se subvierte la idea de una estética de élite para reconocer la presencia de lo estético como un campo heterogéneo que también puede estar vinculado a la perspectiva artística de las culturas contrahegemónicas expresadas mediante lo popular, lo excluido, lo marginado o lo contracultural.

Cuando las creaciones artísticas son apropiadas por una colectividad pueden desatar procesos de construcción de nuevas subjetividades pensadas como formas distintas de experimentar y *vivirse* en el mundo. En el campo de lo político, estos procesos de transformación de las subjetividades pueden contribuir a brindar nuevos sentidos al accionar de las colectividades. Cuando los sujetos se involucran en procesos organizativos que implican proyectos de transformación social pueden también modificar sus formas de pensar sobre la política, lo que es “lo político” y lo que significa participar en dicho tipo de proyectos. En este sentido, hablar de la dimensión política de la subjetividad implica pensar las dimensiones deseantes de la política y las dimensiones políticas del deseo. En ambos movimientos se vuelve estratégico pensar los cuerpos en clave de afectaciones e intensidades colectivas (Fernández, 2006:9).

La creación artística es, dada su especificidad y condición de posibilidad, un acto de goce o de disfrute, es producción y apropiación. Lo estético se conforma de aquello que se quiere anunciar y se publica, se muestra y se admira. Lo estético se asocia, generalmente, a la fiesta y se coloca en los lugares más visibles, como las fachadas, la propia vestimenta o la composición musical. El para qué ineludible de lo estético refiere a aquello que es digno de verse, que debe ser admirado, anunciado o, incluso, viralizado por medio de internet o las redes sociales. Así, la noción de creación estética a la que se adscribe este artículo es que todo acto creativo genera vínculos inéditos, a la vez que circula por medio de un lenguaje de la sensibilidad y que crea y recrea permanentemente sus propios códigos y referentes.

La necesidad de reconocer ese entramado diverso de procesos subjetivos vinculados a la creación estética implica, asimismo, reconocer que dichos actores creativos tienen también elementos,

matrices y cosmovisiones diversas que los posibilitan y de las cuales son resultado. Sin embargo, este campo de la creación estética, al igual que ha sucedido con otros ámbitos del ser y del saber, ha sido históricamente construido como unívoco o universal. Se tiende a acudir al pensamiento clásico griego, una tradición en la que efectivamente se desarrolló una reflexión que ha tenido influencia en distintas latitudes, a partir de las reflexiones de Demócrito sobre la poesía y el arte, o bien a aquello que produce placer a través de la vista o el oído, tal como lo plantearan Protágoras o Gorgias, e incluso para aludir a la belleza del alma, tal como sostuvo Sócrates (Tatar-kiewicz, 2000).

Distintas culturas en el mundo han dejado muestras de diversidad en sus creaciones artísticas, que se expresan ya sea en sus formas arquitectónicas, en los códigos de belleza corporal, en los elementos propios de su ritualidad o incluso en la mitología que utilizan para llamar y asociar a las estrellas entre sí.³

Aceptar la diversidad en el campo de la estética nos remite necesariamente a un debate más amplio respecto del reconocimiento de la diversidad de tradiciones filosóficas y, de manera particular, a un debate de larga data sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, que es, a final de cuentas, el reconocimiento de un pensamiento crítico surgido de la vertiente latina de este continente.

Si bien existen posiciones, como la de Augusto Salazar Bondy (2006), que niegan la existencia de una filosofía latinoamericana, los argumentos de Leopoldo Zea (2010) para rebatirlas nos remiten a la posibilidad de pensar, a partir de considerar el pensamiento generado en esta región y su pluralidad, el reconocimiento de distintas formas de concebir la creación estética y de enfatizar la producción artística, que aún requieren ser exploradas.⁴ Habitamos un

³ Véase al respecto el libro de Dick Edgar Ibarra Grasso (1982), *Ciencia astronómica y sociología incaica*.

⁴ Miguel León Portilla (2006), por citar uno de los ejemplos más conocidos, al reflexionar sobre la filosofía náhuatl abre tempranamente la posibilidad de pensar en esa diversidad filosófica que, como tratamos de argumentar en este inciso, conlleva asimismo un reconocimiento implícito de la diversidad estética.

extenso territorio y tenemos una historia común de colonización, producto de la cual compartimos lengua, cultura y luchas de resistencia frente al poder que colonizó estas tierras y de las que se sigue alimentando.

De forma paralela a la reflexión crítica sobre lo estético y su imposibilidad ante las expresiones artísticas contemporáneas, transita también la crítica a los etnocentrismos y sus pretensiones de considerar e imponer códigos estéticos particulares y colocarlos como únicos y universales. Con esta pretensión de estética universal confluye, asimismo, una perspectiva liberal, que hunde sus raíces con la perspectiva desarrollada por Kant y pugna por la búsqueda de una estética imparcial que dejara de lado los elementos culturales y los referentes históricos.

La comprensión de la producción estética de los movimientos sociales latinoamericanos implica reconocer la herencia colonial que caracteriza la región y que se manifiesta en los distintos ámbitos de la vida social. Dicha matriz colonial está presente, en primer término, en la manera como los sujetos, las colectividades y sociedades se conciben a sí mismas. En el terreno de lo identitario es necesario considerar que la colonialidad se expresa y se usa cotidianamente a partir de que el colonizado se experimenta y se considera como tal. Su perspectiva sobre sí mismo ha sido impuesta y asumida a partir de una visión de la sociedad colonizada que la menosprecia y subordina (Fanon, 2006).

Ese ámbito, que también puede enunciarse como la expresión de la colonialidad en el ser (Lander, 1993), confluye con una herencia colonial que se expresa con una forma particular de pensar la autoridad y la política. La colonialidad en el ámbito político se manifiesta en una relación de vasallaje que termina por hacer que los sujetos abandonen y dejen de ejercer su capacidad de impulsar un proyecto político propio, es decir, la colonialidad del poder (Quijano, 2007).

El hecho colonial implica también un proceso de subordinación en el terreno epistémico; el relegamiento y la subordinación de las formas de nombrar el mundo a través de las lenguas autóctonas, así como la negación tanto del conocimiento como de la forma de

concebirlo y la capacidad de generarlo por parte del colonizado. Sin embargo, el momento colonial no puede ser entendido sino a partir de la dialéctica del poder. Se es colonizado y a la vez se resiste a la colonización, además se continúa ejerciendo la posibilidad de una soberanía epistémica y una visión propia del devenir histórico (Nahuelpan *et al.*, 2012).

La noción de resistencia que ha sido expuesta con el concepto de giro decolonial (Maldonado, 2008; Mignolo, 2007) se ejemplifica en los múltiples textos del periodo colonial que expresan, casi siempre en lenguas autóctonas, perspectivas alternas y críticas a la visión colonial. Se trata de textos que enuncian formas distintas y contrapuestas de pensar las territorialidades, los conocimientos válidos y la manera de escribir la historia, por señalar algunas de sus dimensiones más relevantes.

La producción artística de los movimientos sociales es, de manera simultánea, un cuestionamiento a las formas dominantes de pensar lo artístico y, mediante ello, un cuestionamiento a un proyecto de modernidad impuesto (Castro y Grosfoguel, 2007) que se hace posible, precisamente, a partir del proceso de colonialidad. Tal como viene enfatizando el Grupo Modernidad/Colonialidad, ésta puede considerarse el lado más oscuro de la modernidad (Mignolo, 2007). De este modo, la creación artística de los movimientos sociales es, en primer término, un cuestionamiento a la colonialidad y, por medio de ello, también una impugnación a la perspectiva y al discurso de la modernidad.

En el contexto latinoamericano, este cuestionamiento al proyecto de la modernidad viene a ser reforzado por el Informe de la Comisión Gulbenkian que mostró su posición crítica a unas ciencias sociales que participan activa y servilmente en la geopolítica de los saberes modernos y que develan su estrecho vínculo con los intereses del colonialismo y el capitalismo (Quintero y Petz, 2009). Al analizar el fenómeno de la modernidad desde la experiencia histórica latinoamericana se propone la noción de colonialidad como su cara oculta, es decir, como una puesta en práctica de formas de subordinación en distintos órdenes de la vida social que son invisibilizados

y, al mismo tiempo, que expresan, fundamentan y dan viabilidad a dicho proyecto de modernidad en la región latinoamericana. Como recapitulan Pablo Quintero e Ivana Petz, al recordar el sentido de la crítica de esta corriente del pensamiento latinoamericano:

La colonialidad como patrón de poder de la modernidad no sólo estaría asociada a formas de dominación o de ejercicio de violencia material, sino que a su vez estaría afiliada a otras formas de violencia relacionadas con los saberes y con la producción de subjetividades (violencia epistémica), es decir, la colonialidad intervendría en el mantenimiento de las relaciones geopolíticas asimétricas de poder/saber (2009:5).

Al ubicar la producción artística de los movimientos sociales desde la perspectiva señalada, puede dimensionarse su aporte en el campo del cuestionamiento de formas elitistas de concebir la producción en el campo de lo artístico, al tiempo que potencialmente pueden inscribirse en un proyecto de descolonización en el terreno de la producción artística y de la confrontación de un proyecto de modernidad dominante.

Esta crítica a la colonialidad del ser, el saber y el poder expuesta por el peruano Aníbal Quijano (2007) que viene a sumarse a la necesidad de descolonización que previamente fuera planteada por el martinicano Franz Fanon (2006) confluente y da fortaleza a la necesidad de considerar la estética en su situacionalidad histórica y como construcción social, de tal forma que no sólo debería aceptarse que distintas sociedades y pueblos desarrollarán, pondrán en práctica y recrearán permanentemente sus propios códigos estéticos, sino, además, que la perspectiva estética de cada sociedad siempre será incompleta y podrá enriquecerse, como de hecho sucede, con elementos y códigos estéticos de otras sociedades y culturas.

En consecuencia, el campo de lo estético puede también problematizarse desde su herencia colonial, lo cual requiere tener como referente los procesos sociales en concreto y no sólo una posición en abstracto. Por tanto, la producción artística, como resultado de la práctica y la intencionalidad de sujetos situados, es también un

campo por problematizar y conceptualizar. En este orden de ideas puede situarse la producción artística como dialéctica entre una serie de saberes y códigos heredados colonialmente sobre lo que es lo artístico y sus posibilidades, siempre en tensión con la eventualidad de un proyecto descolonizador en el terreno de lo artístico. Dicho proyecto de descolonización de lo artístico incluye, asimismo, la posibilidad de que el propósito y la obra artística se conciban no para dar cumplimiento a un código dominante o socialmente aceptado, sino precisamente para enfatizar su carácter creativo, crítico ante los códigos de la cultura de élite, asumiendo una postura política crítica y mostrando contenidos prefigurativos de las relaciones sociales y de la estatalidad que se desea o propone.

Coincidiendo con la necesidad de reconocer dicha diversidad estética, Bolívar Echeverría (2006) nos recuerda que lo que se presenta como “la modernidad” es tan sólo su versión dominante y vinculada al capitalismo, pero que existen formas distintas de vivir y habitar dicha modernidad, por lo que es factible hablar de “modernidades” o “modernidades alternativas”. Diversos pueblos o colectividades hoy en día en América Latina están recreando su propia filosofía, están permanentemente *filosofando sobre su filosofía* (Lenkersdorf, 2002). Como parte de ello, están generando, consumiendo y evaluando sus propias creaciones estéticas, que, por supuesto, no son una esencia aislada, sino que están en diálogo y mutua influencia con otras creaciones estéticas contemporáneas. A una conclusión similar arriba Boaventura de Sousa Santos (2009), quien nos advierte sobre la importancia de recuperar los saberes, valores y cosmovisiones propios de las comunidades y los colectivos, y de esa manera frenar el enorme desperdicio de la experiencia. Dado que estamos frente a una inmensa diversidad de experiencias sociales que no pueden ser explicadas desde una teoría general, De Sousa Santos propone un trabajo de traducción, un procedimiento capaz de generar una inteligibilidad entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad (De Sousa Santos, 2009:101).

A partir de la discusión esbozada, proponemos considerar las creaciones estéticas de los movimientos sociales desde una perspecti-

va de la diversidad que cuestione los enfoques elitistas al definirla y que, por tanto, considere otras formas de creación popular, indígena o bien de otros actores sociales excluidos; asimismo, que considere la simultaneidad de las diversas estéticas, como las ontologías existentes (Escobar, 2016).

A partir de lo planteado en este apartado se refuerza la validez de los cuestionamientos a las visiones esencialistas, que consideran lo estético como un don inicial que sólo vale preservar como herencia primordial intacta. En contraste con la idea de lo artístico como algo que ya fue creado en otro momento histórico, o que es una característica inherente a determinados objetos, la revisión de la praxis estética de movimientos y organizaciones sociales nos lleva más bien a considerar las diversas síntesis estéticas, es decir, la fusión de elementos de distintos sistemas culturales, que se construyen socialmente en momentos históricos particulares, a los que responden y cuyas versiones dominantes reproducen o cuestionan. Desde esta mirada, la comprensión del sentido de la creación estética requiere que sea contextualizada y ubicada en relación con las referencias extradiscursivas que permiten aproximarse a su interpretación.⁵

Dialéctica de la estética como expresión y como creación política

Tanto Ernesto Laclau como Chantall Mouffe sostienen que no es posible pensar la política si no es con la presencia de conflicto. En este sentido, se separan de la visión habermasiana de la política construida a partir del establecimiento de consensos racionales entre los involucrados. Como plantea Mouffe: “estas prácticas (de *la política*) siempre operan dentro de un terreno de conflictividad influido por *lo político*” (2014:16). No piensan el conflicto en términos antagónicos en los que se establecen oposiciones radicales e insalvables, sino

⁵ Una revisión de la perspectiva hermenéutica de estos conceptos a través de la propuesta de Gadamer puede encontrarse en Cerda, Chapela y Jarillo (2009).

que hacen referencia a la política agonista. Estos planteamientos implican enormes desafíos sobre la construcción de democracias a partir de la pluralidad, la diferencia y lo heterogéneo, en las cuales los oponentes no sean enemigos sino adversarios, entre quienes existan consensos conflictivos.

Todos estos planteamientos nos arriman a las obras artísticas, dado que, en ellas, Mouffe observa la posibilidad de transformar el escenario político en términos agonistas. Sostiene que

las formas de resistencia artística como intervenciones agonistas dentro del contexto de luchas contrahegemónicas [...] La importancia de la aproximación hegemónica a las prácticas artísticas y su relación con la política es que destaca el hecho de que la confrontación hegemónica no se limita a las instituciones políticas tradicionales (Mouffe, 2014:95-97).

Hoy en día, en el capitalismo posfordista, las prácticas artísticas y culturales tienen un papel fundamental y estratégico para las luchas y resistencias, dado que los afectos tienen un lugar cada vez más importante. Se trata de una situación que nos lleva a preguntarnos sobre la relación entre el arte y la política, y también sobre la subjetividad, ya que estas experiencias realizadas en el ámbito de los movimientos sociales o en la participación con los colectivos generan transformaciones en quienes los conforman sobre el entendimiento y la elaboración de la realidad que los aqueja.

Estos comportamientos artísticos no convencionales puestos de manifiesto en el arte público son los que han contribuido a configurar un nuevo régimen de las artes, abriendo una nueva etapa en los modos de producir, visibilizar y conceptualizar las prácticas artísticas. Dichas prácticas se relacionan con otros procesos más amplios, como el activismo político y la producción económica y científica (Pérez Rubio, 2013:193). Como señala Rancière:

En la actualidad nos encontramos ante un régimen estético que se propone como superación del registro de representación anterior. Esta no-

ción de régimen estético refiere a un ámbito de indiscernibilidad, que no permite distinguir entre los hechos y las ficciones, en él la separación se desdibuja. El arte se configura como una forma de vida autónoma y de autorrealización que se vincula con las posibilidades de compromiso político (Ranciére, 2010).

La perspectiva que propone pensar lo político desde los antagonismos puede contribuir a tener una mirada dinámica y que incluya en los debates y las contiendas como elemento definitorio de ese campo. Sin embargo, también es necesario considerar que en el contexto latinoamericano actual muchas de las organizaciones y los movimientos sociales que muestran un patrón más crítico y a los que se reconoce una mayor autoridad moral provienen precisamente de actores sociales que, ante la reducción de los cauces legales y de la violencia estatal de la que son objeto, han optado por proyectos autónomos que no reconocen la acción estatal.⁶ Son precisamente estos movimientos los que también desarrollan una intensa praxis en el terreno de las creaciones estéticas, como pueden ser las intervenciones urbanas contra los feminicidios que implican colusión de agentes estatales, la búsqueda de desaparecidos políticos por parte de organizaciones de familiares, los movimientos transnacionales que reiteran la injusticia sostenida en las fronteras o naciones y los movimientos indígenas que reivindican su derecho al autogobierno y al territorio. Dicha praxis estética de movimientos y organizaciones sociales, cuyo proyecto cuestiona y confronta la institucionalización de la llamada “necropolítica” (Mbembe, 2011), es la que conforma el campo donde se ubica el movimiento zapatista en México y, por ende, su producción artística.

⁶ De forma similar, Fanon (2006) plantea la necesidad de ubicar aquellas acciones de los movimientos u organizaciones sociales que podrían ser consideradas como violentas en su marco histórico y como consecuencia de situaciones de violencia estatal que existieron previamente, que persisten en el tiempo y que originan respuestas de confrontación, frecuentemente evaluadas de manera descontextualizada o como actos espontáneos de violencia.

Del agotamiento de los cauces institucionales a la praxis estética

Al focalizar en el contexto social y político de la década de 1970 en la región latinoamericana, un rasgo sobresaliente ha sido la emergencia de Estados de corte dictatorial o autoritario. Como parte de dicho periodo histórico, se observan también formas particulares de ejercicio de la creación artística. Al reducirse los cauces institucionales para la libre expresión pública, esta producción, por un lado, se veía ampliamente limitada mediante la censura pero, al mismo tiempo, se colocaba como lenguaje y campo de expresión que podía ser poco evidente o pasar desapercibido por dichas formas de control social.

Como formas de creación estética, durante dicho periodo pueden observarse en Latinoamérica distintas formas de contracultura y obras de carácter contrahegemónico enfocadas precisamente a criticar o boicotear ese orden autoritario que pretendía imponerse a la par que encontraban esos lenguajes y códigos estéticos que permitirían un diálogo con los sectores sociales que, a pesar de las circunstancias, aún consideraban la posibilidad de una transformación radical de dichas realidades. La necesidad de la vida que se expresa en el arte frente al sistema de muerte (Mbembe, 2011).

En el contexto mexicano, las condiciones de producción de las creaciones estéticas de los movimientos sociales durante las últimas décadas remiten, al menos durante el último medio siglo, al movimiento estudiantil de 1968 y a la respuesta violenta que recibió de parte del Estado como elemento que prevalece en la memoria nacional, al tiempo que deja una serie de huellas en la relación entre dicho Estado y su población. Es un margen cada vez más reducido para la escucha y la inclusión de demandas o reivindicaciones que pueden ubicarse como populares o de otros sectores excluidos del proyecto nacional, enfocado al libre mercado, que ha venido a profundizarse en las décadas posteriores a esos hechos y hasta la actualidad.

Cuando se busca hacer un balance crítico del periodo entre los hechos históricos referidos y el presente, sobresale el hecho de que el régimen estatal mexicano no ha sido capaz de abrir los cauces

legales, a pesar de la presión de la sociedad civil, para juzgar a los responsables de los actos represivos de 1968. Por el contrario, ha endurecido el accionar violento contra quienes se muestran críticos del proyecto dominante, ya fuera durante la década de 1970 cuando se les acusaba de comunistas, o sea a inicios del siglo XXI, por oponerse a proyectos extractivistas o por denunciar o solicitar justicia para las víctimas de hechos violentos o sus familiares, en los que han estado involucrados agentes del Estado mexicano. Esta forma de violencia estatal también se ha observado contra quienes denuncian que no se llevan a cabo o no se hace uso adecuado de los recursos en la búsqueda de los desaparecidos y, por lo tanto, se dificulta la identificación de los culpables.

En este contexto, las reivindicaciones de derechos de los pueblos indígenas en el país también han sido utilizadas por el Estado mexicano para después orillarlas al desgaste y colocarlas en el olvido.

A pesar de esta tendencia a cerrar los cauces institucionales para las demandas, que se plantean cada vez con mayor radicalidad y tal vez con mayor dolor o un coraje autogestivo, se pueden observar distintas alternativas que históricamente han desarrollado proyectos políticos y acciones de incidencia en el ámbito público para reivindicar proyectos populares y con capacidad de autonomía tanto en su perspectiva como en su acción.

En el siguiente apartado mostraremos algunos de los campos o modalidades de la forma en que el movimiento zapatista en México, al igual que otros proyectos contrahegemónicos en América Latina, ponen en práctica procesos de creación estética vinculados a su accionar político, aunque esas formas de creación artística tienden, con frecuencia, a ser vistas sólo como formas de difusión de los respectivos proyectos, o como un elemento que simplemente acompaña toda la lucha social.

Teatralidad, muralística y composición musical: caracterización de prácticas estéticas

Si bien hasta ahora nos hemos referido a los procesos estéticos de forma genérica, su comprensión requiere aproximarnos a ellas mediante sus formas de objetivación, es decir, a través de los productos sociales que pueden ubicarse en el terreno de lo que tradicionalmente se considera como *lo artístico*. Esos episodios de síntesis de movimientos y elementos que se expresan y son apropiados como creaciones estéticas pueden ser el punto de partida para comprender los lenguajes, los códigos y las formas de apropiación diferenciadas y los referentes culturales y extradiscursivos que se ponen en juego en cada obra. Las artes escénicas, la creación de murales y la composición musical son algunos de los campos de creación estética donde los movimientos y las organizaciones sociales vienen desarrollando un mayor despliegue y aporte, tal como se desglosa a continuación.

Las artes teatrales

Las expresiones estéticas en el campo de las artes escénicas y su uso con la intencionalidad de influir en el devenir de las sociedades, para denunciar problemáticas o poner a discusión determinados proyectos políticos, incluyen variadas manifestaciones en momentos históricos y contextos regionales particulares. Si bien, así como en otros terrenos de las experiencias estéticas, se tiende a asociar la producción teatral con la llamada “alta cultura” o con aquello que consumen los estratos privilegiados de una determinada sociedad, las artes escénicas también han tenido un uso y desarrollo paralelo en otras formas de hacer teatro, desde lugares que genéricamente podrían caracterizarse como lo popular, el espacio público, o desde proyectos contraculturales.

Una experiencia sobresaliente en América Latina es el llamado *Teatro de los oprimidos* que, propuesto inicialmente por el brasileño Augusto Boal (1973), planteara, entre otras estrategias, el teatro-fo-

ro donde, a partir de representar un final sombrío para una escena cotidiana, el público asumía la tarea de reinventar la conclusión de la historia a partir de lo que ellos deseaban y de cómo pensaban que debería ser. Fue una manera de hacer teatro que tenía como propósito involucrar a quienes lo presenciaban en la elaboración de una lectura crítica de su realidad, como parte de una estrategia de diálogo con ciudadanos comunes y en sus propios contextos cotidianos (Boal, 1973).

Estas representaciones teatrales tomaban escenas y problemáticas cercanas y “sentidas” por la población para evidenciar sus contradicciones, para enfatizar la necesidad de transformación social y para buscar un involucramiento en proyectos de cambio. Por tratarse de una representación teatral, se utiliza un lenguaje que toma distancia del discurso expresamente político para usar códigos estéticos vinculados a los usos de la lengua que son propios de los participantes, entre quienes frecuentemente se encuentran campesinos, población suburbana o de otras colectividades excluidas.

Esta función social y política del teatro había sido expresada algunas décadas antes por el dramaturgo alemán Bertolt Brecht⁷ mediante la confección de múltiples obras teatrales que retomaron las problemáticas y los debates propios del belicismo reinante durante la Primera Guerra Mundial, las lacerantes inequidades sociales y la relación de subordinación de países asiáticos frente a Europa. Brecht se ocupó de hacer del teatro un espacio claramente enfocado a la denuncia pública y a la utilización de distintas formas de reflexión y de involucramiento de los sujetos en las problemáticas que se presentaban, iniciando dichas formas de participación con la interacción dentro de la misma escena teatral.

En el contexto actual, ante problemáticas como la violencia política, incluida la desaparición forzada de personas, la creación teatral está siendo utilizada para conmover y mover formas de violencia cristalizadas por la irrupción del narcotráfico en regiones y territorios mexicanos diversos. Resulta imprescindible preguntarnos: ¿cómo

⁷ Véanse especialmente *La ópera de los tres centavos* y *Tripa vacía o ¿a quién pertenece este mundo?* (Thompson y Sacks, 1998).

desandar la violencia y sus huellas sociales y psicológicas cuando se constata una y otra vez la inoperancia de los canales institucionales tradicionales en la resolución de los problemas? Mayor aún es la impotencia vivida cuando se trata de la desaparición y el asesinato de personas. En este sentido, las obras artísticas (teatro callejero y obras teatrales) nos acercan a una posibilidad construida desde canales y experiencias alternativos. Además de llevar el arte a zonas desoladas y alejadas como las ciudades de la frontera norte de México, este tipo de creación estética se propone revertir las huellas dejadas por la violencia sistemática, tanto en los espacios como en el lazo social, tal como lo han hecho las compañías teatrales: Teatro por el Fin del Mundo,⁸ Quinta Teatro⁹ y Condición Humana.¹⁰

Estas experiencias enfatizan la necesidad de pensar la relación entre el teatro y el espectador, un vínculo sobre el que Rancière nos advierte: “Hace falta un teatro sin espectadores, en el que los concurrentes aprendan en lugar de ser seducidos por imágenes, en el que se conviertan en participantes activos en lugar de ser *voyeurs* pasivos” (2010:11). El teatro aparece como una forma de constitución estética de la colectividad, conlleva una idea de la comunidad como presencia en sí, opuesta a la idea de la representación. Entonces el desafío es volver esta identidad al teatro con el fin de producir procesos de reflexión, también para introducir formas simbólicas que logren transformar las huellas de la violencia, revertirlas, al menos en ese momento puntual de contacto con las escenas.

En el Festival CompArte, convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) durante el mes de julio de 2016, se representaron obras teatrales en las que se actuó el maltrato en las fincas, la matanza de Acteal, la toma de San Cristóbal de las Casas el

⁸ Más información sobre esta compañía teatral puede encontrarse en: [<http://teatroparaelfindelmundo.blogspot.mx/>].

⁹ Sobre esta propuesta artística cuyo lema es “Teatro a cielo abierto” puede encontrarse en: [<http://www.laquintateatro.com/index.html>].

¹⁰ También conocido como Asalto Teatro, es una propuesta de teatro alternativo que se enfoca en la intervención urbana, especialmente de espacios en abandono. Más información en: [<http://asalto-teatro.blogspot.mx/>].

1º de enero de 1994, el involucramiento de maestros y médicos en luchas de resistencia y la escena de defensa de las mujeres frente al Ejército Mexicano en Xoyep, que fue captada por el fotoreportero Pedro Valtierra y que en su momento circuló en los diarios nacionales y en el ámbito internacional.

Entre estas obras teatrales también se representó una visita del gobernador del estado de Chiapas, Absalón Castellanos Domínguez, al municipio de San Andrés Larráinzar. El gobernador, que llega en un helicóptero procedente de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, es recibido con aplausos y gritos de apoyo al Partido Revolucionario Institucional (PRI). El cacique local hace las funciones de intérprete y traduce las peticiones que las autoridades locales le plantean al gobernador: carretera, escuela para los niños y herramientas para trabajar el campo. El gobernador responde:

¿Me permites, presidente? Voy a hablar —dice Larráinzar—. Ya tengo las peticiones que ustedes hicieron. Quieren carreteras, quieren aulas, quieren azadón y machete. Sí, como gobernador, voy a ver cuál es la necesidad que tienen ustedes. Lo sé, que ustedes, yo sé que no tienen carro. No tienen productos para transportar. No tienen nada, yo sé que son pobres. Entonces ¿para qué quieren la carretera? Y quieren azadón y machete para trabajar. Pero ¿cómo viven ustedes si no tienen machete y no quieren azadón? ¿Cómo viven ustedes? ¿Saben qué? Como gobernador, voy a ver cuál es su necesidad. Porque hay alimentos fabricados para que ustedes coman así nomás. No necesitan trabajar. Voy a ver primero. Si hay dinero, lo voy a dar. Si no hay dinero, pues vamos a ver si este año o el próximo.¹¹

Así, el gobernador se retira entre consignas y aborda nuevamente su helicóptero. Como presentamos a continuación, el programa del evento incluyó murales, música y poesía, entre otras manifestaciones artísticas.

¹¹ Teatro zapatista, “Caracol II”. Obra de teatro presentada durante el Festival ComArte, julio de 2016. Disponible en: [<https://www.youtube.com/watch?v=5AKyJb-Y8mE>].

La muralística: miradas particulares para la transformación

Tal como sucede con las creaciones estéticas teatrales, el uso social y político de la muralística que ha tenido mayor impulso y visibilidad social remite a artistas plásticos con renombre internacional que, en su momento, en muchas ocasiones, a solicitud de autoridades políticas o por su propia iniciativa como parte de proyectos políticos críticos, se ocupaban de “relatar” mediante imágenes pasajes relevantes de las historiografías nacionales o sobre problemáticas o eventos que se consideraban dignos de permanecer en la memoria de las respectivas sociedades.

En el caso mexicano, sin dejar de lado la necesidad de un análisis de la producción muralística desde su heterogeneidad y como parte de proyectos políticos, en ocasiones, antagónicos, se suele reconocer a los conocidos miembros del movimiento muralista mexicano.¹² La revisión de sus trayectorias vitales muestra frecuentemente un vínculo entre el autor de la producción muralística y su pensamiento crítico y creativo unido a la militancia, la denuncia social y su involucramiento en proyectos de cambio social, incluso, con altos niveles de radicalidad. La recurrencia a la creación de imágenes como parte de proyectos sociales y políticos tiene también rutas paralelas a través de las creaciones de movimientos y organizaciones, aunque frecuentemente se trata de un espacio de creación desde los márgenes, muchas veces con recursos limitados para su producción o difusión.

Uno de los movimientos sociales que ha motivado gran interés y cuenta ya con una trayectoria de creación muralística con características particulares ha sido el movimiento zapatista en México. Los murales comunitarios zapatistas son aprobados por las asambleas comunitarias o por las Juntas de Buen Gobierno:¹³

¹² Dicho movimiento tuvo como precursor al Dr. Atl (Gerardo Murillo), a quien se unirían José Clemente Orozco, Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros, entre otros (Mandel, 2007).

¹³ Como ejemplo de estos trabajos pueden ubicarse las colaboraciones de Gustavo Chávez Pavón, quien ha coordinado la realización de más de 300 murales (Híjar, 2010:9) y

El proceso se inicia con una preconsulta para saber si la comunidad quiere o no la realización de la pintura mural y en dónde ubicarla. Si se decide hacerla por decisión colectiva, se procede a hacer una consulta para determinar los asuntos a representar que son organizados por temas que serán motivo para los bocetos realizados por el colectivo de realización. Los promotores no llevan ni proporcionan iconografía, buscan que los participantes expresen lo que sienten y generen su propia estética con los elementos gráficos y visuales que ellos decidan y quieran; tampoco intervienen en las decisiones, todo se resuelve a partir del trabajo colectivo y la consulta. Una vez elaborado el boceto final, se procede a su realización que también es ejecutada por la comunidad implicada (Híjar, 2009:10).

Las escenas que con mayor frecuencia se plasman refieren a la guerra de 1994, a la forma como el Ejército Mexicano bombardeó y atacó las comunidades que forman parte del EZLN, los periodos previos al levantamiento cuando los indígenas eran maltratados o despojados de sus tierras y la forma como la educación y la salud autónoma se viene desarrollando. La elaboración de los murales se lleva a cabo de forma participativa. Generalmente son los participantes, ya sean de una determinada área de trabajo o quienes se desenvuelven en alguna instancia colectiva de autoridad, quienes deciden su elaboración, cuál será su contenido, qué símbolos se utilizarán, cuál será el tipo de dibujo o representación que se llevará a cabo.

Este tipo de acción estética es también realizada o influida por los simpatizantes o por personas solidarias de otras partes de México o de otros países. En ocasiones se trata de artistas que tienen ya un antecedente de creación visual, mientras que otros simplemente contribuyen desde sus propios códigos y lenguajes estéticos. Los murales se colocan generalmente en las paredes o construcciones de madera y techo de lámina que se utilizan como espacios de reunión, en las

de Sergio Valdez Ruvalcaba (2011). Otra experiencia de este tipo está consignada en Cerda, Alejandro (2011).

oficinas de las instancias colectivas de autoridad, en las casas de salud o en las escuelas autónomas.

A finales de 2015, la iniciativa de llevar a cabo un espacio de diálogo llamado CompArte¹⁴ atrajo también la participación tanto de diversos colectivos conformados por los mismos militantes zapatistas como de artistas de México y de otros países. Aunque una parte importante de las presentaciones fueron canciones, en el evento también hubo diversas danzas, performance, obras teatrales o imágenes, todas ellas elaboradas por los mismos zapatistas.

Durante este festival, las bases de apoyo presentaron murales, pinturas y dibujos sobre la historia de los pueblos, de su organización, su sueño y memoria, así como elementos de la construcción de su proyecto político. Se trata de una memoria colectiva que se despliega como un pilar fundamental para comprender el mundo, la matriz de sentido político de su vida, su organización y la fuente de significación de sus procesos de creación estética.

Un grupo de jóvenes, mujeres y hombres, bases de apoyo zapatista de la zona Tsots Choj (tigre-murciélagos), conocida como Caracol de Morelia, presentaron el mural “Nuestras raíces” frente a cientos de sus compañeros y compañeras de la organización, y a los asistentes de diferentes partes de México y el mundo.

Compañeros y compañeras, nosotros, nosotras, este grupo de jóvenes hemos realizado un trabajo sobre una pintura mural que a continuación vamos a dar una breve explicación. Espero que podamos expresar nuestro pensamiento a través de este trabajo que lo hemos hecho con mucho cariño para ustedes [...].

La palabra es la autonomía. Los malos gobiernos están sólo en el servicio de los poderosos. Los pueblos zapatistas sin pedir permiso a nadie nos organizamos para hacer cumplir nuestras demandas, creando municipios, juntas de buen gobierno, educación, salud autónoma, tra-

¹⁴ En los “Caracoles”, centros políticos culturales zapatistas, fueron presentadas, durante la segunda quincena de julio de 2016, más de 200 obras artísticas preparadas por sus integrantes, que incluyeron composiciones musicales, poesías, obras teatrales e imágenes, entre otras.

bajando las tierras recuperadas colectivamente, sembrando maíz, frijol, verdura, y todo lo que nos permita nuestra madre tierra cosechar de ella, para seguir alimentando nuestra resistencia. Y ¿el café?, para quitar el sueño y seguir inspirados construyendo autonomía [...].

La raíz representa la resistencia y la rebeldía, el mundo representa a los pueblos, a los hombres y mujeres, niños, niñas, jóvenes, jóvenes, ancianos y ancianas que tienen la conciencia de lucha, que buscan construir un mundo donde quepan muchos mundos. Un mundo donde todos y todas tengamos los mismos derechos, como nos enseñaron nuestros antepasados a trabajar y vivir colectivamente... (Integrantes del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista, 17 de noviembre, 2016).

Estos trazos son presentados como parte de ese ancho tiempo presente, desde el ahora se presenta el ayer y el mañana explicados desde la mirada colectiva situada en un sitio específico de la geografía de nuestra América Latina. Los murales expresan una mirada del mundo que se habita compartido, donde, además de esperanzas, o como condición de éstas, se comparte un mal que está poniendo en riesgo la vida del planeta y de los territorios compuestos por una vasta diversidad, como la de los pueblos que la habitan.

Composición musical: del relato a la creación de realidades

La composición musical constituye un tipo de creación estética en el que confluye, en primer término, la oralidad, debido a la letra de lo que se canta, generalmente es una poesía o un texto de carácter metafórico o con un código de belleza particular. Al mismo tiempo, este tipo de creación artística se presenta con una composición melódica y un acompañamiento armónico que expresa su pertenencia a un determinado tipo de ritmo y género musical, que puede ser ubicado cultural e históricamente. A esas dos rutas artísticas confluyentes se suma el arte propio creado en el momento de la interpretación en tanto puesta en escena que sintetiza las rutas mencionadas y abre un espacio a un estilo propio de interpretación, a un diálogo con el

espectador y a la improvisación que adquieren sentido al contextualizarse y ubicarse en el espacio y el tiempo.

La composición musical, por medio de esos cronistas y artistas, entre quienes figuran desde trovadores hasta rockeros y compositores de corridos, al igual que en otros diversos géneros disponibles, muestra su posibilidad de uso con la intención de reforzar proyectos dominantes o para impulsar nacionalismos, como es notorio en los himnos nacionales, pero también por parte de movimientos y organizaciones sociales que generan sus propios himnos de lucha y sus singulares géneros para retomar ritmos o códigos estéticos provenientes de luchas populares, de pueblos excluidos o de culturas subalternas.

Una notable producción artística musical puede ubicarse históricamente como parte de episodios dictatoriales en América Latina, como elementos culturales de los procesos revolucionarios o como parte de luchas reivindicativas de los jóvenes frente a las generaciones precedentes e incluso de luchas contra el racismo o en pro de los derechos étnicos.

De manera paralela a la trayectoria pública de más de dos décadas del movimiento zapatista, se ha producido una gran cantidad de composiciones musicales que se enfoca en narrar los momentos más relevantes de su trayectoria. Además de los hechos del levantamiento de 1994, se narra musicalmente la llegada de las Fuerzas de Liberación Nacional a la Selva Lacandona en 1983, la formación de los municipios autónomos y la conformación de los Caracoles en 2003, entre otros hitos del movimiento. Las composiciones musicales están dedicadas también a narrar la vida y las acciones de compañeros caídos en combate o de distintos líderes. Asimismo, se componen canciones sobre los trabajos colectivos, la lucha de las mujeres, la educación o la salud autónoma y se incluyen piezas tradicionales cantadas en lenguas autóctonas, melodías propias de los grupos étnicos que participen en el movimiento, y los instrumentos musicales como el violín, la flauta, el tambor y la marimba, entre otros.

Durante el Festival CompArte la creación artística fue el vehículo para hablar con el mundo, para presentarle sus reflexiones sobre su largo caminar como pueblos originarios, su organización indígena

zapatista que recupera la memoria como herencia viva, fuerza y guía para la creación política y artística, para su construcción, el arte de la resistencia.

Las composiciones musicales tuvieron como foro la diversidad de paisajes y geografías donde se asientan los Caracoles. Los corridos, las norteñas, las cumbias, la trova o el hip-hop se muestran como expresiones que sonorizan la letra de piezas musicales compuestas con el trabajo colectivo artístico de los diferentes grupos musicales; una música revolucionaria que acompaña y es parte de su lucha, tal como ha sucedido en procesos similares en América Latina. Por medio de sus canciones representan su historia y su cultura, la resistencia, el horror de la guerra y el modo en que la han enfrentado; asimismo, su modo de mirar el mundo, la construcción de su autonomía y su modo de organización como medio para la transformación. Con sus cantos exponen sus sueños, prácticas y memoria como proyecto que van construyendo en ese ancho presente donde se busca una transformación social. Una de las piezas titulada “La maldita tormenta” fue cantada en medio del calor del corazón de la selva, en el Caracol de La Realidad:

Yo soy del sur del país
y del estado de Chiapas.
Yo soy mero zapatista,
mi orgullo es ser luchador,
voy acabar con la hidra,
con la hidra capitalista

CORO. Esa maldita tormenta
que a todos viene a acabar
destruyendo a los pueblos,
su cultura y mucho más.
La casa puede caerse
y no hay que esperar ya más...

(Integrantes de la Región 1º de enero, Tierra y Libertad. Audio, Colectivo de medios libres Radio Zapatista, [<http://radiozapatista.org/?p=18181>].

También se presentó la canción “Despierten hermanos”, acompañada por el Grupo Primos Rebeldes:

Aquí les traigo un mensaje a todito el mundo entero
 porque el maldito gobierno nos quiere exterminar.
 Escuchen lo que les canto, él nos quiere acabar,
 pero con la autonomía aquí se viene a topar
 tenemos educación y también buena salud,
 trabajando en colectivo unidos hay que triunfar.

(Herni y Nelsar, Región Miguel Hidalgo, Tierra y Libertad. Audio, Colectivo de medios libres Radio Zapatista, [<http://radiozapatista.org/?p=18181>]).

Como parte de la creación musical, los componentes verbales, también considerados como *oralitura*, muestran los elementos culturales de todo idioma cuando se enfoca desde su contexto y cosmovisión, así como su versatilidad y su capacidad de apropiación de elementos provenientes de diversas culturas, lo que expresa y reitera su condición de lenguas vivas. A través de la oralidad se transmite la memoria y se teje comunidad, se crean redes de relaciones intercomunitarias y se crea arte, tal como se muestra en la poesía colectiva del grupo Azteca:

—Abuela: Hija mía, tratan de borrarte todo porque en los horizontes se conocen y se aprenden el tejer de la resistencia.

Porque en los horizontes están plasmados el ayer, el hoy y el mañana que te espera.

Ellos quieren que tu única compañía sea el laberinto de consumismo.

Quieren que existan sobre ti, sin mí, porque sin raíces eres un árbol muerto...

—Joven mujer: ¿Por qué quieren apagar tu brillo, abuela, y al mismo tiempo construirle una muralla de desesperación?

—Abuela: Porque soy versos y poesías, soy cantos y alegrías, soy memoria donde se abonan las resistencias, donde se forma la sangre morena, donde se diseña el mañana que soñamos...

(Región Pancho Villa, Municipio San Andrés Sakamch'en de los Pobres. Audio, Colectivo de medios libres Radio Zapatista, [<http://radiozapatista.org/?p=17050>]).

La composición musical y las piezas poéticas muestran el uso particular de formas artísticas que combinan melodías, ritmos, métrica y metáforas. En este caso, su uso no reivindica la belleza por sí misma, ni la capacidad exclusiva del autor o la posibilidad de lograr el consumo masivo sin más. Se recurre a la creación artística como elemento que expresa rasgos de un proyecto que, paradójicamente, recurre a un lenguaje polisémico y no expresamente político para establecer un diálogo entre quien produce la obra y quien la considera digna de ser escuchada. Implícitamente se recurre a una estética no oficial o no reconocida que es en sí misma transgresora y viva, en tanto que se resiste a ser instrumentalizada o folclorizada. La sencillez y cotidianidad de su lenguaje permite su amplia comprensión y es, al mismo tiempo, lo que facilita sus posibilidades de obtener un mayor arraigo social.

Tal como se ha mencionado, en la producción artística de los movimientos sociales puede encontrarse no solamente una crítica al arte entendido en un sentido individual, neutral y de élite, sino, también, una redefinición del *arte público* en tanto posibilidad de ocupar material y simbólicamente el espacio público, mediante la experiencia sensible, para dotarlo de sentidos vinculados a proyectos contrahegemónicos (Híjar, 2012:35). Con su propuesta artística, los movimientos sociales muestran que las subjetividades, los sentimientos y las sensaciones son también un campo de disputa en el que se expresa una particular forma de articular estética y política, tal como se ha documentado respecto del movimiento zapatista (Sosa y Wolkovicz, 2014).

La experiencia de los zapatistas que se plantean y llevan a cabo representaciones teatrales, canciones o murales, los conduce a in-

cursorar en el terreno de la producción artística para comunicar un mensaje político. Los aportes como los del Teatro del Pueblo de Augusto Boal (1973) o del Teatro Anónimo Identificador de Rafael Murillo (Corrales, 2012) pueden también ilustrar los criterios o las intencionalidades de las diferentes creaciones artísticas que aquí se citan. En primer término, el público deja de ser espectador, escucha pasivo o contemplador para involucrarse en la creación artística, tal como sucede cuando se habla de romper la cuarta pared del escenario. Asimismo, la creación artística es producida por actores, músicos o pintores que no tienen una formación profesional o socialmente reconocida para ello, lo cual disuelve la noción de una élite como la única con capacidad de producir arte. Finalmente, las temáticas abordadas, las tramas, los contenidos y los mensajes que se expresan artísticamente surgen y refieren a la vida y problemática de los miembros de los movimientos sociales, lo cual les posibilita construir una lectura autónoma de lo que están viviendo.

El ejercicio mismo de apostar e involucrarse en un ejercicio de creación artística, como en los ejemplos que se retoman en este artículo, conlleva una experiencia de descolonización y de crítica a la perspectiva dominante del discurso de la modernidad.

Conclusiones

Para aproximarnos a la comprensión de la producción artística de los movimientos sociales contemporáneos requerimos retomar el vínculo entre estética y política. Ubicar este tipo de creaciones artísticas, como expresión concreta en el campo de la estética, implica reconocer, al tiempo que cuestionar, la herencia liberal que asocia su contenido con la posibilidad de gozar de lo bello como valor neutral y universal. Asimismo, se cuenta con formas diversas para definir lo bello y considerar la obra artística como ejercicio individual, la cual frecuentemente responde a una élite que cumple con un código determinado previamente y que se enfoca en demostrar el dominio de una forma específica de expresarse que es reconocida socialmente.

En contraste con esa visión dominante respecto de la creación artística, la actuación de los movimientos sociales en este campo requiere una visión de lo artístico como creación extraordinaria e imaginación colectiva, que, si bien comparte una herencia cultural, se centra en la posibilidad de crear otros códigos y de esa forma, poner en práctica una crítica prefigurativa del tipo de sociedad y de relaciones sociales que se proyectan o desean.

Para reconocer el potencial crítico y prefigurativo de las creaciones artísticas de los movimientos contemporáneos, es necesario considerar, asimismo, la diversidad de perspectiva estéticas. Los distintos saberes también se construyen y se expresan en el campo de las producciones artísticas. Se requiere, entonces, una perspectiva que reconozca dicha diversidad artística y que acepte que no sólo existe esa variedad de producciones artísticas que se generan en la praxis de dichos espacios organizativos, sino que éstas responden a diferentes formas de entender tanto lo bello como lo artístico, siendo este último campo donde se expresa la lucha por el reparto de lo sensible (Sosa y Wolkowicz, 2014).

Las producciones artísticas de los movimientos sociales contemporáneos no sólo expresan problemáticas que les afectan o cuya transformación es central en sus proyectos, sino que contribuyen a colocar, utilizando el lenguaje de lo sensible, la posibilidad y las características de los cambios que les parecen necesarios y urgentes. De esta forma, dichas creaciones artísticas son formas de utilización en lenguajes diversos más allá de la lógica o el raciocinio, que comunican y buscan la posibilidad de generar vínculos con diversos sectores sociales, los cuales eventualmente podrían compartir su causa. Al mismo tiempo, transmiten y comunican otras realidades posibles, siendo ésta una forma de denunciar y cuestionar la realidad existente.

Las creaciones artísticas de los movimientos sociales pueden ser pensadas por medio de su inscripción en los proyectos de descolonización de lo sensible o del campo estético. La praxis colectiva de producción artística es un ejercicio de desprendimiento de los códigos dominantes y, simultáneamente, una forma de confrontar el proyecto de modernidad imperante instalado desde el periodo colonial. Ese

espacio a la vez crítico y creativo de los movimientos sociales se pone en práctica mediante procesos en los cuales los sujetos se conciben a sí mismos de manera distinta de como se les ubica y trata en los proyectos nacionales dominantes.

Al pensar lo artístico de forma distinta a lo dominante, se muestra su potencia epistémica, entendida como la capacidad de ver, pensar y nombrar el mundo desde su cultura y desde su visión histórica. Así, se inscriben en un proceso de descolonización del ser, del saber y del poder a través de la generación de una gramática artística propia. Sin embargo, las creaciones artísticas de estos movimientos no se agotan en la creación de códigos contrahegemónicos, sino que se inscriben en la confrontación de un proyecto colonial que es, a su vez, sustento del proyecto de modernidad dominante. La radicalidad de sus propuestas artísticas muestra que no sólo buscan ser aceptados como una forma más de pensar lo artístico, sino como parte de un proyecto de transformación nacional y del orden global imperante.

La producción artística de estos movimientos viene a sumarse y a ser parte de proyectos que buscan pensar lo político más allá de la política institucionalizada y partidista, así como de la democracia representativa. Asimismo, con su accionar en el terreno de lo artístico, que acompaña sus propuestas en el campo social y en el expresamente político, también están expresando la necesidad de aceptar distintas formas de hacer política. Esto significa que, al propiciar su creación artística, estos movimientos están generando discursos políticos que trascienden formas tradicionales de hacer política, como el mitin y el manifiesto, para plantear que, si bien no se abandonan dichas modalidades tradicionales, también es válido, útil e incluso agradable expresar sus propuestas políticas en tonos lúdicos y festivos, que incluyen la teatralidad, la pintura, la poesía o la música, es decir, los movimientos sociales se valen del potencial polisémico y expresivo que tiene el accionar artístico para encontrar respuestas a sus problemáticas, dado que en la vía institucional se topan con importantes limitaciones para sus demandas y necesidades.

La comprensión de la praxis artística de movimientos y organizaciones sociales que plantean proyectos críticos ante las tendencias

dominantes en el campo político y económico requieren, como hemos expuesto a lo largo de este artículo, de una perspectiva de lo estético que trascienda una visión racionalista y neutral de lo bello como aquello que es agradable a la percepción del individuo. En el acto creativo existe una intención y una comunicación, el sentido de ese acto no es la contemplación. La producción estética de dichos actores sociales requiere ser enfocada con una mirada que reconozca su historicidad y su imprescindible vínculo con procesos subjetivos. Ante todo, que reconozca la diversidad de códigos y lenguajes para pensar lo artístico en sus distintos campos de expresión. La creación artística es una respuesta y una puesta en práctica de un diálogo entre distintos saberes y cosmovisiones, los cuales crean nuevas formas de diálogo y nuevos vínculos. Es una forma de comunicación *no convencional* que frecuentemente adquiere un gran arraigo y que, cuando consigue su efecto, logra ser apropiada con una notable naturalidad.

El mayor reto para la comprensión de esta praxis artística radica en ubicar su potencialidad crítica y su posibilidad de prefigurar una transformación radical del orden establecido. Se trata de creaciones en el campo de lo sensible que tiene la posibilidad de establecer un vínculo que incluye el ámbito simbólico y de los deseos; que, sin ser idealizada ni sobredimensionada, puede ser una vía, aunque frecuentemente secundarizada, que contribuya a pensar y redefinir lo político. El reconocimiento de las creaciones estéticas que acompañan todo proceso organizativo y de praxis política: ¿podrá contribuir a conseguir ese arraigo social tan necesario en un contexto de crisis del sistema partidario, de abstencionismo masivo y de conformismo social que presenciamos actualmente? Nos inclinamos a pensar que sí.

Bibliografía

- Adorno, Theodore (1970). *Teoría estética*. Madrid: Taurus.
- Boal, Augusto (1973). *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. Brasil: Civilização Brasileira.

- Castro Gómez, S. y R. Grosfoguel (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores/Universidad Central.
- Cerda, A., C. Chapela y E. Jarillo (2009). “Acontecimiento, sentido y referencia: claves para comprender la experiencia de los sujetos en procesos globales”, *Revista Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*. México: UAM-Xochimilco.
- Cerda, A. (2011). *Imaginando Zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México: UAM-Xochimilco.
- Corrales, A. (2012). “Hacia un teatro decolonial o de la liberación: la propuesta teatral de Rafael Murillo Selva Rendón”, *Temas de Nuestra América*, núm. extraordinario. Costa Rica, pp. 163-172.
- Couquelin, A. (2009). *L'art contemporaine*. París: PUF.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo Veintiuno Editores/Clacso.
- Echeverría, Bolívar (2006). *Vuelta de siglo*. México: Era.
- Escobar, Arturo (2016). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. México: Cideci/Unitierra.
- Fanon, Frantz (2006). *Los condenados de la tierra*. Argentina: Kolectivo Editorial Último Recurso.
- Fernández, Ana María (2006). *Política y subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas*. Argentina: Editorial Biblos.
- Fiore, J. B. (2005). *La Roma de León Batista Alberti*. Milán: Skiva.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grupo de Arte Callejero (GAC) (2009). *Pensamientos, prácticas, acciones*. Buenos Aires: Centro Cultural de España en Buenos Aires.
- Híjar González, C. (2009). *Arte para tiempos infames. Producción artística y movimientos sociales*. México: Cenidiap.
- ____ (2010). “Los murales comunitarios. Dimensión estética del movimiento zapatista”, conferencia presentada en el Foro Internacional sobre Multiculturalidad. México: Universidad de Guanajuato.
- ____ (2012). “Dimensión estética y acción política en los movimientos sociales. Apuntes para una reflexión”, *Revista Question*, vol. 1, núm. 34, pp. 29-36.

- Ibarra Grasso (1982). *Ciencia astronómica y sociología incaica*. Perú: Editorial Los Amigos del Libro.
- Kant, Imanuel (1876). *Crítica del juicio*. Madrid: Librerías de Francisco Iruveda.
- Lander, E. (comp.) (1993). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Lenkersdorf, Carlos (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- León Portilla, Miguel (2006). *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.
- Loaiza, H. (2001). “¿El fin de la estética?”, *Revista Resonancias*, núm. 140.
- Maldonado Torres, N. (2008). “La descolonización y el giro des-colonial”, *Tábula Rasa. Revista de Humanidades*, núm. 9, julio-diciembre. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cudínamarca, pp. 61-72.
- Mandel, Claudia (2007). “Muralismo mexicano: arte público, identidad, memoria colectiva”, *Escena*, vol. 20, núm. 61, pp. 37-54.
- Marx, Karl (2012). *Manuscritos económico-filosóficos* [1984]. Madrid: Biblioteca Grandes Pensadores.
- Mbembe, Achile (2011). *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina.
- Mignolo, W. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”, en S. Castro Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores/Universidad Central.
- Mouffe, Chantal (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. México/Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Nahuelpan, H. et al. (2012). *Ta In Fijke Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Pérez Rubio, Ana María (2013). “Arte y política. Nuevas experiencias estéticas y producción de subjetividad”, *Revista Nueva Época*, núm. 20, julio-diciembre, pp. 191-210.
- Quijano, Aníbal (2007). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, en S. Castro Gómez y R. Grosfogel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémicas más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.

- Quintero, P. e I. Petz (2009). “Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial”, *Gazeta de Antropología*, vol. 25, núm. 2, pp. 1-11.
- Rancière, Jacques (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- ____ (2013). “El resentimiento antiestético”, *Revista Disturbis*, núm. 14, pp. 1-4.
- Salazar Bondy, Augusto (2006). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo Veintiuno Editores.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1961). “Ideas estéticas en los ‘Manuscritos económico-filosóficos’ de Marx”, *Revista Diánoia*, vol. 7, núm. 7, pp. 236-258.
- Scott, James C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- Sosa, J. y P. Wokovicz (2014). *La guerrilla estética del EZLN: los murales zapatistas como una nueva forma de visibilidad*. Argentina: FADU/UNL.
- Tatarkiewicz, Władysław (1991). *Historia de la estética III*. Madrid: Akal.
- ____ (2000). *Historia de la estética I. La estética antigua*. Madrid: Akal.
- Thompson, P. y G. Sacks (eds.) (1998). *Introducción a Brecht*. Madrid: Akal.
- Valdez Ruvalcaba, S. (2011). El mural comunitario participativo. *Crónicas*, número especial. México: UNAM.
- Williams, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. España: Península.
- Zea, Leopoldo (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Recepción: 26 de junio de 2017

Aceptación: 9 de enero de 2018

La caligrafía de un mapa nomádico

*Alberto Carvajal**

Introducción

Al escribir este artículo hecho de retazos testimoniales, apareció un paisaje en el que pueden verse deambular cuerpos. Cuerpos que han recibido un tejido discursivo trasminado de rechazo a lo diferente, que se ha destilado desde al menos cinco siglos, aunque, también podríamos decir que abrevia de alambiques más añejos aún. Decimos de hace cinco siglos a propósito del cruce de dos eventos planetarios. El primero, la aparición de espacios sancionados para los locos en el mundo occidental; el segundo, la bárbara época de la esclavitud negra. Este trabajo se detiene en la zaga de lo que fue/es el recibimiento/tratamiento de la experiencia de la locura en México de la segunda mitad del siglo xx hasta nuestros días. En un futuro artículo ubicaremos no sólo el segundo evento sino su intersección. Consideramos que el paisaje develado muestra un deambular de cuerpos, cuyo trazado en fragmentos de mapas nomádicos intentamos registrar.

La nave de los locos

Caminantes. Caminaron por sus pasillos. Por sus calzadas eran vistos; fueron acompañados por los vecinos del pueblo de Mixcoac. Hombres, mujeres, niños que entraban de paseo, o bien al cine, o simplemente pasaban por el Manicomio General.

* Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [carvajal@correo.xoc.uam.mx].

–O sea, estamos hablando como de qué año.

–Como de 1956.

Javier Farías, vecino de Mixcoac (Testimonios, 2001)

la gente de Mixcoac sí lo amaba; esa es la palabra, lo amaba. Por el edificio en sí, porque era una obra de arte, porque entraban, porque iban al cine, porque se iban de día de campo, convivían con los pacientes. A nosotros eso nos funcionó muy bien porque venían gente de fuera, les traían cosas, convivían con ellos, caray, digo, era una ventaja para todo mundo.

Dr. Abel Carrillo, médico del Manicomio General
(Testimonios, 2001)

Eran los años de un no-saber médico confesado, pero también de un furibundo hacer médico. De tomar los cuerpos que habitaban La Castañeda, como se conocía al manicomio; cuerpos devaluados, como campo de experimentación. Foucault (1982), años después trazaría las coordenadas del desplazamiento que sufrieron los locos, del deambular a su internamiento. Era, quizá, el tiempo de guiarse por sus movimientos, por sus dichos, la posibilidad inédita de hacer mapas...

Entonces resulta que yo veo el pabellón central y me dice el dr. Calderón, “estamos tratando de organizarnos, tratamos de hacer una consulta externa y yo creo que ahí va a encontrar los pacientes que está buscando, y yo me la creí”, dije, “sí, tiene razón”. Y empecé a asistir... bueno antes de esto, hubo una frase que me desarmó, porque me dice, “usted venga, para que le vayamos asignando unos pacientes, para que vaya usted practicando, etcétera”. Y le digo “oiga maestro, pero yo no sé nada de psiquiatría” y me dice Calderón, “pues si yo tampoco, estamos aprendiendo”. Me desarmó, me desarmó.

Dr. Abel Carrillo (1961-1965)

o bien, de hacer calcos de laboratorio. Fotos generalizables colocadas en una retícula que devendrá décadas más tarde en los llamados manuales de diagnóstico. Esto segundo fue el camino tomado.

La recepción o de cómo la violencia aséptica se instrumenta

Cuerpos devaluados dispuestos a la más fina observación, que deventrará en la mayor violenta intervención, pues la locura y la violencia, una vez operado el desplazamiento de aquella hacia la monstruosidad, resultan casi sinónimos. La respuesta social y médica estaba, y quizá no deja de estarlo, a la altura de esa violencia asignada.

Los metían en celdas, como si fueran presos y ellos se golpeaban, bueno, pobrecitos. Era una tristeza muchas veces el manicomio, era una tristeza. Se golpeaban, se mordían. [Sra. Gudelia, vecina de Mixcoac. “Doña Gude es la que nos puede dar más información, porque lleva más tiempo viviendo aquí. Tiene ochenta y tantos años.”]

Dra. Guisland, vecina de Mixcoac (Testimonios, 2001)

Había un pabellón que se llamaba pabellón de agitados. En este pabellón yo tuve oportunidad de estar seis meses... Para mí fue una experiencia muy muy rica, porque ahí sí, si en el pabellón central no aprendí a tenerle temor a los pacientes, ahí se me quitó totalmente, porque ahí sí que era la situación violenta; porque veías cosas y situaciones muy, muy terribles, en esas condiciones. Entonces, creo yo que esto me enseñó a mí a apreciar mucho el aspecto humano, sobre todo el aspecto humano del paciente, porque me di cuenta de la forma que se trataba al paciente, una forma mucho muy especialmente violenta, lo cual para mí no fue agradable y yo traté en ese tiempo de que al paciente se le tratara en las mejores condiciones posibles. Sin embargo, no lo logré totalmente, porque había muchas cosas que lo impedían.

Dr. Saldaña, médico del Manicomio General (Testimonios, 2001)

Cuando aún no había medicamentos que pudiesen intervenir a nivel intraneuronal,¹ los tratamientos eran macrosomáticos, ostentosos, paliativos mínimos...

¹ Conviene advertir que una intervención química a dicho nivel no deja de ser un paliativo, cuyo éxito mercadotécnico minimizó no sólo el llamado contexto emocional, social,

En ese tiempo no contábamos con psicofármacos. Entonces ahí se aplicaban tratamientos físicos como electroshock, la insulino-terapia, también implantación de acceso, se inyectaba Cardiasol en algún glúteo. En esa época había muchos pacientes con PGP, o sea, Parálisis General Progresiva, que eran los neuro-luéticos, o sea, que ya había llegado al cerebro. En esa época había arsenicales, pero también se les impaludisava, [...] de enfermedades tropicales que estaban por San Jacinto, íbamos a pedir cepas que se les inoculaba, ya cuando presentaban fiebre, y con eso mejoraban.

Dr. Gil, médico del Manicomio General (Testimonios, 2001)

Aún no se escribía la *Historia de la locura...* que logra precisar, en la época clásica, el lugar que viene a ocupar la locura: el de la monstruosidad, del rechazo, hasta el nacimiento de la clínica y verse así convertida en una enfermedad observable, diagnosticable, controlable. La oscuridad de las pasiones es tramitada en tubos de ensayo asépticos. Del silencio del que intenta Foucault hacer su arqueología, deviene en un sello, el de la *no-obra* en la que resultará dicha experiencia. Sin embargo, eran los tiempos en que aun dicha arqueología no había sido escrita, y mucho menos el pretendido acto filantrópico humanista normatizante, llamado acompañamiento terapéutico.

La inutilidad de una práctica perdida

Los niños entraban al Manicomio General sin ningún propósito, era la práctica inútil del simple y llano sentarse... “con ellos...”, del “simplemente ir” a estar sin más, con el cuerpo, con los sentimientos y la cercanía.

familiar, por casi medio siglo, sino que, y es lo más delicado, minimizó la experiencia de la locura, al colocarla de manera médica en el *campo* (Agamben, 2015) de la enfermedad mental. Experiencia de la que, sin elogios, recuperamos simplemente su matiz desterritorializante de todo contexto, llámese familiar, social, emocional; matiz al que le atribuimos, con el presente texto, un propósito que no tiene; un propósito nómada en la construcción falogocéntrica, subrayada por Braidotti, digamos, un despropósito *posthumano*.

Y yo recuerdo que veníamos toda la palomilla, había un día a la semana, no recuerdo si era viernes o martes, el día del cine, y nos metíamos al cine con ellos. Muy grande, muy grande el cine, y ellos encantados, les daba mucho gusto que entraran, como éramos puros chamacos y siempre les llevábamos dulces, algo, veníamos con nuestros patines aquí y nuestra bicicleta, y ellos muy contentos, agradecidos y nos ayudaban “yo te llevo tu bicicleta”, “yo te llevo tus patines”, iban contentos con sus patines aquí. No se atrevían a subirse a la bicicleta o a quitárnosla, nomás nos ayudaban, y les daba mucho gusto que nos sentáramos con ellos a ver las películas.

María Elvira, vecina de Mixcoac (Testimonios, 2001)

Sí, iban muchas personas... de allí, de los lugares, a ver el cine, entraban. Sabes que eran tantos años ya que se había hecho eso hábito, que ya en la puerta, la persona que cuidaba la puerta conocía a todas las personas que salían y entraban, entonces, ya en esas condiciones eran, vamos, como que los veía como parte ya de la institución, verdad, y esto no se veía, vamos, en ese tiempo mal, porque además no hacía ningún daño, eh, digo, *simplemente iban a eso y ya se regresaban.*

Dr. Saldaña, médico del Manicomio General
(Testimonios, 2001; las cursivas son mías)

Habitantes del primer y único manicomio de México, el porfiriano palacio de la locura. Caminaron en él. Hablaron, gritaron, sudaron.

Hay unos que pues andaban en el patio, cada quién con lo suyo, y una de las cosas muy tristes que recuerdo, todos andaban con un bote, amarrado aquí y otro en la mano arrastrándolo. Todos rapados, unos descalzos y su overol azul, todos. Los más agresivos sí los tenían tras las rejas.

María Elvira, vecina de Mixcoac (Testimonios, 2001)

El traslado... una salida sin salida, ¿acaso hay otra?

Salieron de él sin abrir ninguna puerta más que la del camión que los trasladó, entre otros, al nuevo “Hospital Campestre Samuel Ramírez Moreno”, obra realizada por el arquitecto Joaquín Álvarez Ordóñez, en homenaje a su mentor el general y presidente vitalicio de la Federación Mexicana de Charros, doctor Rafael Moreno Valle, secretario de Salubridad y Asistencia, en la gestión de Gustavo Díaz Ordaz...

Pero más bien empezaban a cambiar a los enfermos ya tarde, en las tardes, para trasladarlos y que la gente no estuviera viendo. Entonces, dependiendo el grado de enfermedad, es como iban usando camiones, como antes los de 30 centavos, de la ruta de San ángel, chatos, como de las películas de Pedro Infante, de David Silva, de ese tipo de camiones que valían en ese tiempo 30 centavos.

Javier Farías, vecino de Mixcoac (Testimonios, 2001)

En la zona de Tláhuac: lugar dragado por Porfirio Díaz un poco más de medio siglo antes, con el propósito de convertirlo en la región agrícola que alimentara a la gran urbe. El lugar mutó, cambió de color, de un proyectado verde a un simple gris. Fue invadido por la mancha urbana: viviendas, fábricas, talleres, tráfico y basura. El hospital también caminó. Mutó de “Campestre”, medio siglo después, al Hospital Psiquiátrico Dr. Samuel Ramírez Moreno.

Los locos de La Castañeda y sus clasificaciones sin diagnóstico...,² de pacientes de “La granja”, como fue llamado en su inauguración en 1967, fueron nombrados ahora con el gran eufemismo, “usuarios del hospital”. Cada uno también se movió, y no dejan de hacerlo, de un diagnóstico a otro, de un pabellón a otro. De lo que otrora fueron “Pabellones” a “Unidades” en la actualidad.

La experiencia nomádica no dejan de compartirla los internos que llegaron después de la inauguración, hasta finales del siglo xx y

² Pabellón de Observación, Pabellones Tranquilos A y B, Oligofrénicos, Pensionistas, Epilépticos, Reos y Agitados, y Trabajadores A y B.

principios del *xxi*. Algunos de ellos también se quedaron como lo hicieron los que fueron trasladados del Manicomio General, y también los demás, que no dejan de caminar de un hospital a otro. Inician su recorrido en el Hospital Psiquiátrico Fray Bernardino Álvarez, otros en el Instituto de Psiquiatría Ramón de la Fuente, y otros más en las diversas clínicas que, desde la década de 1950 hasta finales del siglo *xx* y los más actuales de inicio del nuevo milenio, abrieron sus puertas para ofrecer un servicio menos público y sin mayores alternativas que la intervención médica farmacológica y algún matiz de terapias de apoyo, acompañamiento, etcétera, etcétera. De ese gran grupo de cuerpos que así inicia su periplo en la psiquiatría, llegan algunos al “Samuel”, con todas las cartas de presentación de su nomadismo. Es posible hacer un mapa nomádico de cada cuerpo. Conviene no confundir dicho mapa con la llamada “historia de vida”.

Mapa nomádico *versus* historia de vida

Al construir una “historia de vida”, lo que se suele ubicar son algunas posibles explicaciones-interpretaciones a propósito del descubrimiento, o bien, apreciación de fallas en el armado de las llamadas “estructuras subjetivas”, canonizadas en el campo del psicoanálisis freudiano. Así, las llamadas patologías se engranan en un hilo temporal, lineal, psicogenético, en aquel campo inaugurado por la historia normalizante.³ Al considerar relaciones causales, o bien orientadoras de un devenir lineal de aquello que se presenta como conflicto,⁴ encontramos ciertos eventos cuya construcción, elevada a la categoría de universal, parece que podría explicar cada uno de los

³ Es probable que la dupla “historia normalizante” sea un pleonasma, pues no hay historia cuyo propósito no sea sino el intento de imponer una hegemonía, es decir, cierta normalización de las cosas contadas. Conviene restarle el carácter prejudicial valorativo al concepto de hegemonía. Hecho que no le resta, a su vez, un ápice a su propuesta normalizante.

⁴ Convendría orientarse por el conflicto y no por su interpretación canónica, es decir, sostener el lado *poiético* de aquello que en su primera apreciación nos asalta la atención. Prescindir de la interpretación, consideramos, nos permitiría dar lugar a la creación.

infinitos colapsos, las fracturas, y de esa manera mostrar la riqueza inconmensurable de las llamadas patologías.

Freud, en una de sus primeras conferencias de introducción al psicoanálisis, aquella dedicada al sentido de los síntomas (Conferencia 17^a), describe el caso de una mujer: “Una dama, cuya edad frisa en los 30 años, que padece de las más graves manifestaciones obsesivas...” (Freud, 1989a:239). El síntoma que cautiva la atención de Freud es el correr de una habitación a otra, detenerse frente a una mesa, llamar a la mucama, darle un encargo o no y despacharla. Acción que repetía varias veces al día. Luego de un tiempo de análisis, el esclarecimiento llegó por ella misma, dice Freud. Hace diez años contrajo nupcias con un hombre mucho mayor que ella y en la noche de bodas corrió incontables veces a su habitación confirmando una y otra vez su impotencia.

A la mañana dijo fastidiado: “Es como para que uno tenga que avergonzarse frente a la mucama, cuando haga la cama”; y cogió un frasco de tinta roja, que por casualidad se encontraba en la habitación, y volcó su contenido sobre la sábana, pero no justamente en el sitio que habría tenido derecho a exhibir una mancha así.

Freud confiesa no haber entendido la relación de una acción y el relato, sólo ubicaba dos elementos repetidos: el hecho de “correr-de-una-habitación-a-la-otra” y la presencia de la mucama. Confiesa algo inusitado: “Entonces mi paciente me llevó frente a la mesa de la segunda habitación y me hizo ver una gran mancha que había sobre el mantel. Declaró que se situaba frente a la mesa de modo tal que a la muchacha no pudiera pasarle inadvertida la mancha”. Freud entra en la cuenta. Habla que la acción “obsesiva” no sólo repite lo acontecido en la noche nupcial, sino que lo mejora, digamos que tramita el “derecho” viril y frasea el acto de la tal dama al proponernos: “La acción obsesiva dice entonces: ‘No, eso no es cierto, él no tuvo de qué avergonzarse frente a la mucama, no era impotente’”. Líneas más adelante, agrega Freud dos cuestiones. Una, que la mentada “pieza” devela un secreto de la neurosis obsesiva.

siva. Así, retorna a la clasificación, a la patologización de un evento que muestra, quizá, otra cosa. Freud habla de la dificultad que tiene esta dama de concretar un divorcio. La “pieza” parece mostrar, presentar, no un acto obsesivo, sino su salida. La neurosis obsesiva se convierte en un cerco al *performance* mostrado; su movimiento develador se reterritorializa en lo obsesivo a los ojos de Freud. No ubicaba nada sino hasta que la dama lo lleva frente a la mesa de la segunda habitación, lo mueve, nos mueve de la idea del diván y su distancia transferencial canónica; con ello introduce, o prescinde de la palabra, introduce un acto corporal: toma a Freud y le muestra que se trata de otra cosa. Camina su intervención por una vía que desterritorializa al análisis de su campo representacional establecido. No devela un sentido, sino que lo produce. Lo fabrica. Podríamos decir, incluso, que no era necesario ya un “divorcio”, como parece ser la preocupación de Freud, en el entendido de que su vacilante decisión limita su psicoanálisis. La dama prescinde del marido para solucionar algo producido por él, o mejor dicho, mostrado por él hace diez años. Sin embargo, muestra una dificultad que, al mismo tiempo, resulta una salida: el sostener la diferencia sexual cuyo referente fálico ha colapsado, mediante una alianza con otra mujer, con la mucama. De nueva cuenta, y por segunda ocasión, prescinde del referente “marido” y su potencia-impotencia colocada en el frenesí del fastidio. Freud, mientras, retorna a la patología.

Segunda cuestión. Declara Freud que la “interpretación” fue hallada por la paciente sin guía ni intromisión del analista y, agrega, “la obtuvo por referencia a una vivencia que no había pertenecido, como es lo corriente, a un período olvidado de la infancia, sino que sucedió durante su vida madura y había permanecido incólume en su recuerdo” (1989a:241). Podemos advertir que Freud da cuenta de que la sexualidad infantil no está constreñida a los llamados “complejos familiares”, a sus recuerdos... “El recuerdo bloquea al deseo, lo calca, lo hace regresar a los estratos, lo separa de todas sus conexiones” (Guattari y Deleuze, 1983:12). Y será en las *Nuevas conferencias*, década y media después, cuando Freud (1989b) aceptará la

presencia del complejo edípico en la niña, tan sólo para confirmar su acceso a la feminidad que, podríamos decir, no se trata de enmarcarla en el restringido campo de una dicotomía, sino simplemente de ubicar una diferencia no tramitada por la separación. No se trata de una diferencia *de* la mujer en relación con el hombre, sino de una diferencia que prescinda de la dicotomía, una diferencia *para* hacer algo con ella.

De ese modo, se presentaron para Freud estos armados a los que llamó *complejos*; término que, acuñado por el contexto del que Jung destilara en su oído, le permitió decantar sus observaciones de la más alumbrante intimidad. Lacan en un pequeño texto enciclopédico las enlista.⁵ Ese compendio de situaciones humanas básicas son las que parecen orientar cierta línea explicativa a la vez que normativa de la historia de vida.

Consideramos que dicha línea es una, en cuya posibilidad se yergue un eje dictador que borra lo que llamamos mapa nomádico, el cual nos abre una red de relaciones no lineales, no necesarias ni universales. Para hablar de estas conexiones nómadas, conviene ubicar en principio la propuesta rizomática (Guattari y Deleuze, 1977) de multiplicidad. Aquella que no es el resultado de la suma de varias líneas individuales, ni aquella adosada a una *gestalt* que sería más que la suma de sus partes. Conviene prescindir de toda suma y también de pensar en un todo, es decir, no estamos pensando en una estructura sino en una antiestructura, en un conjunto de flujos de intensidad, cuyas relaciones múltiples no son necesarias ni estables, tampoco causales; están en constante movimiento y, por lo tanto, produciendo nuevas relaciones. La multiplicidad de conexiones se obtiene de la resta $n-1$, donde lo que se restaría es toda idea de estructura y la de toda línea hegemónica. No se trata entonces ni de complejo ni de estructura. Por ello, tampoco se trataría de una historia.

Si tomamos la misma “pieza” freudiana, podríamos trazar un mapa nomádico. Allí donde Freud retorna a la estructura obse-

⁵ J. Lacan (1997), *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.

siva, la dama en cuestión, muestra con su repetición una salida. La apuesta por sostener un orden fálico-edípico-judicial es intervenida y se produce una diáfana salida que en su repetición no hace sino mostrar una y otra vez el orden maquínico imperialista austro-húngaro, dispositivo ya desterritorializado por el descubrimiento del inconsciente. Freud se detiene en el umbral por donde es llevado a presenciar la alianza performativa de dos mujeres. Alianza que desmonta el orden establecido y muestra ya no más que un uso, una utilidad de sostener al fastidiado marido, sino un mapa, el de la diferencia sexual. Se trata, entonces, del *performance* de dos cuerpos a donde es llevado el cuerpo de Freud, que revela la salida de la dicotomía actividad-pasividad; virilidad-impotencia; neurosis obsesiva-normalidad, a donde insiste en retornar el padre del psicoanálisis. Es el *performance* de la diferencia para mostrar el armado imperial protofascista. He ahí el fragmento de mapa nomádico mostrado por la “pieza” freudiana.

Nómadas o de cómo el hospital se convirtió en nave

Veamos ahora cómo estos cuerpos, algunos sobrevivientes del Manicomio General, sobrevivientes de la violencia a la que eran/son sometidos por ser simplemente ubicados en la diferencia normal-anormal, trazan con sus movimientos, con sus gestos, con sus silencios, más allá de la palabra, más allá de todo sentido, más allá de toda historia de vida, los fragmentos de mapas nomádicos.

Al decir “cuerpos”, queremos denotar una mayor perspectiva, valga la redundancia, al “incorporar” no sólo la llamada expresión simbólica, incluidos sus silencios y una producción subjetiva posible de ser registrada-escuchada, sino la infinita expresión material a la que no renuncian, y la ejercen con y en sus cuerpos. Consideramos que ante la devaluación de la palabra *loco*, el devaluar de sus actos, conviene prescindir de toda explicación significativa y abrir la vía del trazado invisible de mapas nomádicos. Foucault deja claro que, cuando habla-

mos de locura, hablamos de una *no obra* y con ella toda la discusión en el psicoanálisis del lugar del sujeto en el llamado pasaje al acto. Así, habida cuenta de esta devaluación consensuada y sin entrar en la discusión sobre si hay producción de obra, o no, nos queda claro que una apreciación así intenta borrar lo que no deja de evidenciarse. Una pincelada de ello se puede leer en el museo dedicado a la obra de Van Gogh en Ámsterdam, “pintó a pesar de su locura”. O bien, Schreber (2003), quien escribiera su defensa para salir del manicomio, a la que llamara *Memorias de un enfermo de nervios*, sin embargo, no pudo sustraerse al avasallamiento de “la enfermedad” y murió en una clínica mental. Sin entrar en esa discusión que, como bien dice Arthur Conan Doyle, justamente el argumento de inocencia del asesino no hace sino mostrar, al leerlo en una perspectiva contraria, su infinita criminal participación. Entonces abrimos mejor otra puerta y con ella todas las ventanas y demás rendijas. De esta manera no hacemos otra cosa que colocarnos del lado del loco, del monstruo, que también ha rescindido su discusión racional en aras de la acción que, para retornar de nueva cuenta a nuestra disertación, es una acción desde la no acción. Desde el “preferiría no hacerlo”, de Bartleby (Melville, 2010), desde el: “Y así continuó con su vida”, de Lenz (Büchner, 2015). Incluso desde la llamada caquexia vesánica, en la que caminó Léa Papin (Allouch, Porge y Viltard, 1993). No se dejó morir, optó por vivir su muerte. He ahí la expresión corporal que no cabe ni simbolizarla ni subjetivarla, sino en el cuerpo. Braidotti (2009) nos habla de una subjetividad encarnada, quizá ya no podríamos hablar de una subjetividad, sino de una acción en el cuerpo. No se trata de una expresión corporal sino de una manifestación, donde el cuerpo ya no es más una herramienta, un instrumento de un yo, de un sujeto, sino que es una manifestación a pesar del yo, sin injerencia del mismo y, por lo tanto, sin una necesaria subjetivación. Se trata de tomar al cuerpo como un territorio donde se expresan situaciones; el cuerpo como un campo de conflictos y salidas.

Los cuerpos de los llamados *casos de retraso*... de la línea normativa que sea: mental, intelectual, de desarrollo, todas abrevan de un modelo normatizador de cómo tendría que ser un cuerpo. Además, devaluamos las manifestaciones que ocurren en esos cuerpos. Cuerpos

cuidables, alimentables, limpiables, diagnosticables, desechables, sin “acceso” a nuestra normalizada cultura de un cuerpo funcional-semi-productor-superconsumista. Cuerpos inmensamente posthumanos. Ya no diremos blanco, “completo”, occidental, educado, autónomo, sino un cuerpo de cualquier color de piel, con infinidad de costumbres distintas a la occidental; con infinidad de “dependencias” comunitarias; finalmente, un cuerpo, distinto, incluso discriminado, sin embargo, un cuerpo modelo. De los cuerpos de los que hablamos son aquellos cuyo “desarrollo” detenido, retrasado, les impidió ser funcionales, autónomos, cuerpos que no hablan, que incluso no caminan, pero, como los axolot (Cortázar, 2010), no dejan de mirarnos.

—Soy el padre —repitió Bird, irritado. La voz denotaba que se sentía amenazado.

—Desde luego que sí —replicó un poco a la defensiva el doctor [...]

—¿Quiere ver la cosa antes? —La voz sonó excesivamente alta para las circunstancias.

—¿El bebé está muerto? —preguntó Bird.

Durante un segundo, el director lo miró con extrañeza pero en seguida borró la expresión con una sonrisa ambigua.

—Claro que no —dijo—. De momento tiene voz fuerte y movimientos vigorosos. [...] Lanzó al sonriente doctor una mirada airada, pero se dio cuenta de que reía porque se sentía incómodo: había extraído entre las piernas de la mujer de otro hombre una especie de monstruo inclasificable.

(Oé, 1989:29)⁶

Fragmentos de mapas nomádicos

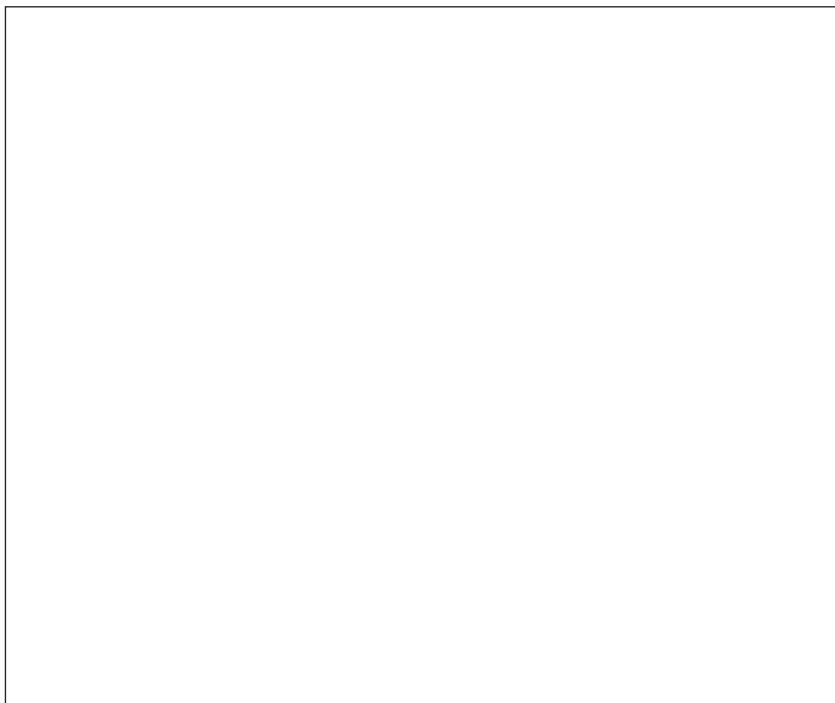
Gabriela, una estudiante de psicología de la UAM-Xochimilco, que asistió junto con su grupo al hospital psiquiátrico, al darle de comer

⁶ Oé escribió esta novela en 1964, el mismo año que Foucault escribía su *Historia de la locura...*

a Belmont, cuyo cuerpo permanece agazapado a las sábanas, en posición fetal, descubre que se detiene en cada bocado, mas no para tirar/aventar/escupir la comida, como fue el comentario que recibió y por lo que convenía seguir la consigna “dale rápido de comer, no importa cuánto coma”, sino para saborearla. Ese gesto desmonta la parafernalia de la boca abierta-enchufada-a una mano-cuchara-comida-medicamento-industria farmacéutica-ano.

Amisadai, otro estudiante, se encuentra con fragmentos corporales de una erótica esquizo, inaugurada por el aroma: Pepe, que no habla con nadie, que no permite que nadie se acerque; toma la iniciativa, se acerca, huele la espalda, el cuello, la nuca, cruza sus brazos y presiona el cuerpo de Amisadai al suyo. Pepe encontró, como diría Temple Grandin, una máquina para dar abrazos (Sacks, 1995).

También están los cuerpos que hablan, que escriben, que dibujan.



Sobre el espacio en blanco...

Le ofrecimos esta libreta y un lápiz a Hernández. La consigna fue que podía escribir, dibujar o hacer lo que él quisiera en ella. La particularidad de Hernández es que siempre se desplaza moviendo los brazos y la boca como si estuviera discutiendo con alguien. Habla con el aire sin pronunciar palabra alguna.

Hernández, sentado en un escalón afuera de la capilla, tomó la libreta y la colocó abierta sobre sus piernas. Tomó el lápiz y empezó a moverlo con determinación sin apoyar la punta del grafito en parte alguna.

Por momentos se detenía, lamía la punta del lápiz y continuaba trazando en el aire. Si al principio el trazo era cercano al papel, rumbo al final había alejado el lápiz de la libreta.

Eventualmente, Hernández cerró la libreta y la colocó debajo de su brazo, donde la tuvo poco tiempo. Después nos la devolvió.

(*Libreta de registro*, 2017)

El registro realizado por uno de los estudiantes logra mostrar una insólita intervención. El propósito de hacer circular una libreta colectiva tenía/tiene el propósito de registrar en el momento, el transcurrir de los acontecimientos. Digamos que se trata de una *bitácora de viaje*, como aquellas que solían tener las naves al lanzarse por los mares y ríos navegables. Libreta que al pasar de mano en mano de pronto quedó en las manos de Hernández, un interno. No había ningún motivo que le impidiera a él como a los demás que así lo consideraran, escribir, dibujar; tomar nota del paso de los eventos. Hernández hizo un registro. Una escritura que no quedó aplanada en ninguna hoja. La dimensión descubierta fue sostenida por el aire. Y esto no es ninguna metáfora. Desterritorializó la bitácora de viaje para escribir en las estrellas que lo orientan. Tampoco es metáfora. Desmontó una herramienta académica para transformarla en plumas de un ave invisible e inmensamente caligráfica. Si se trataba de escribir lo que acontecía, es justamente lo que hizo. El acontecer es de tal diafanidad, es de tal volatilidad, que hizo de lo inasible un

trazo imborrable e infinitamente metamorfofóico. Se trató, ni más ni menos, que de la caligrafía de un mapa nomádico.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2015). *¿Qué es un campo?* [versión digital].
- Allouch Jean, E. Porge y M. Viltard (1993). *El doble crimen de las hermanas Papin*. México: Epeele.
- Büchner, Georg (2015). *Lenz*. Madrid: Titivillus.
- Braidotti, Rosi (2009). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- ___ (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Cortázar, Julio (2010). *Axolotl* [<http://bloqs.xtec.cat/zaquizami/files/2010/12/axolotl1.pdf>].
- Guattari, Félix y Gilles Deleuze (1977) *Rizoma*. Valencia: Pre-textos.
- ___ (1983). *Kafka, por una literatura menor*. México: Era.
- Foucault, Michel (1982). *Historia de la locura en la época clásica* [1964]. México: FCE.
- Freud, Sigmund (1989a). “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, *Obras completas*, vol. xvi. Buenos Aires: Amorrortu.
- ___ (1989b). “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis”, *Obras completas*, vol. xxii. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques (1997). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.
- Melville, Hermann (2010). *Bartleby, el escribiente*. Biblioteca Universal [<http://www.biblioteca.org.ar/libros/153234.pdf>].
- Oé, Kenzaburo (1989). *Una cuestión personal* [1964]. Barcelona: Anagrama.
- Sacks, Oliver (1995). *Un antropólogo en Marte*. Barcelona: Anagrama.
- Schreber, Daniel (2003). *Memorias de un enfermo de nervios*. México: Sexto Piso.

Documentos

Testimonios, 2001.

Libreta de registro, estudiantes de psicología, UAM-Xochimilco, 2017.

Un mundo de víctimas*

*Luisa Alquisiras Terrones***

Este libro es resultado del proyecto de investigación: “Mundo(s) de víctimas. Dispositivos y procesos de construcción de la identidad de la víctima en la España contemporánea”, desarrollado por la Universidad del País Vasco.

Durante la primera década del siglo XXI en España, los autores reconocieron un crecimiento exponencial de las personas que se presentan y piensan como víctimas. En ese contexto, tres fenómenos caracterizan la apertura del espacio social de las víctimas: es un espacio habitado por un sujeto ordinario, existe una pluralidad de causas o motivos de reconocimiento del sujeto como víctima y, finalmente, una amplia profesionalización de los actores que participan en su gestión, asistencia o reflexión.

El libro consta de veinticuatro textos organizados en seis bloques. El primero propone alternativas teóricas para pensar a la víctima en función de las nuevas condiciones de significación, representación, intervención y reconocimiento; constatar empíricamente la proliferación de las víctimas da paso a un necesario replanteamiento de las principales tradiciones de pensamiento dentro de las ciencias sociales que habían proporcionado los parámetros de cognoscibilidad a esta figura. Con sensibilidad crítica, los autores ponen en entredicho las cualidades heurísticas de las “viejas víctimas” frente a la pluralidad de espacios, discursos y causas que constituyen a las “nuevas”. Respec-

* G. Gatti (ed.) (2017). *Un mundo de víctimas*. Barcelona: Anthropos.

** Estudiante del doctorado en sociología en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Correo electrónico: [luisa.alte@gmail.com].

to a estos dilemas teóricos, el principal ejemplo lo encontramos en el “ciudadano-víctima”, término acuñado como hipótesis analítica dentro del texto y que supone la fusión de dos posiciones subjetivas opuestas: “en el viejo espacio de las víctimas, víctima era un excluido de la ciudadanía que al ocupar una posición exterior permitía la existencia del común; la víctima era lo que no era el ciudadano –héroe, chivo expiatorio, mártir. Era, en definitiva, un sujeto extraordinario, una excepción respecto a lo normativo, cuyo lugar lo ocupaba el ciudadano” (Gatti y Martínez, 2017:46).

En la escena social contemporánea, la víctima deja de ser un sujeto pasivo que ha experimentado una situación de violencia excepcional. Abandona su antaño espacio topológico, externo y ajeno al conjunto social, y se traslada al centro. La víctima ahora encarna una diversidad de formas de sufrimiento: desde los más extraordinarios, por lo ocasional de las circunstancias que los constituyen, hasta los más comunes y prosaicos. No son casos aislados, sino multitudes que se organizan, movilizan y utilizan estrategias de acción propias del ciudadano. En la hipótesis mantenida por los autores, la del “ciudadano-víctima”, un sujeto no sustituye al otro sino que se abre un espacio diferente desde el cual emerge otro tipo de subjetividad capaz de unir términos ontológicos opuestos. Desde una postura analítica que no niega las contradicciones ni pretende resolverlas, la investigación en el campo adquiere riqueza en la medida en que aprovecha las fisuras y paradojas de esta figura para su reflexión.

En este primer bloque, además, se abordan temas importantes en la conceptualización de la categoría de víctima: su historicidad, su relación con el proyecto de modernidad y, por tanto, con la cultura de los derechos humanos y la comunidad política transnacional. A manera de glosario, los autores discuten conceptos centrales que pueblan los mundos de las víctimas: agencia, catástrofe, vulnerabilidad, trauma, testimonio, entre otros.

En el segundo bloque se exponen cuatro casos particulares: víctimas de raíz política, de violencia de género, víctimas de accidentes de tráfico y víctimas de robo de bebés. En todos ellos se analizan

tanto los aspectos singulares como los lugares comunes donde las víctimas convergen al mostrar, gestionar y habitar el sufrimiento.

Para el análisis del primer caso, las víctimas de raíz política, Gabriel Gatti describe las enormes tensiones que se han suscitado en el espacio de las víctimas en España, cuyo lugar central lo habían ocupado las víctimas de ETA (Euskadi Ta Askatsuna) con amplio reconocimiento e institucionalización y que ahora se abre a otros sujetos: víctimas de la violencia de Estado o del terrorismo.

En el texto dedicado a las víctimas de violencia de género, David Casado-Neira y María Martínez analizan los efectos de un creciente proceso de visibilización e institucionalización que en última instancia produce una “víctima hablada”, es decir, cuya voz ha sido cooptada por múltiples actores que participan en el mandato moral de reconstrucción de la normalidad, bajo el cual las víctimas deben negar su agencia, voluntad y palabra.

En el tercer caso, el de las víctimas de accidentes de tráfico, los autores, María del Carmen Peñaranda y Martí Oliver, trabajan sobre un campo aún no reconocido socialmente. No lo es en el ámbito jurídico y legal, sino en el institucional, y, en ocasiones, en el ámbito personal de quienes han sufrido este tipo de experiencias. Dos aspectos fundamentales constituyen a estas víctimas: la disputa entre las causas estructurales y el azar; el cuerpo roto como secuela y principal característica de su identidad.

Finalmente, el caso de las víctimas de robo de bebés revela un contexto cada vez más sensible para la figura de la víctima, en el que nuevos sujetos se descubren como tales y pugnan por su inclusión en la categoría. Los autores, Gabriel Gatti y Sandrine Revent, detallan el periplo que recorren estas víctimas que carecen aún de expertos y de leyes en su objetivo por definirse.

En los tres bloques siguientes se trabaja sobre aspectos transversales al campo de las víctimas: las leyes, la dimensión institucionalizada y reglamentada del espacio judicial y, finalmente, el lenguaje de las víctimas con sus diferentes registros.

Con un amplio debate teórico y conceptual, además de una diversidad de exploraciones empíricas, este libro constituye un valioso

aporte a las ciencias sociales, pues responde con originalidad a los retos de la investigación sobre una de las problemáticas contemporáneas de mayor envergadura: el sufrimiento. De forma didáctica, la organización y estructura de los capítulos permiten al lector identificar tanto los argumentos que dan homogeneidad a la obra como las estrategias metodológicas adoptadas por el equipo de investigación, lo cual resulta de gran interés para otros investigadores o estudiosos del tema.

Sin agotar las diversas vertientes de reflexión, se abordan con detenimiento y rigurosidad los procesos sociales e históricos involucrados en la emergencia del sujeto-víctima, cuyos rasgos podríamos examinar en contextos más cercanos, donde el sufrimiento es uno de los elementos privativos en la producción de subjetividades, por ejemplo, la migración. En este sentido, cabe analizar el aumento en el uso de la categoría de víctima para definir la experiencia migratoria irregular o indocumentada de personas que viajan de un país a otro. Valdría hacer las preguntas: ¿cómo podríamos explicar su centralidad en el campo de la migración? ¿Cuáles son las fisuras y contradicciones que tienen a esta figura?

Los niños perdidos (un ensayo en cuarenta preguntas)*

*Daniel Trujano Cruz***

*Irene López Coria****

El recorrido hacia la comprensión de un tema comienza a partir de una o varias preguntas. Cuando no existe una respuesta inmediata o incluso donde las certezas parecen obviar los cuestionamientos, ahí probablemente hay algo por conocer. En el campo de la investigación, las preguntas suelen ser los detonantes; los puntos nodales para nuevas aportaciones. Este proceso se comparte con otros ámbitos del quehacer científico —como el trabajo periodístico—, que también buscan maneras para entender el acontecer social.

Resulta provechoso acercarse a diferentes propuestas y perspectivas para conocer las miradas y los abordajes diversos sobre una misma temática. De esta manera, nos referimos a la forma en que Valeria Luiselli, escritora y colaboradora en diarios como *The Guardian*, *The New York Times* y *El país*, nos presenta el tema de la migración en su libro: *Los niños perdidos (un ensayo en cuarenta preguntas)*.

Desde hace muchos años, niños provenientes de Honduras, El Salvador y Guatemala —mayoritariamente—, han viajado solos hasta cruzar la frontera mexicana para adentrarse al territorio estadounidense, pero en el verano de 2014 hubo un incremento considerable en la cifra de menores que ingresaron a dicho país. Tal aconteci-

*Valeria Luiselli (2016). *Los niños perdidos (un ensayo en cuarenta preguntas)*. Prólogo de Jon Lee Anderson, trad. del prólogo de Eduardo Rabasa. México: Sexto piso (Ensayo).

**Egresado de la licenciatura de psicología de la UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [trujano_dcc@hotmail.com].

***Ayudante de investigación del Departamento de Educación y Comunicación (DEC), UAM-Xochimilco. Correo electrónico: [irene.lcoria@gmail.com].

miento fue reconocido como un tema urgente en la agenda legal sobre migración y se colocó entre las prioridades de “resolución” del gobierno estadounidense. Barack Obama declaró una crisis migratoria e implementó el “Priority Juvenile Docket”, un programa para agilizar los procesos de deportación de estos niños.

Durante ese mismo periodo, Valeria Luiselli esperaba una respuesta a su solicitud de residencia permanente en Estados Unidos. Sin preverlo, las complicaciones del trámite le dieron la oportunidad de trabajar en la organización *The Door*, como intérprete de los niños migrantes en la Corte Federal de Inmigración de Nueva York.

A grandes rasgos, este ensayo da cuenta del proceso legal que los menores no acompañados afrontan en la Corte Federal y enfatiza un aspecto no siempre tenido en cuenta: cruzar la frontera marca sólo el inicio de un nuevo recorrido.

De manera esquemática, Valeria Luiselli describe el rumbo que toma cada niño centroamericano después de ser detenido por la patrulla fronteriza: primero, las autoridades lo conducen a los centros de detención que popularmente se conocen como *ice box* (Immigration and Customs Enforcement), en ese lugar lo vacunan bajo el artificio de tomar medidas de salubridad; posteriormente llevan al menor a la oficina de Reasentamiento de Refugiados y desde ese sitio lo canalizan a algún albergue, en espera de que pueda ponerse en contacto con sus familiares. Una vez hecho el contacto permiten que el menor se quede con ellos, bajo la condición de recibir un citatorio para presentarse en la Corte Federal de Inmigración.

Luiselli, a partir de su función como intérprete en la Corte Federal, se dedicó a aplicar un cuestionario de admisión a los menores no acompañados detenidos en la frontera, el cual, como se describe en el libro, era el primer paso en la posible construcción de su defensa. Si los abogados presentaban pruebas de violencia y ultrajes sufridos, podrían llevar el caso a un juicio y defender la permanencia legal del niño en la Unión Americana. Sin embargo, también los abogados podrían declinar el caso al no encontrar elementos “relevantes” que demostraran tal vulnerabilidad como para otorgar al menor el estatus de refugiado.

Si bien uno de los objetivos del cuestionario era mantener un orden narrativo que organizara los relatos de los menores, Luiselli detectó que faltaban preguntas para dimensionar las particularidades de las historias de vida en las que se podrían ahondar aspectos que hicieran más comprensible lo que para cada uno —al igual que para cada familia— implica realizar el viaje hacia un país distinto. El cuestionario, entonces, generó en la autora muchas otras preguntas sobre la situación de los niños.

Luiselli articuló estas preguntas meses después de trabajar como intérprete: “¿Qué era, exactamente, un “*priority docket*”?, ¿quién estaba defendiendo a los menores indocumentados y quién los estaba acusando? y ¿de qué crimen eran culpables?” Éste es un recurso constante en el texto: antes de presentar conclusiones u opiniones detalladas sobre la problemática, la autora formula preguntas de carácter más general.

Vale la pena detenerse en este punto para decir que dicha situación tampoco resulta ajena para quienes han emprendido la tarea de revisar por primera vez las discusiones, los avances y los pendientes en torno a un problema de investigación. Solemos partir de distintos referentes cuando nos proponemos comprender un tema.

En el caso de Luiselli, la información con la que contaba sobre los menores migrantes cuando comenzó a trabajar en la Corte Federal provenía de artículos periodísticos. En el texto, esas primeras impresiones constituyeron un relato que recabó la información más conocida sobre la migración centroamericana, el cual podríamos identificar como un estado de la cuestión, si se nos permite extrapolar dicho término. Más adelante, la visión inicial de la escritora se modificó no sólo por la revisión de reportes especializados y otros artículos académicos, sino por la experiencia de trabajar con los niños migrantes en la Corte Federal. Y desde ese lugar, Luiselli parece dirigirse precisamente a ampliar el tema de los niños que viajan por cuenta propia. En cierta medida, ese cometido se inicia al ofrecer su mirada sobre lo que antecede y prosigue a un citatorio de la Corte Federal de Inmigración.

Luiselli optó por nombrar a los niños migrantes como “niños perdidos” debido a que se convierten en víctimas del efecto social de

la migración: huyen de las pandillas que quieren reclutarlos; cuando viajan en “la Bestia” corren el riesgo de caer a las vías del tren; confían su vida al “coyote”, quien puede estar coludido con las bandas de narcotraficantes o tráfico de personas; peligran por los abusos que la policía de frontera comete, y ya en los centros de detención para migrantes o los tribunales neoyorquinos casi siempre son víctimas de discriminación y de malos tratos. Incluso el cuestionario que aplicaba la escritora, fue una prueba más de racismo: en realidad, el cuestionario es un filtro para “proteger” a la ciudadanía estadounidense, porque se tiene el supuesto de que debajo de la frontera con México todo es barbarie.

Vale la pena detenernos también en este punto para aclarar que la autora no olvida en ningún momento las atrocidades cometidas en territorio nacional en contra de los migrantes, ni el posicionamiento asumido por el gobierno mexicano al implementar la repatriación de centroamericanos como primera medida. Esta precisión por parte de Luiselli es muy acertada: no debemos olvidar que las acciones políticas en México en esta materia —como en muchas otras— se encuentran determinadas principalmente por los intereses entre el gobierno mexicano y el de Estados Unidos.

Luiselli construye un relato sobre el racismo, a veces velado y a veces explícito, al que los migrantes se enfrentan en Estados Unidos. Aunque también considera las posibilidades que tienen de pertenecer y, poco a poco, de formar parte de la comunidad. En su particular estilo, presenta breves escenas de una misma temporalidad, donde aparecen tanto las muestras de rechazo hacia los migrantes como la asistencia legal de las ONG y otros esfuerzos emprendidos por algunos pobladores para facilitar la permanencia e integración de los extranjeros: caras complementarias de un país dispuesto tanto a albergar al diferente como a negarlo o, en el peor de los casos, exterminarlo.

La autora identifica tres instancias desde las cuales se presentó a la ciudadanía estadounidense el tema de la migración de menores: los medios, el gobierno y la Corte Federal. La perspectiva mediática que reportó el estado de la crisis en 2014 y enfatizó la presencia de los niños migrantes, paulatinamente relegó el tema por otros “más

urgentes” de la agenda informativa; por su parte, la visión política y la vía legal también mostraron un sesgo propio al reducir los plazos administrativos para definir el estatus migratorio de los niños. Aunque cada una constituyó una visión particular sobre el problema, la autora sostiene que las tres instancias pasaron por alto la raíz profunda de la crisis y se concentraron en encontrar una solución inmediata y más conveniente para el país: la deportación.

Luiselli se opone a ser partidaria de esta solución, puesto que resulta ser un discurso con el cual se presenta a los niños y a sus familias como víctimas de una serie de disposiciones arbitrarias, legales e ilegales, que no empatan con sus necesidades ni los reconoce como sujetos de derecho —en todo caso, refugiados—. La autora opta, entonces, por tratar de comprender las causas, cómo fue que los niños llegaron hasta ese país, para así proponer otras alternativas, aunque no sean de resolución inmediata. Hasta aquí parecería que el texto articula una denuncia y una apelación a la responsabilidad: la propia, en primera instancia, y la compartida entre países como vía para pensar otras soluciones. El escrito en su conjunto podría entenderse como un recordatorio: la *deportación* no es la solución para el problema migratorio, sino una respuesta asumida desde un posicionamiento particular.

Un aporte de este trabajo radica en la reflexión sobre los alcances de la problemática más allá del ámbito de la Corte Federal, más allá de lo que el cuestionario de admisión permite conocer y más allá de la primera información vertida en los medios. El recorrido apunta a las disputas en el ámbito de lo social y lo cotidiano, del encuentro y desencuentro entre posicionamientos y formas de pensar que se encarnan en el rechazo, la discriminación y, a su vez, cierta apertura y aceptación de los niños migrantes.

Es necesario hacer la observación de que la presentación que nos ofrece Valeria Luiselli recupera tan sólo ciertos elementos de la compleja trama de la migración. Debe tomarse muy en cuenta la opinión de la autora acerca de su trabajo: su libro es un testimonio personal, que si bien recupera algunos relatos en los que enfatiza las vejaciones que sufren los migrantes, no profundiza en la perspectiva

del menor, es decir, el posicionamiento que el migrante toma frente a su historia. El texto de Valeria propone más de lo que describe; sus preguntas son una invitación a seguir pensando sobre el tema.

La diversificación de preguntas conduce a varias posibilidades de lectura, de entre todas estas destacamos una: la reflexión sobre el sentido de la escritura y sus alcances sobre un tema como la migración, una cuestión que en reiteradas ocasiones va en paralelo con el quehacer de la investigación. Ciertamente es que el valor de un trabajo académico suele residir en la amplitud con la que se estudia un tema, pero en ocasiones la brevedad de un texto, no necesariamente producto de una investigación, es suficiente para despertar nuestro interés, animar nuestras reflexiones, o bien generar preguntas que dan pauta a nuevas investigaciones.

En el marco de las soluciones urgentes, quizá la escritura no se percibe como una vía fructífera para ofrecer respuestas inmediatas, pero, en este caso, su contribución estriba en recopilar diferentes narrativas sobre los recorridos de los migrantes y reconocer tanto los puntos en los que confluyen como las peculiaridades de cada uno. ¿Qué alcances puede tener una labor como ésta? Difícilmente podría predecirse; más bien, se trata de una apuesta que lleva implícita una intención: está formulada desde un lugar, ofrece cierta luz desde su propia perspectiva, pero no hay garantía de que pueda alcanzar un cometido o, en otras palabras, repercutir de manera concreta para solucionar el problema. Lo que sí permite es un cierto abordaje que entra en discusión con otros ya existentes.

Sabemos que no es fácil estudiar un tema y al mismo tiempo proponer planes de acción. En este caso, Valeria Luiselli nos muestra que hubo una respuesta por parte de su comunidad estudiantil al organizar TIA —Asociación en pro de los migrantes no acompañados—, lo cual nos hace pensar en los efectos que puede generar un tema cuando se da a conocer y se discute.

Estragos

Nadina Perrés Pozo

Los derrumbes no son los estragos
Los derrumbes se siguen dando
En las estructuras fuertes y en los baldíos,
Adentro y afuera de la tierra
Los derrumbes develan los quiebres anteriores
Ahí están los verdaderos estragos
Cuando los ojos se atreven a abrirse y reconocer
Que había fisuras que se volvieron fracturas
Y que las fracturas de hoy serán derrumbes posteriores.

Nada puede ser igual
Por mucho que neguemos
Los estragos aún se están cocinando para nosotros
Como un llamado para no olvidar
Para levantar la frente tal y como lo hicimos en el derrumbe
Para que esos brazos que nos sostuvieron para mover escombros
Sean los mismos que nos sujeten
Una vez que los trozos caídos intenten dar forma a un dolor atrapado

Para cuando los estragos nos visiten
Ya llegarán disfrazados
Será más difícil reconocerlos
Porque nuestros ojos ya se habrán nublado con el mal clima de la
cotidianeidad

No somos los mismos,
Nunca lo seremos,
Este antes y después del terremoto
Marcará la diferencia en nuestro andar
Y los desplazamientos del verdadero hogar
Ya no serán sólo sitios donde buscar cobijo

Resistirnos a los estragos sólo los fortalecerán
Hay que guardar fuerza
Requeriremos mucha fuerza cuando los estragos
Al fin se nos aparezcan en la normalidad.

28 de septiembre de 2017