

subjetividad y procesos sociales

tramas

*Memorialia.
50 Tramas*

50

diciembre / 2018
año 29

Memorialia: 50 tramas

Presentación

En esta ocasión celebramos con júbilo la llegada del número 50 de nuestra revista *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*. Hace apenas dos años, festejábamos con un número especial los 25 años de lo que representa la aventura de publicar una revista que se creó para dar cuenta de nuestro quehacer académico, nuestras inquietudes y preocupaciones. Han sido muchos los autores —desde 1990— que han enriquecido los números con su participación en un ejercicio de escribir y compartir con los otros y con nosotros sus preguntas y sus reflexiones.

El comité editorial actual, conformado por un equipo de ocho profesores-investigadores cuyos ejes de trabajo en la universidad son heterogéneos y cuya trayectoria en la universidad data en algunos casos de muchos años, ha favorecido la recuperación de la memoria y del espíritu con el cual se fundaron la Universidad Autónoma Metropolitana y la licenciatura de Psicología en la unidad Xochimilco; asimismo, se suma al comité el trabajo de jóvenes ayudantes que han incorporado nuevas inquietudes y propuestas, dando frescura y un fuerte impulso a la revista.

Para este número el comité se dio a la tarea de hacer una retrospectiva para recapitular los variados temas que conforman el contenido de cada uno de los números de la revista. Este ejercicio también implica reconocer la valiosa participación tanto de integrantes de nuestra comunidad como de muchos otros académicos externos que se han unido al esfuerzo y han aportado sus valiosas reflexiones, que hacen de *Tramas* una publicación que es ya un referente indispensable en Latinoamérica para quienes se interesan por elucidar las múltiples temáticas en torno de la subjetividad y los procesos sociales.

La propuesta de este número es fundamentalmente, un ejercicio de memoria. De manera que, a pesar de que algunos artículos pueden datar de hace más de veinticinco años, recuperamos trabajos memorables de números pasados, vigorosos, y al mismo tiempo tan vigentes que permiten esclarecer los problemas que vivimos actualmente. Esta experiencia de volver atrás y reencontrarse con autores y con trabajos entrañables confirma y consolida la riqueza de cada uno de los 49 volúmenes y el valor de cada uno de los trabajos publicados. Así, el comité editorial tuvo la difícil tarea de seleccionar entre todos ellos sólo algunos textos, debido a los límites de espacio que exige esta publicación. La tarea no fue sencilla y se decidió que la elección diera prioridad a la tarea fundamental sobre la que reposa nuestra revista: enriquecer la vida académica de investigación y colaborar para que el trabajo docente se nutra de las reflexiones y problemáticas que aborda.

Consideramos también el hecho de que algunos de estos artículos se encuentran en números actualmente agotados y que, al menos en papel, es difícil conseguir.

A pesar de la tendencia a la digitalización de la producción académica y el predominio de las revistas digitales, una de las virtudes de *Tramas* es que mantiene su producción en papel; lo cual proporciona al lector la oportunidad de experimentar el encuentro con la palabra impresa, disfrutar las sensaciones que brinda el papel, conservar el encuentro con el libro en su formato tradicional, de alguna manera preservar la memoria de estos valiosos trabajos, evocar la posibilidad de regresar a los números originales y enriquecerse así de los trabajos de los colegas que han permitido que esta revista siga viva mientras continúa su vocación de provocar la investigación y fortalecer la docencia. Los invitamos a incursionar en este ejercicio de memoria y esperamos que provoque el deseo de seguir leyendo y participando en esta revista.

Comentario

“De la falta a la falla: una historia de la culpa”, de María Inés García Canal

*Marina Lieberman**

Este texto de María Inés García Canal, de 1993, no sólo es actual y vigente, sino que pareciera ser un precursor de la condición, casi insostenible, social e individual, que nos atraviesa. Se trata de la relación de los sujetos con la ley y la culpa que es una de las formas en las que se ha mostrado, desde los griegos hasta la actualidad.

Inicia con un epígrafe en el que una mujer interna en la Cárcel de Mujeres de Tepepan dice que, como todas las que están ahí, si cayeron fue “por un error” (p. 15). Lo que hay que hacer, dice, es aprender de esos errores, para no repetirlos al salir.

Esta cita sirve como motor para las propuestas del artículo y las preguntas que quedan abiertas con horrible contundencia. La idea de García Canal es que “la culpa ha desaparecido de estos discursos”, que ya no hay consciencia de haber cometido una falta, que ésta ha pasado a ser falla: error. Si es falta a la ley amerita un castigo. Si es error, puede corregirse y la ley es lo de menos.

¿Qué es la culpa? El texto toma la definición de Freud sobre la culpa, como algo que está encarnado en el llamado *superyó*, el que hace posible la vida en civilización, con el costo de un malestar individual incrustado e incurable. El costo de romper el pacto es el abandono, la marginación, la exclusión, en fin, el castigo. Por lo tanto, lo que sostiene la ley es miedo. Sin embargo, hay un cuestionamiento acerca de la universalidad de esta concepción y, más importante, de si esta culpa que nos caracteriza como sociedad, sirve de algo. Ya que, como es claro, ni la culpa ni el castigo, en sus diferentes figuras, a lo

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, correo electrónico: marinalieberman@yahoo.com.mx

largo de la(s) historia(s) han logrado evitar, ni siquiera menguar, la violencia.

La autora dibuja seis “esquemas culposos” (pp. 20-26) que, como ella dice, son ilustraciones de formas que puede tomar la culpa, con base en algunos personajes/autores de la literatura, que se distinguen por su *consonancia* o *disonancia* con la ley, la culpa y el castigo. Para proponer, al final, una forma actual que está creando “un tipo de subjetividad diferente a aquella que fue capaz de producir la modernidad” (p. 28).

La inquietante idea que atraviesa el texto, es la de una ley que se ha ido vaciando de contenido, hasta ser “puro signo sin sentido” (p. 17), que ya no cuenta con aval ni garantía. Esto puede llevarnos a pensar en el *superyó* como *una ley insensata* (Lacan) y el *superyó cruel y obsceno* que Freud propone en *Duelo y Melancolía*. Órdenes y mandatos que no tienen sentido, porque cumplirlos no produce más que un aumento de la culpa, o, como también dice Lacan, del *goce*, que no es un placer cualquiera, sino un disfrute del sufrimiento, o un placer del horror, y que se caracteriza por repetirse compulsivamente.

Lo que nos ofrece el texto, como posibilidades de *resistencia*, son personajes que usan el humor y la ironía, que son maneras diferentes, *disonantes*, de no someterse del todo a la culpa y su consecuencia (o causa): el castigo.

Sin embargo, otro problema que se puede abrir a partir de este artículo es que al degradarse o vaciarse de sentido la ley, pareciera que le da más fuerza a esa crueldad insensata —que se hace presente cada día— hasta darle la vuelta incluso al humor y ponerse por encima de esa posibilidad de resistencia. En la actualidad, no sabemos ya de qué podemos reírnos: *podemos* en los dos sentidos, el de prohibición y el de capacidad.

Por todo esto, el texto de Ma. Inés García convoca a seguir haciendo preguntas acerca de la ley y sus condiciones, históricas y estructurales, que nos permitan cuestionar de manera profunda el sitio que ocupan la culpa y el castigo, bajo la sospecha, incluso, de que no son productos de la ley como lo que protege a nuestra civilización, sino quizá, incluso, son productores de violencia.

De la falta a la falla: una historia de la culpa*

Ma. Inés García Canal**

Es que aquí sí es la universidad del crimen; porque te das cuenta que si caíste fue por un error, como todas las que estamos aquí: y aquí te platican cómo cayeron, y así vas aprendiendo de tu error, del de tu amiga, del de tus compañeras de cuarto, así cuando sales ya no vas a cometer ninguno de esos errores para que no te pesquen tan fácilmente.

Palabras recientes de una interna de la Cárcel de Mujeres de Tepepan. Estas palabras o semejantes se repiten en todos los habitantes de las cárceles. La culpa ha desaparecido de estos discursos, ya no encontramos en el mundo actual a ningún Raskolnikov inmortal (personaje de Dostoievski), quien aplastado por el peso de su crimen, buscará sin descanso el castigo que aplacará su culpa. En estos discursos, el sentimiento de culpa está ausente, al igual que la conciencia de haber cometido una falta, aparece la falla, el error en la realización del hecho delictuoso, conocido como tal, querido y realizado.

Es la falla, el error del cálculo, lo que justificará el internamiento; sin duda el castigo asumirá otra dimensión. No hay culpa por haber violentado la ley, sólo malestar por haber fallado en la realización del acto delictuoso, ya que esta “estupidez”, “ignorancia” o “negligencia” se pagará con el encierro, haciéndose patente la ineficacia del acto.

La cárcel servirá de aprendizaje para no volver a cometer los mismos errores, ya no es más el lugar de rehabilitación de los miembros de la sociedad que han delinquido, se convierte en el espacio donde se aprende a violentar la ley con eficacia, es decir; escapar sin dificultad del castigo.

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 5, Instituciones totales, junio, 1993, pp. 141-153.

** Profesora investigadora del Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

Estos discursos que se repiten sin cesar ponen en duda el carácter *fatal e inevitable* que Freud otorga al sentimiento de culpa en el *Malestar en la cultura*, donde aparece como el elemento fundamental de cohesión que permite el sometimiento del sujeto al orden social, a sus valores y a su moral; pone también en duda el concepto abstracto y universal de ley, llevándonos a pensar que el sentimiento de culpa no es constitutivo de todos y cada uno de los sujetos, sino que aparece en un momento histórico dado, que la culpa tiene una historia, un instante de inicio y emergencia, y que hoy pareciera que vive una época de opacamiento, desfase y disolución.

No podemos hablar de culpa sin hacer referencia al miedo, sentimiento primario que atraviesa a todo sujeto y estructura su cuerpo. El miedo cruza el cuerpo, lo pone en guardia, es un aviso que recibe el sujeto que tiene ante sí un objeto peligroso que podrá aplastarlo, herirlo, aniquilarlo. El miedo acusa la indefensión corporal, acusa la posibilidad de muerte, la negación de la sobrevivencia.

Anterior a toda culpa está el *miedo*. Este es su inicio y condición de posibilidad. En el temor a perder la vida se inscribe toda la historia del sometimiento y también de todos los heroísmos. El instinto de sobrevivencia está inscrito en relaciones de fuerza y poder.

Freud no escapa a esta perspectiva, encuentra en el miedo el origen y la posibilidad del sentimiento de culpa; nos dirá que éste es provocado por el temor al abandono, por el miedo a perder el sujeto en los primeros años de su vida. El hombre nace signado por el miedo a que su cuerpo sucumba por indefensión y esto lo lleva a someterse a la autoridad externa que más tarde introyectará, dando lugar al super-yo y a la conciencia moral que ejercen sobre él una actitud censora. Es a través de este proceso que aparece el sentimiento de culpa, el cual, según Freud, puede ser *anterior* a la misma constitución de la conciencia moral y del super-yo. Esta posible *anterioridad* se basa en el miedo que provoca la autoridad primero externa y concreta y más tarde interiorizada, siendo la culpa la que hace posible desde esta perspectiva, la sujeción a la ley.

Podemos ya preguntarnos por esa ley universal y abstracta a la cual los sujetos se han sometido y al mismo tiempo introyectado.

La ley ha sufrido variaciones en el mundo occidental, muy especialmente a partir de la Edad Moderna. Esta metamorfosis, o mejor, este vaciamiento producido en la Edad de la Razón, continúa su proceso hasta hoy, yendo hasta sus consecuencias, en que la vemos flotar en el vacío, convertida en un puro signo sin sentido, debatiéndose entre el humor y la ironía de los sujetos que la trastocan y la muestran en lo que es: nada, un no-ser que no siendo se manifiesta.

Nuestra cultura posee una imagen clásica de la ley expresada ya desde Platón. Podemos entonces observarla desde una doble perspectiva:

- 1) *Desde el principio superior del que depende:* el Bien. La ley no es más que el representante del Bien en el mundo del cual ha desaparecido en mayor o menor medida. Es el recuerdo constante de ese Bien supremo que representa, y si los hombres no olvidaran tan fácilmente el Bien, la ley no tendría ningún sentido.
- 2) *Desde sus consecuencias:* obedecer a las leyes es lo *mejor* siendo “lo mejor” la imagen misma del Bien supremo. Someterse a las leyes es entonces *lo mejor* para el sujeto.

Desde esta mirada clásica la ley posee un garante por encima de sí misma y de los hombres. Es el bien como principio supremo quien sirve de garantía. Los dioses y la naturaleza avalan su existencia, su perfectibilidad y la necesidad de los sujetos de someterse a ella y cumplirla. El mundo moderno rompe con esta concepción. La ley ya no depende del Bien como principio fundador, sino que ahora el Bien depende de la ley. Ya no hay un orden superior que sirva de aval o garantía, ella tiene valor en sí misma sin otro recurso que su propia forma.

Es en este momento histórico que ha nacido *la Ley* y han muerto las leyes. Una ley sin garantía, sin objeto ni principio, es sólo una forma pura, independiente de un objeto o contenido; es causa y efecto de sí misma. No se sabe en qué consiste la ley ni tampoco puede saberse, no es más que una forma pura sin objeto, pero que actúa ejerciendo efectos múltiples y multiplicados. Si observamos la obra de Kafka, toda ella gira alrededor de esa ley desconocida y actuante, de

ese secreto y silencio que provoca efectos ante los cuales el sujeto es impotente, y muy especialmente culpable.

Cumplir la ley es ya ser culpable, a mayor cumplimiento y observancia de la misma, mayor culpa y mayor severidad, tal como lo muestra Freud en *El Malestar*.

A partir de la Edad de la Razón, la ley perdió su principio fundador, se hizo su propio y mismo principio, perdiendo “lo mejor” como consecuencia de su cumplimiento. A todo cumplimiento se le agregó la culpabilidad.

Este proceso de vaciamiento se ha ido intensificando hasta encontrarnos hoy con una ley perdida en el vacío, que manifiesta su no-ser, y como contrapartida un deseo inscrito en la falta, en el hueco y la nada. El mundo de hoy “peca” de melancolía, y sólo es posible escapar de ella a través del humor y la ironía.

La ironía construye un nuevo principio fundador, un nuevo “bien” al cual se somete y que hace patente la vacuidad de la ley, elabora una ley-otra que trastoca la ley social y el orden; el irónico tendrá especial cuidado de no incurrir en errores o negligencias escapando así al castigo. Un transgresor sin culpas. El humor por el contrario, lleva a cumplir la ley al pie de la letra, burlarla por exceso de celo, pone en evidencia el absurdo que provoca su escrupuloso cumplimiento, la ve saltar hecha pedazos provocando efectos contrarios a los que se propone. Un transgresor también, pero ya no desde los principios, sino de sus consecuencias. Cualquier personaje kafkiano desarrolla sin misericordia el humor que provocó la risa violenta de sus primeros lectores, y de la cual no pudo escapar ni siquiera el propio Kafka.

La ley, a partir de los griegos y retomada más tarde por el cristianismo, requería y exigía una garantía, un aval por encima de sí misma y de los hombres, un principio superior: dios, la naturaleza, el bien, la verdad o la belleza que fuese capaz de fundamentarla.

A partir de la Edad Moderna, al haber muerto los dioses y al haber sido violentada la naturaleza y degradado el Bien, la ley se respalda a sí misma: es su causa y su propio efecto. Este proceso continúa hasta hoy mostrando de manera cada vez más clara su vaciamiento,

flotando en el vacío, en el espacio de la no localización, sin fundamento alguno, perdida, olvidada y sin prestigio.

Estamos aventurando que la culpa es un invento moderno, una relación estrecha entre el sujeto y la ley sin aval ni garantía, sin objeto ni principio. En el mundo antiguo, el enfrentamiento se daba entre el hombre y sus dioses; entre el hombre, su dios o su destino; o bien, entre los hombres que medían sus fuerzas en un duelo agónico. En tanto hoy, el hombre se enfrenta a una ley abstracta y universal que desconoce y que lo hace culpable.

La relación del sujeto con la ley no es única ni inamovible, varía según los tiempos y los tipos de sociedad. Estas diversas formas se relacionan entre sí, se superponen unas a las otras constituyendo esquemas culposos disímiles, siendo algunos hegemónicos en determinados momentos históricos y sociedades, y otros se desgastan, se opacan, o bien, entran en desuso.

Para observar estos esquemas culposos será necesario tener en cuenta:

1) Por un lado el *trabajo ético*, realizado por los sujetos sobre sí mismos a fin de acercarse o bien alejarse de las prescripciones que se pretende que la ley estipule, códigos morales que toda una serie de instituciones sociales les proponen a los sujetos, ya sea de manera explícita o bien implícita.

Desde esta perspectiva, podremos observar “la consistencia” de los sujetos sin disonancia con los códigos morales, o bien sujetos disonantes, cuyo trabajo ético intenta alejarse o transgredir dichos códigos. Esta consonancia-disonancia hace evidente las conductas transgresión-sumisión al poder y a la autoridad. Gama infinita de comportamientos que muestran la mayor o menor consistencia de los sujetos, vista desde su mayor o menor grado de sometimiento al orden social.

2) Habrá que tener en cuenta en segundo lugar la relación existente entre *culpa*, *falta* y *castigo*. La falta no será más que el no-cumplimiento de las normas prescritas por el código, ya sea con conciencia o sin ella, ya sea voluntaria o involuntariamente.

La culpa, siguiendo la concepción nietzscheana, no será más que la deuda que el sujeto tiene internamente con el grupo social al que pertenece, en función de una falta que ha cometido según lo establecido por el código. El castigo es llevado a cabo por el grupo o la sociedad a la que pertenece el sujeto, ya que no puede quedar impune una falta. Podrá ser ejecutado por el sujeto mismo, pero siempre tendrá una escenificación social. La falta puede ser interna o externa, tener o no una exteriorización concreta; la culpa es eminentemente interna; el castigo siempre tendrá una exteriorización social.

3) Por último, tendremos que observar si los sujetos han esgrimido la *negación*, recordando que sólo puede pertenecer al plano de lo consciente, ya que no hay espacio para ella en el inconsciente. La negación es el primer paso en la toma de conciencia de los contenidos inconscientes, éstos sólo pueden pasar a la conciencia a condición de que el sujeto los niegue. Pero hemos visto que la negación puede hacerse desde los principios, ejerciendo la ironía, o bien desde las consecuencias a través del humor.

Observemos entonces una serie de esquemas culposos en los cuales la culpa juega papeles diferentes según los elementos considerados. Hemos tomado prestados ciertos personajes de la literatura que nos servirán a simple manera de ilustración.

Esquema 1: El mártir

Antígona, de Anouilh

Repetición disfrazada de la tragedia de Sófocles, ubicada en este siglo durante la Segunda Guerra Mundial y referida al fenómeno de la Resistencia en Francia.

El diálogo entre Antígona y su tío Creón, el rey, hace explícita la negación rotunda de esta mujer a someterse a las leyes sociales, aun cuando esa negación la conduzca inexorablemente a la muerte.

Al igual que en la tragedia griega, Antígona da sepultura a su hermano, prohibido expresamente por el rey. Este acto, que afirma la negación a someterse, encuentra su coherencia en la defensa de otros valores y principios que se hallan por encima de las razones de Estado, y al mismo tiempo el desprecio que le provoca el tirano y su ley, aun cuando reconozca su existencia. Su gesto de negación evidencia lo arbitrario del ejercicio del poder.

En este sujeto no hay conciencia de falta, ni tampoco aparece la culpa, ella haría su aparición si Antígona no hubiese respondido a los mandatos de su propia ley por la cual se rige y que está enmarcada en principios que sobrepasan la ley social. Su propia ley goza de un principio fundador superior.

Al ser diferentes los códigos por los que se rige de los mandatos que imperan socialmente, a los que reconoce como vigentes y con capacidad de dominio, se produce una escisión entre el sujeto social que acepta el castigo y el sujeto ético que se transforma en testimonio viviente de la arbitrariedad del poder, siendo su acto un acto ejemplar.

El diálogo entre Antígona y Creón, núcleo de la obra de Anouilh, evidencia la distancia entre la afirmación al sometimiento de aquel que ejerce el poder, y la negación al sometimiento de aquel otro que es súbdito. La negación adquiere toda la fuerza de la positividad y a su vez la afirmación se hace negativa.

Antígona puede decir NO a aquello que no ama ni desea, ella es su único juez. Puede negarse también a comprender las razones de Estado, lo que le hace decir: “Yo estoy aquí para otra cosa que para comprenderte. Estoy aquí para decir NO y para morir”.

Antígona se coloca por encima del rey a quien desprecia por considerarlo esclavo del poder. Ella es un sujeto disonante, es guiada por una ley-otra, por otros valores fundados en un principio superior cuyo cumplimiento, en oposición a la ley social, no promete más que la muerte.

Antígona niega sin transgredir, no logra sobrepasar la ley social ni escapar del castigo; en ella existe el re-conocimiento de la ley. Enfrentamiento desigual que convierte a este tipo de sujetos en már-

tires, no logran traspasar la ley con humor ni ironía; la seriedad absoluta de ellos los conduce a la muerte en donde encuentran su propio reconocimiento y también su placer.

Esquema II: La culpa en busca del castigo

Crimen y castigo, de Dostoievski

Tenemos aquí un sujeto aplastado por el peso de la culpa, que busca el castigo hallando en él la paz y la tranquilidad. Es la culpa la que busca incansablemente el castigo.

Existe en Raskolnikov un intento de negación: no reconoce los códigos y, conscientemente, prepara su crimen. Sin embargo, una vez cometida la falta establecida por el código, realizada conscientemente y entendida como tal, la posibilidad de transgresión se disuelve a través del mecanismo de la culpa. Los códigos morales imperan en este sujeto a pesar de sus discursos conscientes contra ellos y de sus intentos voluntarios de traspasarlos.

La culpa posee en él una fuerza movilizadora tal, que exige para sí el castigo. No puede soportar el peso de la deuda contraída con la sociedad; sólo logrará la paz y la tranquilidad si recibe el castigo del cual se siente merecedor.

La negación en este tipo de sujetos es superficial, mostrándonos a un sujeto *consonante*, aquel que busca imperiosamente ser castigado ante la menor falta, para aplacar así su sentimiento de culpa. Reconoce la ley, la acepta, está estructurado por ella, no hay un principio superior en el cual se base o fundamente, ya que no ha estructurado otra ley. Mal podrá ejercer la ironía, al igual que será incapaz de transgredir la ley desde sus consecuencias.

Este esquema culposo tuvo su máximo esplendor en la sociedad occidental de fines del siglo pasado y principios de éste. Es el tipo de subjetividad provocado por la sociedad disciplinaria, en la cual los sujetos se caracterizan por poseer un “alma” que su cuerpo aprisiona.

Esquema III: La culpa omnipresente

El Proceso, de Kafka

El castigo es anterior a toda falta, el castigo busca incansablemente una falta.

Joseph K. es detenido una mañana sin saber por qué. Joseph K. buscará la falta que justifique esa detención, tratará de “acordarse de toda su vida, hasta en sus más ínfimos detalles, explicará en relación a los acontecimientos más importantes que le sucedieron los motivos que tuvo para obrar de esa manera, y juzgará esos motivos conforme a las opiniones que tiene en el presente”.

Este esquema (aceptar el castigo porque en alguna parte ha de estar la falta) consciente o inconsciente porque siempre se es culpable (la culpa omnipresente), nos muestra la *consistencia* del sujeto que se construye a sí mismo sometándose a las prescripciones del código sin tener conciencia de ellas, sin haber elaborado un saber sobre las mismas, y mucho menos sin haberlas sometido a crítica, ni haber esgrimido la negación. Esquema semejante aparece en el cuento *En la colonia penitenciaria*, también de Kafka, donde el condenado no sabe por qué es castigado, lo aprenderá con su propio cuerpo, con su piel y su dolor.

Sin duda este esquema nos parece aterradorante, ya que en él hay ausencia total de negación, no sólo como paso previo para la toma de conciencia, sino muy especialmente como prueba de realidad (distinción entre el adentro y el afuera, lo interno y lo externo).

Las formas vacías de contenido comienzan a adquirir peso específico, a moverse, a adquirir vida propia y a personalizarse.

Este es el esquema cotidiano que trae gran parte del siglo xx. La *consonancia* de este tipo de sujeto es absoluta, pero con un punto de inflexión: ya no hay sujeto activo que cumple estrictamente las prescripciones del código, un sujeto productivo; sino un sujeto pasivo, abrumado por el peso de la ley y del orden, que aprendió a aceptar sin conciencia ni crítica, y que su pasividad ni siquiera está en el plano de la conciencia como resistencia.

Este tipo de sujeto es un individuo profundamente melancólico, impregnando con su melancolía todos los ámbitos en que se mueve, desde el público al privado, del social al político. Con respecto a la política, ésta es un escenario que ha perdido aun sin saber de su pérdida, por ello podemos caracterizarlo como melancólico, por no poder reconocer lo que ha perdido: sabe que ha perdido, pero la pérdida de su objeto de amor es sustraída de la conciencia.

Es el resultado de la sumisión llevada al extremo que se disuelve en su contrario, y con ello la aparición de un sujeto anonadado, fascinado, pasivo y melancólico, un perdedor incapaz de ejercer la ironía o el humor.

Esquema iv: Atribución de la culpa global

Diarios, de Kafka (5/12/1919)

La culpa es anterior a toda falta y castigo. Es la necesidad de buscar detectivescamente en el comportamiento las faltas que justifiquen el sentimiento de culpa global.

En ese casi infinito sentimiento de culpa, el sujeto encontrará el sentido de su vida e irá adquiriendo una profunda omnipotencia, ya que es en esa vida plagada de faltas y errores donde el sujeto encuentra su propia reafirmación. Errores y faltas que no sólo atañen su propia vida, sino también la de aquellos que lo rodean.

“Sólo la perdición surte efecto” —nos dice Kafka en su *Diario*— “He hecho desgraciada a Felice, he minado la resistencia de quienes ahora me necesitan, he contribuido a la muerte de su padre, he enemistado a Felice y Erna y he terminado por ser el causante de la infelicidad de Erna... En líneas generales he sido suficientemente castigado, ya mi simple relación con la familia es un castigo suficiente. Además he sufrido tanto que ya nunca lograré recuperarme”.

Hay un dejo de humor en estas palabras al hacerse culpable de todo lo posible, imaginable y aún inimaginable que le sucede a él y a los que le rodean. La aceptación de la culpa global y totalizante lo

conduce a negarla, a transgredirla y a encontrar en ella la afirmación de su propia subjetividad. El sentimiento de omnipotencia tiñe a este sujeto donde la culpa se transforma en placer y poder.

Este esquema se enquistaba en la madre de la familia autoritaria, quien adquiere presencia y valor en tanto el núcleo familiar sufre las consecuencias de sus faltas conscientes e inconscientes, transformándola en la mujer sufrida y sufriente.

El orden social y cultural la culpabiliza sin cesar, ayudado por la ciencia médica y el psicoanálisis. La madre acepta la culpa global y es en ella donde encuentra su razón de ser y de existir.

En el cumplimiento escrupuloso de la ley provoca sus desórdenes y en este esquema se nos hace evidente el infinito poder de la “víctima”. El sujeto se hace *disonante* sin conciencia, su consonancia absoluta lo conduce a provocar su contrario: de tanto afirmar, niega. Podríamos preguntarnos si no se produce aquí un narcisismo “a la inversa”, logrado por negación.

Estamos ante una per-versión de la culpa, una versión-otra. Al agrandarla y exagerarla hasta sus últimas consecuencias, la hace absurda y la pervierte. El sujeto acepta la ley, pero al pervertirla con su tratamiento la transforma en inútil y sin sentido.

El humor sacude a este tipo de sujetos aun sin haberlo hecho consciente... “El humor no se resigna, sino que se rebela; no sólo implica el triunfo del *yo*, sino también del principio de placer que encuentra así manera de afirmarse sobre la adversidad de las relaciones exteriores”. (S. Freud, citado por P. Ricoeur en *Freud, una interpretación de la cultura*, p. 290)

Es un sujeto disonante a pesar de sí mismo. Al ser todo acto una falta, ésta se diluye, se pierde; el sentimiento de culpa global se convierte en su contrario, en una afirmación y a su vez el castigo cumple una función distinta a la que se propone, provoca justamente lo que intenta prohibir: el placer.

Esquema v: La culpa está en el otro

La Carta al Padre, de Kafka

Kafka en su famosa carta se reconoce como nulidad, un resultado de la educación y formación del padre. No hay faltas en su comportamiento, si éstas se cometieron fueron no por su causa ni por su voluntad, sino porque el otro las provocó y fue su causa.

No hay tampoco culpa ya que el sujeto es irresponsable, dado que el otro quiso mantenerlo siempre en una actitud infantil y dependiente, en tanto que el castigo se transforma en una injusticia.

Kafka llama a este tipo de comportamiento el de la “sanguijuela” o “parásito”, que “no sólo pica sino que también chupa la sangre”.

Nos interesan las palabras que pone en boca del padre, quien le dirá al hijo: ¡Qué te importa entonces tu incapacidad en la vida puesto que yo soy responsable! Tú plácidamente te recuestas, te tiendes, y dejas que yo, física y espiritualmente, te arrastre a través de la vida”.

Es un sujeto *disonante* en tanto la negación de sí mismo lo lleva a no responsabilizarse de nada, ya que sus actos no le pertenecen. Se libera así del sentimiento de culpa, el cual coloca en otro. Es un sujeto pasivo que utiliza su pasividad como forma de resistencia.

Esquema vi: La transgresión

La sangre de Welsas, de Thomas Mann

Siegmund y Sieglind son dos hermanos gemelos, hijos de una familia acaudalada de comerciantes y dueños de una próspera mina de hulla. Ambos mantenían desde niños una relación muy estrecha y “siempre iban tomados de la mano sin molestarles en lo más mínimo el que sus manos se humedecieran con facilidad”.

Sieglind estaba comprometida en matrimonio con Beckerath, funcionario administrativo del gobierno, habiendo sido aceptado

por toda la familia sin demasiado entusiasmo y con gran naturalidad, incluyendo los gemelos.

Sieglind y Siegmund mantenían entre ellos algo más que un tierno amor fraternal, la pasión los embargaba: “Se amaban el uno al otro con dulce voluptuosidad, por sus mimos y delicadas atenciones, por la fragancia de sus cuerpos. Aspiraron este aroma con sensual devoción e indolencia, se entregaron a este placer como enfermos egoístas, se embriagaron en él como desesperados, se perdieron en caricias que excedían sus límites razonables”. Cuando Sieglind se preguntaba qué pasará con este amor incestuoso después de su casamiento, y muy especialmente qué pasará con Beckerath, Siegmund responde: “Debe estarnos agradecido. Su existencia será, a partir de ahora, un poco menos trivial”.

En este sujeto no existe falta, ni mucho menos culpa, al tiempo que tiene conocimiento de que este tipo de comportamiento está expresamente prohibido por el código, y por ello tratará de escapar del castigo, reconoce que la ley lo establece como falta, pero en sus propios códigos no tiene existencia, ni genera tampoco sentimiento de culpa alguno. Al no aceptar de ninguna manera el castigo, no le reconoce ningún valor a la ley social. Si castigo hubiese, lo consideraría merecido, no en función de la falta al código, sino de la falla cometida en la realización del acto delictuoso.

Ya no hay falta, sólo podrá existir la falla, el error de cálculo y una actitud irónica de carácter prepotente, ya que exige el agradecimiento de aquellos que han sido perjudicados por su acto, dado que el perjuicio los sacará de su trivial cotidianidad.

En el caso de Siegmund, esa *cierta prepotencia* tiene su entronque en lo que Thomas Mann denomina “la estirpe”, el hecho de pertenecer a un grupo social que le enseñó desde pequeño su condición de dominio y le otorgó el derecho a la palabra en el sujeto que pertenece a la clase dominante. En función del lugar que ocupa en la sociedad y en la maquinaria productiva, la transgresión puede darse con mayor facilidad que en aquellos que ocupan un lugar en donde el ejercicio del poder se hace dificultoso.

Actitudes semejantes son fáciles de detectar, a su vez, en aquellos sujetos que se hallan al margen de la estructura productiva, ya que sus codificaciones son menos efectivas, preocupándose básicamente por su sobrevivencia cotidiana. Es interesante observar este tipo de mecanismos en los llamados “niños de la calle”, cuya ética se halla estructurada a partir de valores diferentes a los valores hegemónicos y predominantes.

En el mundo actual predomina este esquema culposo, al igual que aquel que denominamos “la culpa omnipresente”, sin embargo, todos ellos acusan su presencia con mayor o menor frecuencia y también algunos otros, en los cuales no hemos sido capaces de reparar.

Todo sujeto a lo largo de su vida podrá experimentar uno o varios de ellos, alejándose o acercándose a la norma social. Algunos servirán como *espacios de sobrevivencia*, extrayendo beneficios de ellos, o bien se constituirán en *espacios de resistencia*, intentando modificar la correlación de fuerzas existentes.

No existe en nuestra mirada el menor intento de establecer una jerarquía de valores, sólo hemos querido describir comportamientos. Para ello hemos partido del discurso de un grupo de presas, esa palabra que fue el detonante de nuestra reflexión nos hizo patente que en el mundo actual la culpa se va diluyendo, desapareciendo en un pragmatismo sin parangón, y nos lleva a pensar que estamos frente al surgimiento de un tipo de subjetividad diferente a aquella que fue capaz de producir la modernidad.

Comentario

“Los desfiladeros del cuerpo danzante”, de Margarita Baz

*Silvia Carrizosa Hernández**

Desde el título, este artículo nos interna en el arte de la danza y su complejidad así como lo hace el epígrafe de Graciela Rahman en la poesía, empezando con ese paralelismo entre danza y poesía que ha sido tan importante para la literatura y que es trabajado en el texto, letras que nos internan en el mundo maravilloso del arte, que la autora conoce por el hecho de haber ejecutado durante años danza contemporánea.

También se hace énfasis en que la vida es movimiento, que el ser humano se ha expresado en la danza y que forma parte de algunas de sus experiencias más básicas; en sus palabras: “En la danza, el movimiento, la postura, los gestos, el espacio y el tiempo se funden en una dinámica que consiste en un despliegue organizado de energía, en el que interaccionan creativamente las fuerzas implicadas”. Aceptar que no todo movimiento es danza, como no toda sucesión de frases es poesía, y apoyada en otros autores Baz llega a una de las reflexiones más importantes del texto: “La danza es siempre una metáfora de la vida, de la búsqueda creativa, de la renovación, del espíritu de juego”.

En su artículo con letras en movimiento rítmico, la autora nos lleva de la mano por el camino y busca que identifiquemos procesos subjetivos que conforman la actividad dancística en el mundo contemporáneo. Al mismo tiempo, nos interna en los escabrosos terrenos de la subjetividad expresada como una estructura conflictiva del

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, correo electrónico: silvia.carrizosa@gmail.com

ser humano, cuestión ya no tan rítmica que abre rutas inciertas las cuales nos llevan a la pregunta constante, pues al reflexionar sobre el cuerpo, éste se convierte en algo extraño, espacio donde se van a jugar vida y muerte y todo lo que de siniestro supone.

Con su escritura, la autora nos va llevando a la comprensión de la danza que ha cumplido a lo largo de los siglos distintas funciones sociales y, como toda actividad humana, ha evolucionado, en sus inicios como conjuro mágico y como ritual o ceremonial hasta llegar al cuerpo artístico; aunque como modalidad artística su aparición es tardía y su trayecto es largo en comparación con otras manifestaciones del arte, aceptando la importancia del vínculo profundo entre danza-música, cuerpo danzante en la encrucijada de fuerzas vitales y el cuerpo en plenitud. La autora hace también historia de lo sucedido en nuestro país al recordar a bailarines importantes para evocar momentos sublimes de la danza mexicana.

El bailarín prepara su cuerpo y se prepara a sí mismo durante largos días y años para lograr realizar danzas que duran escasos minutos. La danza es efímera, irrepetible, no es de productos permanentes, aunque se le reconozca como la más antigua forma de magia que creó el hombre; la autora se plantea la pregunta: ¿qué clase de cuerpo se trata de adquirir dada la concepción que se tiene de la danza? Y, en consecuencia, ¿qué elementos psicosociales gravitan sobre esta actividad en el mundo contemporáneo?

El cuerpo en la danza no es un fenómeno individual o solitario, es una construcción colectiva, un relevante ejemplo de cómo se produce un fenómeno cultural en la encrucijada de distintas fuerzas vitales. Es evidente que todo lo expresado en este artículo anunciaba ya los inicios de la investigación que ha sido su interés de vida y que tiene su expresión en el libro editado en 1996: *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza* en el que reflexiona sobre la subjetividad femenina y se centra en lo que sucede con el cuerpo marcado por la falta en una diferencia sustancial entre hombre y mujer, soporte del deseo del otro, determinado por la mirada. Arte y psicoanálisis en discursos imposibles de anclar, abiertos a significaciones en cambio constante.

Baz encamina sus aportes a repensar esta compleja problemática, en un proceso de escucha profunda y de gran conocimiento de los procesos grupales que nos familiariza con las bailarinas y su cuerpo, abriendo interrogantes para los grandes retos que estamos enfrentando actualmente en el terreno de los sufrimientos de enfermedades psicosomáticas.

Son importantes los aportes que en este campo nos ha dejado la autora con sus escritos y que siguen apoyando a profesores y estudiantes en sus procesos de investigación; además, la sencillez y claridad con la que son expresadas tan complejas ideas, nos deja la inquietud de acudir a la amplia gama de autores que utiliza para sostener sus ideas que son muchos y que han trabajado tan creativamente en el arte y los secretos indescifrables de la subjetividad.

Los desfiladeros del cuerpo danzante*

Margarita Baz**

*Esta ciudad sin vos
¿cómo se llama?
esta canción sin vos
¿cómo se baila?
Graciela Rahman
(poesía inédita)*

Lo que llamamos *danza* comprende un amplio rango de manifestaciones y fenómenos que el ser humano produce y ha producido, bajo distintas modalidades y expresiones, en prácticamente todas las épocas y culturas. Su esencia es el *movimiento*: un movimiento que crea una plástica bajo el sustento del ritmo y la armonía, y cuyo instrumento es el cuerpo. Con ese instrumento, su ser mismo, el hombre realiza con la danza una expresión de vitalidad afín al universo en el que está inmerso. Este ha sido con razón descrito como un “compendio de coreografía”, es decir, una especie de gigantesco ballet donde todo elemento cumple un papel en la creación de una sucesión estructurada de figuras.

El movimiento acompasado es concomitante a la vida y forma parte de algunas de las experiencias más básicas del ser humano; aquél se expresa en el latido del corazón, el ciclo respiratorio, la sucesión de noche y día o las olas del mar, y marca una estructura rítmica que es la esencia de toda danza. Por su parte, la Naturaleza nos provee, en todas sus escalas, de innumerables ejemplos de movimiento que por sus características estéticas y graciosas son fuente permanente de inspiración creativa para el espíritu humano: el cortejo y pavoneo

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 7, Arte y psicoanálisis, diciembre, 1994, pp. 9-38.

** Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, correo electrónico: mbaz@prodigy.net.mx

de ciertas aves, las cascadas y corrientes de agua, el nacimiento de una flor, etcétera. De esta manera, *ritmo, gracia y armonía*, son cualidades que el hombre desarrolla como resonancia del mundo en el que participa. “Nací a la orilla del mar”, escribió Isadora Duncan, y “mi primera idea del movimiento y de la danza me han venido seguramente del ritmo de las olas”.

La vida es movimiento, pero estrictamente hablando, la danza es una expresión específicamente humana, tal como lo argumenta extensamente J. L. Hanna.¹ Es decir, la danza, como producto del mundo simbólico, posee dimensiones —la social, la institucional y la estética, entre otras— que la diferencian cualitativamente de otros comportamientos que le son semejantes, por ejemplo, lo que interpretamos como “baile” en los animales, así se trate de una manifestación instintiva o de una conducta producto de un condicionamiento específico. Como ha dicho la famosa bailarina y coreógrafa estadounidense recientemente fallecida, Martha Graham, la danza es “el paisaje del alma humana”.

En la danza, el movimiento, la postura, los gestos, el espacio y el tiempo se funden en una dinámica que consiste en un despliegue organizado de energía en la que interaccionan creativamente las fuerzas implicadas. Lo contrario a esta animación de recursos sería el estado congelado, lo rígido, lo inerte, o lo que se repite sin huella, sin aprendizaje. La danza es siempre una *metáfora de la vida, de la búsqueda creativa, de la renovación, del espíritu de juego*. Ella nos devuelve, dice R. Cohan “la relación amistosa que manteníamos con nuestro cuerpo en la infancia”.²

No todo movimiento es danza, como no toda sucesión de frases es poesía. La danza no se construye con gestos realistas como la pantomima, ni tiene una estructura narrativa como la prosa o relato. Tampoco es acrobacia o gimnasia. Es, en cambio, en expresión de Paul Valéry, “imagen del acto poético”.³ Este paralelismo entre la

¹ Investigadora de la Universidad de Maryland, en: *To Dance is Human. A Theory of Nonverbal Communication*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

² Robert Cohan (1986), *El taller de danza*. Madrid: Plaza & Janes, 1989, p. 10.

³ Citado por Raymundo Mier, en *Ramón López Velarde*. México: Terra Nova, 1985.

danza y la *poesía* ha “obsesionado”, nos dice R. Mier, a la literatura del siglo XIX y de principios del presente. Se ha dicho que “cada palabra en poesía, como cada movimiento en danza, es una conjunción sintetizada de emociones, ideas, sensaciones y estados de ánimo”.⁴ Por ello, el tiempo que participa de la danza es un “tiempo de quimeras”:⁵ un recrear el cuerpo abierto y anhelante, un existir en el trayecto antes que depender de una meta final.

La danza: sustancial a la condición humana

El ser humano se ha expresado universalmente en la danza. Esta ha sido parte de la vida de los pueblos desde los primeros indicios de la existencia de grupos humanos. Contamos con multitud de testimonios al respecto, incluso de épocas muy antiguas de la humanidad. La fuerza y la recurrencia de esta manifestación humana emociona y asombra, sea que observemos la representación de una danza funeraria en la tumba de Hormin (faraón egipcio), del año 1300 a. C.; un jarrón egipcio del año 430 a. C., decorado con una bailarina y un flautista (mostrando la casi invariable asociación entre danza y música); una escultura en bronce de Alejandría que muestra una bailarina con velo, en el año 200 a. C.; un objeto escultórico de la cultura maya de los primeros siglos de la era cristiana que representa a un sacerdote bailando, o que de plano nos remontemos a los principios de la civilización: figuras humanas danzantes en pinturas rupestres neolíticas (Altamira en España o Tanzoumaitak en Algeria, entre otras).⁶

A lo largo de los siglos la danza ha cumplido distintas *funciones sociales*; en su expresión primitiva ha sido primordialmente *conjuro*

⁴ Paulina Ossona (1984), *La educación por la danza. Enfoque metodológico*. Barcelona: Paidós, p. 21.

⁵ Referencia al ensayo sobre la sexualidad femenina “Tiempo de quimeras”, de Graciela Rahman. *Revista política y cultura*. Núm. 1, otoño 1992, pp. 357-350.

⁶ Las ilustraciones citadas se encuentran en Alexander Bland, *A History of Ballet and Dance*. Nueva York: Praeger Publishers, 1976, y en Waldeen, *La danza. Imagen de creación continua*. México: UNAM, 1982.

mágico (el hombre invoca a las fuerzas superiores, convencido de la influencia de su baile sobre los fenómenos naturales) y se ha expresado como danzas de la fertilidad, de la lluvia, etcétera. Ha tenido también un importante papel como *ritual* con sentido religioso (danzas sagradas) o *ceremonial* (danzas funerarias o guerreras). Su desarrollo en la sociedad la llevó a aparecer bajo muy diversas modalidades: celebración popular, diversión, cortejo, actividad al servicio del arte dramático, forma juglaresca para circos o fiestas privadas, ritual artesano, provocación sensual, baile de salón, danza comercial y espectáculo artístico.

Como toda actividad humana, la danza ha evolucionado adoptando *formas* y *funciones* diversas, siendo la suya una larga y fascinante historia que revela aspectos muy significativos del desarrollo de las culturas. “En las sucesivas transformaciones y adaptaciones, cada grupo humano fue agregando y quitando ingredientes según su propia cultura del cuerpo: vestimentas, máscaras, disfraces, trozos, pasos, actitudes, gestos, horarios, objetivos, formas”.⁷ Por ejemplo, “durante siglos enteros hubiera sido inconcebible en los países europeos una danza de cuerpos desnudos como bailan algunas de las tribus africanas”.⁸

Varias de las funciones que cumplió en épocas pasadas persisten de alguna manera en el mundo contemporáneo; se le ha incorporado en nuevas tareas, por ejemplo en la educación y en la psicoterapia, al mismo tiempo que se le pondera como un factor de cohesión y acción comunitaria. Lo fundamental es reconocerla como una modalidad expresiva característica del ser humano. En las sociedades modernas puede apreciarse una frontera más o menos definida entre las múltiples manifestaciones del baile como recreación y expresión popular, y la danza como forma artística, es decir, la llamada danza teatral o culta destinada al espectáculo. Sin embargo, es necesario recordar su recíproca influencia, ya que las manifestaciones tradicionales, folklóricas y modas dancísticas populares son una fuente per-

⁷ Alberto Dallal (1988), *Cómo acercarse a la danza*. México: SEP/Plaza y Valdés, p. 23.

⁸ *Idem*.

manente de alimentación de la imaginación artística, al tiempo que el arte recrea y proyecta creativamente a una cultura. Es decir, entre lo tradicional y popular y lo considerado artístico hay resonancias mutuas e interacciones constantes.

Los géneros que comúnmente distinguen los estudiosos de la danza⁹ son: danzas autóctonas o tradicionales, danzas populares y danza teatral o de concierto. Las *danzas autóctonas o tradicionales* son aquellas que se han conservado en ciertas comunidades a lo largo de varios siglos y tienen en general un sentido ritual y místico. Un ejemplo son las danzas indígenas de México, algunas de notable grado de complejidad en sus diseños espaciales y simbólicos. Las *danzas populares*, como su nombre lo indica, son aquellas bailadas por el pueblo, su sentido es más inmediato, la cohesión y el intercambio social. Algunas conservan características folklóricas o regionales y son característicamente de inspiración campesina, en tanto que otras transitan por los espacios urbanos atravesando fronteras y configurando modas de “baile de salón” (mambo, tango, danzón, rock, breakdance, etcétera). Cualquiera de estas modalidades puede ser trasladada al ámbito teatral (*v. gr.* “ballets folklóricos”). De la calidad del espectáculo y del profesionalismo de sus ejecutantes dependerá el nivel artístico logrado. La *danza teatral o de concierto* es justamente pensada como espectáculo artístico: requiere una estructura teatral, es decir, un escenario, los artistas y los espectadores o público. En términos de los creadores de este arte, son tres sus figuras fundamentales: los maestros, los coreógrafos y los bailarines o ejecutantes. Nos enfocaremos aquí a este tipo de danza, nuestro motivo directo de reflexión.

Del cuerpo ceremonial al cuerpo artístico

Como hemos visto, a pesar de que la danza es tan antigua como el hombre, su aparición como modalidad artística es tardía en relación

⁹ Entre ellos: Alberto Dallal, *op. cit.*

a otras manifestaciones del arte. Es cierto que la idea de la danza como espectáculo no fue ajena a ciertas formas teatrales en épocas remotas que se desarrollaron, por ejemplo, en la Grecia antigua, y que la doble figura del aficionado y del profesional o ejecutante especializado tiene también viejos antecedentes. La danza fue en ocasiones patrimonio de la comunidad y en otras una actividad estrictamente reservada para algunos personajes que por su jerarquía social podían realizarla, o bien, que era ejecutada por personajes especialmente entrenados. Sin embargo, como forma artística, su surgimiento se da en Europa, en el Renacimiento. En ese contexto puede recordarse que durante la Edad Media la actitud cristiana general hacia la danza había sido básicamente de desaprobación. El Renacimiento, en cambio, trajo como efecto principal en las artes el cambio de acento de los principios religiosos a los criterios y valores clásicos de la Antigüedad, el reconocimiento del artista y sus manifestaciones, y un ímpetu crítico y creativo como reacción ante el espíritu autoritario imperante.

La idea de la danza como espectáculo floreció en la Italia romana. Allí se recogió la tradición dancística del mediterráneo oriental (Egipto y Grecia en particular), pero dándole un carácter más mundano. Así, de las danzas rituales y ceremoniales del país del Nilo y las danzas líricas típicas de las celebraciones religiosas griegas, la danza pasó a ser un espectáculo popular de las plazas públicas y espectáculo en privado que acompañaba a las fiestas y banquetes de los ricos y nobles. No era danza pura, sino una forma juglaresca de teatro, pantomima, música, poesía y danza en la que al principio los espectadores podían sumarse, hasta que en un momento, dada la especialización de los ejecutantes, la sofisticación del vestuario y las necesidades de su escenificación fueron trazando la frontera artistas-audiencia.

En sus inicios como espectáculo, la danza estuvo unida a las distintas modalidades de la expresión y sólo progresivamente fue visualizada como forma artística en sí misma, si bien la relación música-danza demostraría ser un vínculo esencial y perdurable, el cual ha ameritado importantes análisis. Sólo mencionaremos aquí que se ha dicho que el primer instrumento de ejecución fueron los pies

golpeando la tierra con motivo de la danza, y el primer instrumento de viento la voz humana, acompañada de gestos y expresión corporal. La danza hasta el día de hoy es acompañada casi siempre por la música, sin que por ello nos sumemos a algunas opiniones respecto a considerarla un arte secundario y menor. Por el contrario, evocaríamos el pensamiento de Baudelaire que dice que “la danza puede revelar todo lo que la música encierra de misterioso”.¹⁰

La forma teatral de la danza recibió el nombre de “ballet” (del italiano *ballare*: bailar) y está asociado en su origen a los maestros de danza italianos del siglo xv, que no sólo fungían como instructores, sino también como coreógrafos; ellos codificaron pasos y danzas, y sentaron las bases de la técnica en tratados específicos. Esta tradición italiana en la enseñanza de la danza tendría uno de sus puntos culminantes siglos más tarde en la obra del napolitano Carlo Blasis: *El código de Terpsichore* (1828), cuyos principios técnicos para la danza clásica siguen vigentes actualmente. Sin embargo, el hecho decisivo en la historia del ballet fue el cambio de escena de Italia a Francia.

Ese momento crucial ha quedado grabado en el lenguaje, ya que el vocabulario técnico del ballet se expresa en palabras francesas (con algunos restos italianos, por ejemplo: “ballerina”). Con la llegada desde Florencia de Catalina de Medicis, para casarse con el rey de Francia (Enrique II) a mediados del siglo xvi, se inicia una modalidad de baile en la corte francesa cuyo desarrollo se conocería como el ballet de la corte, mismo que era ejecutado por la nobleza para la nobleza y donde se sentaron las bases del estilo y los estándares de lo que sería el futuro ballet, que incluía una estructura de solistas (las estrellas), corifeos (bailarines que encabezan el cuerpo de baile) y el cuerpo de baile, estructura que de hecho persiste hoy en día.¹¹ Esta moda francesa se extendió por Europa y Rusia, apareciendo en distintos momentos apasionados de la danza entre algunos monarcas. Poco a poco se asentó y codificó la técnica del ballet (técnica clásica),

¹⁰ Citado por Raymundo Mier, *op. cit.*, p. 38.

¹¹ Véase A. Bland, *op. cit.*

hasta convertirse en un método universal de adiestramiento de los cuerpos danzantes a partir del siglo xvii.

Para entonces, las formalidades de la corte se habían flexibilizado lo suficiente para permitir a ejecutantes profesionales participar en los ballets. Se dieron entonces las condiciones para que la danza surgiera como una forma artística en sí misma. El personaje clave fue Luis XIV de Francia, él mismo un talentoso bailarín “positivamente adicto a la danza”, que contrató a un destacado músico y bailarín florentino como coreógrafo (G. B. Lully) y a un acreditado maestro de danza (P. Beauchamps) y finalmente funda en 1661 la Académie Royale de la Danse, que si bien fue una institución efímera, sentó las bases de la danza como un arte público independiente, organización que luego desembocaría en la famosa Ópera de París, para cuyo espectáculo se entrenaría a profesionales. Con ello se terminaba el monopolio de la corte sobre la danza y se inauguraba el surgimiento de escenarios permanentes (teatros comerciales) por toda Europa, “democratizándose” el espectáculo. Sin embargo, es de subrayarse que “pese a su democratización y a todos los cambios que registra su historia, los principios del ballet siguen siendo actualmente los mismos que en su aristocrático origen: armonía, simetría, equilibrio, elegancia, levedad, gracilidad, jerarquías absolutas dentro de la compañía”.¹²

Asimismo, aparecen innovadores creativos como Jean Georges Noverre (siglo xviii), quien impulsó al ballet su concepto de arte teatral e impulsó modificaciones al espectáculo (por ejemplo, el destierro de la máscara, que curiosamente había seguido acompañando a los ejecutantes de la danza) y posteriormente directores y empresarios artísticos visionarios como Serge Diaghilev (principios del siglo xx), quien con la exhibición en Francia y luego en toda Europa de la compañía Ballets Rusos daría un impulso definitivo a la producción de este arte, consagrándose así a la danza como forma artística independiente y a ciertas personalidades como “monstruos sagrados”, por ejemplo, Anna Pavlova y Vaslav Nijinsky.

¹² Paulina Ossona, *op. cit.*, p. 65.

En esta historia no podemos dejar de mencionar el papel del romanticismo, que, surgido en el siglo XIX como una tendencia amplia en la literatura, las artes plásticas y la música, significó el establecimiento de una estética que dejaría en el ballet una huella perdurable. El romanticismo, como estilo, sensibilidad y estado de ánimo en la danza, orientó hacia la exaltación de un mundo encantado, evanescente, irreal, habitado por seres míticos y mujeres idealizadas que daban la ilusión de ligereza y de inmaterialidad. En ese contexto aparece el baile de puntas, que favorece esa sensación etérea y de vuelo, uno de los elementos técnicos más significativos en la historia de la danza. Los nombres de Maria Taglioni y Carlota Grissi, entre otros, están íntimamente vinculados a esta historia.

Si Europa fue la cuna de lo que actualmente es el género clásico en la danza, América aportó el gran ímpetu de la renovación, de formas de expresión más libres que darían origen a la danza moderna. Si bien en el siglo XIX habían aparecido en Europa nuevas ideas sobre la danza, por ejemplo, el expresionismo representado por Rudolf von Laban (autor de un conocido sistema de notación dancística), el panorama se enriquecería considerablemente con los trabajos de diversos bailarines estadounidenses entre fines del siglo pasado y el presente. En particular, la historia de la danza tuvo un impacto fundamental con el espíritu apasionado de Isadora Duncan y el talento de Doris Humphrey y Marta Graham, entre otros. La danza moderna “al enseñar las fuentes del movimiento como parte del adiestramiento técnico, te hace trabajar hasta lo más profundo del propio cuerpo”, dice Robert Cohan.¹³ Como consecuencia, es “una danza más natural y más cercana a la estructura física y a la organización motriz del cuerpo humano”.¹⁴ La forma evolucionada, actual de la danza moderna es la llamada danza contemporánea, que coexiste con el ballet clásico. Distintos factores institucionales (por ejemplo, escuelas diferenciadas para formar ya sea bailarines clásicos

¹³ Director del London Contemporary Dance Theatre.

¹⁴ Alberto Dallal (1985), *Fémina-Danza*. México: UNAM, p. 17.

o contemporáneos) y sensibilidades personales que orientan su desarrollo, han tendido a oponer y contrastar ambas formas de danza. Sin embargo, cada vez son más los artistas que reconocen que “la base práctica y teórica de la contradicción está totalmente caduca”,¹⁵ considerando que un bailarín bien preparado puede aceptar distintos retos expresivos y técnicos, sin negar, claro está, los gustos y aptitudes particulares para determinada forma de expresión.

El contexto mexicano

México posee una rica herencia de danzas autóctonas de gran calidad y una acendrada tradición de baile popular. Ahora bien, desde el punto de vista de la danza teatral, la investigadora Maya Ramos Smith¹⁶ ubica los años 1778-1780 como las fechas probables de la introducción del ballet en México, en el famoso Coliseo, que fue el primer teatro de carácter oficial, llamado en el siglo XIX “Teatro Principal”, el cual funcionó hasta que fue destruido por un incendio en 1931. Antes del ballet hubo en la Nueva España bailarines que realizaban danzas de corte y populares, que por lo regular acompañaban representaciones teatrales, siguiendo la influencia de los maestros italianos así como la danza teatral y popular española. La mezcla de las danzas nativas con las formas españolas daría lugar a formas mestizas, notables en la danza de salón y la danza popular, pero que también proveería a la danza teatral de una fisonomía mexicana característica la cual se manifestaría, en particular, en la época posrevolucionaria.

Una vez fundadas la Escuela Nacional de Danza en 1932 y la Academia de la Danza Mexicana como filial del Instituto Nacional de Bellas Artes, se sientan las bases para el desarrollo formal de la danza teatral desde el punto de vista educativo y cultural. En esta historia es ya mítica la “época de oro” que se ubica entre los años

¹⁵ Alicia Alonso (1988), *Diálogos con la danza*. Buenos Aires: Galerna, p. 79.

¹⁶ Véase el destacado estudio de esta autora (Premio Casa de las Américas: ensayo, 1979): *La danza en México durante la época colonial*. México: Alianza Editorial/Conaculta, 1990.

1940 y 1960, cuando distintas personalidades nacionales y extranjeras en la enseñanza y la coreografía (Guillermina Bravo, Xavier Francis y Ana Mérida entre las primeras, y Anna Sokolow y Waldeen entre las segundas), destacados bailarines y bailarinas (Rosa Reyna, Marta Bracho, Raquel Gutiérrez, Antonia Quiroz, Josefina Lavalle, Guillermo Arriaga, Colombia Moya, etcétera), creativos dirigentes y organizadores (particularmente Miguel Covarrubias —en su calidad de jefe del Departamento de Danza del Instituto Nacional de Bellas Artes—), así como colaboraciones de pintores y músicos interesados en la danza (Blas Galindo, Silvestre Revueltas, Juan Soriano y Diego Rivera), confluyeron para impulsar un brillante movimiento de danza moderna.

Se incorporó la búsqueda de lo mexicano y las raíces nacionales en general, logrando repertorios que alcanzaron un gran reconocimiento público. Amalia Hernández retoma una de las vetas de esa época en un Ballet Folklórico de grandes méritos, éste es en la actualidad una parte importante del panorama dancístico mexicano. Se consolidó también la Compañía Nacional de Danza, sede de los repertorios consagrados del ballet clásico. Igualmente, ha habido esfuerzos importantes para incorporar el lenguaje de la danza clásica a las necesidades de la expresión contemporánea. En ese sentido, compañías como Ballet Nacional y el Taller Coreográfico de la UNAM, entre otras, han tenido una trayectoria destacada en las últimas dos décadas. Actualmente, consolidadas las instituciones oficiales de la danza, coexistiendo las compañías con apoyo oficial con grupos independientes, atravesando distintas vicisitudes en cuanto a políticas culturales y presupuestales, la danza en México participa de la vitalidad del fenómeno mundial del desarrollo de este arte.

El cuerpo danzante: encrucijada de fuerzas vitales

Regresaremos ahora a nuestro punto de partida: el cuerpo como sostén e instrumento de la danza, para abordar la reflexión ya no de la presencia de dicha actividad acompañando al ser humano en su

evolución histórica y transformándose en sus modalidades y lugar en la sociedad, sino sobre la historia del cuerpo construyéndose en esa dimensión que intenta servirse de él para lograr esa expresión artística que en la actualidad conocemos como la danza teatral. Sería la historia vivida por sus ejecutantes, los bailarines mismos. La pregunta que podría hacerse es: ¿qué clase de cuerpo se trata de adquirir dada la concepción que se tiene de la danza? Y, en consecuencia: ¿qué elementos psicosociales gravitan sobre esta actividad en el mundo contemporáneo? Nuestra mirada se dirigirá a ciertas dimensiones que son producto del análisis que hacemos de distintos estudios sobre la danza y de los testimonios de sus actores: coreógrafos, maestros, críticos de arte y bailarines, recogidos en fuentes documentales.

Cuerpo en plenitud

*Mística integral,
melómano alfiler sin fe de erratas,
que yendo de puntillas por el globo
las libélulas atas y desatas.*
Anna Pavlowa

*La sordidez, resumen de nuestras desdichas, no le alcanza.
El bailarín*
Ramón López Velarde

En los *Himnos homéricos* se lee: “Quien venga de fuera los creería inmortales y liberados para siempre de la vejez, pues en todos ellos vería la gracia”, aludiendo a los jonios de la isla de Delos entregándose a la danza, al canto y juegos para complacer a Apolo.¹⁷ Por su parte, una integrante del famoso Royal Ballet británico declaraba en años recientes: “La danza es una manera de llegar a Dios. Cuando estos artistas ejecutan, están viviendo en otra dimensión que el co-

¹⁷ Citado por Jean-Pierre Vernant “Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente”, en Michel Feher (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte primera. Madrid: Taurus, 1990.

mún de la gente no puede alcanzar. En el momento de bailar, ellos son inmortales”.¹⁸ En ambas citas, no obstante, lo inmensamente distantes en el tiempo, hay una ilusión en común: la de trascender el carácter precario, limitado y transitorio que define al cuerpo humano. Encontramos así un anhelo que revela el arte de la danza: el sueño de un cuerpo en plenitud, que por otra parte sólo se realiza limitada y efímeramente.

La danza “es como el sueño” dice el poeta Torres Bodet, y no es extraño, pues, como todo arte, encierra un deseo de trascendencia de los límites humanos. Su realización está mediada por el cuerpo humano, que habita desde siempre las dimensiones de la vulnerabilidad y la mortalidad. Como dice Jean-Pierre Vernant,¹⁹ el cuerpo del hombre es un cuerpo que por bello, fuerte y perfecto que parezca, está destinado a debilitarse, afearse y desaparecer. Nada en él es inmutable y las energías que despliega sólo alcanzan breves momentos de esplendor. Hay desgaste y desfallecimiento, además, existen ciertas fronteras del cuerpo que resultan inquebrantables: el paso del tiempo, las lesiones, la enfermedad y la muerte.

Con ese cuerpo, que no es “divino”, omnipotente ni inmortal, sino material, limitado y perecedero, trabaja el bailarín para hacer de él un instrumento de ejecución en un arte que, también, está definido por lo efímero. La danza es efímera, termina con su ejecución, y ésta, estrictamente hablando, es irrepetible. Cada instante es único y la danza no deja, como otras artes, productos permanentes. Mucho se ha hablado de este carácter específico de la danza y de cómo, aun con el desarrollo de sistemas de notación dancística²⁰ y los modernos recursos de la fotografía, grabación y video, su registro siempre será una limitada forma de hacer perdurables ciertas ejecuciones.

¹⁸ Citado por Wendy Neale (1982), *Ballet Life Behind the Scenes*. Nueva York: Crown Publishers, p. 144.

¹⁹ *Op. cit.*

²⁰ Los más conocidos son el sistema Laban, creado por Rudolf von Laban en 1928, y el sistema Benesh, utilizado desde 1955. Sin embargo, muchos creadores coreográficos prescinden por completo de este recurso.

En efecto, el bailarín se prepara durante años para realizar danzas que duran sólo unos minutos. Deberá incorporar la o las técnicas, es decir, los procedimientos que le permitirán la expresión dancística, aprendizaje que lleva mucho tiempo y que por lo común deberá empezar en la niñez tardía o en la adolescencia. Para lograr y mantener una óptima condición física requiere, como los atletas, un incesante y frecuentemente penoso régimen de entrenamiento que demanda un considerable esfuerzo físico. Éste apunta a lograr un equilibrio entre fuerza y flexibilidad, combinación muy difícil de alcanzar ya que las demandas sobre el cuerpo son opuestas. Deberá también desarrollar elementos como el sentido del centro del propio cuerpo, el equilibrio, la alineación corporal, el uso del gesto como instrumento expresivo, el ritmo, la musicalidad, la conciencia del propio cuerpo y del espacio, y la coordinación de la respiración y el movimiento,²¹ por citar los más básicos. Todo ello le permitirá cierta calidad de movimiento, expresividad y gracia.

La aspiración de un bailarín es “dominar” la técnica y en última instancia “dominar” su cuerpo. Esto le exige una severa autodisciplina en su entrenamiento y un control sobre otras esferas de su vida, particularmente sobre su dieta. La anorexia y otros trastornos alimenticios son frecuentes como indicadores “del deseo de controlar todo: el propio cuerpo, los propios impulsos”.²² Trabajar en este arte implica un trabajo corporal que se ha comparado a los momentos más exigentes del deporte. “Hay que imponerse” dice Alicia Alonso, “que ese esfuerzo cotidiano es necesario, vital”; para ello “se necesita una voluntad terrible y una razón, ya que el cuerpo no todos los días tiene ganas de esos esfuerzos”.²³ En el mismo sentido Scott Barnard²⁴ afirma que “ni Margot Fonteyn ni Rudolf Nureyev perderían una clase”. Todo ello conduce a la opinión generalizada de que quien

²¹ Véase Robert Cohan (1986), *op. cit.*

²² Toni Bentley (1982), *Winter Season. A Dancer's Journal*. New York: Vintage Books, 1984, p. 53.

²³ Alicia Alonso (1988), *Diálogos con la danza*. Buenos Aires: Galerna, p. 172.

²⁴ “Ballet Master” del Joffrey Ballet. Citado por Wendy Nealy (1982), *Ballet Life Behind the Scenes*. Nueva York: Crown Publishers, p. 24.

tiene “madera” para bailarín no siempre es el más dotado desde el punto de vista de habilidades naturales para esta expresión, sino el que “no afloja” y esto, durante años. Por tanto es fácil comprender que este arte, por decirlo de alguna manera, no es apto para débiles de espíritu.

La experiencia de logro en alguna faceta de la destreza física —sea equilibrio, giro, flexibilidad, memoria corporal, salto, coordinación, etcétera— que supone la superación de límites anteriores resulta profundamente gratificante para el bailarín. Los que están atentos a los cambios fisiológicos hacen notar también que la actividad física activa el metabolismo y produce sustancias hormonales con propiedades antidepresivas, lo que ha sido demostrado en diversos estudios. Por su parte, P. Schilder, en su estudio psicoanalítico y psicosociológico sobre el cuerpo humano, reconoció que, en general, el ser humano tiene la necesidad de un continuo *jugar con el cuerpo y con su imagen*; hablo del enorme placer derivado de franquear las limitaciones corporales. Esto es consecuencia de ese proceso que él describió como una imagen corporal en perpetua autoconstrucción. En ese contexto, considero a la danza como una forma privilegiada para disolver o debilitar la forma rígida del esquema del cuerpo; esta actividad, decía, “acarrea una actitud psíquica determinada” en la medida en que produce un “aflojamiento y alteración de la imagen corporal”.²⁵ Según esa hipótesis, la danza flexibiliza y cambia, pero no nada más el cuerpo, sino la sensibilidad frente a uno mismo y el mundo; asimismo, mostraría sus efectos en la dinámica libidinal, es decir, en la configuración fantasmática de nuestro cuerpo diseñada por nuestros deseos inconscientes.

Retomemos la idea de que la sensación de dominio sobre el cuerpo produce un efecto euforizante, una sensación de júbilo y de triunfo momentáneo. Esto lo ha experimentado todo bailarín, y, podría decirse, todo niño en su desarrollo temprano, como ha sido descrito por psicólogos de distintas orientaciones teóricas. Mas el cuerpo

²⁵ Paul Schilder (1936), *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Buenos Aires: Paidós, 1977, p. 178.

siempre puede fallar; sobre él nunca se logrará un dominio total o definitivo. “Las acciones, los poderes, las fuerzas de las que el cuerpo es depositario e instrumento sólo pueden desplegarse al precio de las caídas de energía, los fracasos, las impotencias que implica una debilidad congénita”.²⁶ Tal vez por ello, una bailarina del New York City Ballet²⁷ describe su proceso frente al arduo trabajo en pos del dominio del cuerpo como una oscilación entre el placer efímero de los logros y la agonía frente a las posibilidades de un cuerpo, que siempre serán escurridizas. El entrenamiento y los ensayos tienden a reducir ese margen de incertidumbre, pero éste siempre los acompaña. Los logros son siempre un producto de muchas circunstancias y permiten que el cuerpo vaya cediendo, es decir siendo capaz de realizar determinadas ejecuciones. No obstante, el cuerpo no se somete fácilmente. Hay que conocerlo, entrenarse durante años, afrontar nuevos retos. Se dice que para mejorar hay que forzarlo siempre un poco más allá de sus límites, pero nunca al grado de provocar una lesión, una eventualidad siempre presente.

Sin embargo, a pesar del esfuerzo y del deseo del bailarín, el cuerpo siempre muestra sus límites. La fatiga, las tensiones y los dolores son, en expresión de T. Bentley, “síntomas de mortalidad”. Por otro lado, aun llegando a cierta plenitud, el bailarín tiene que mantener constante el esfuerzo para no disminuir su rendimiento. Naturalmente, mas allá de su voluntad, tarde o temprano sus facultades declinarán. Esto va unido al ineludible momento del retiro. No hay reglas precisas, pero la vida activa de los bailarines es mucho más corta que la correspondiente en otras profesiones. Se estima que en el mundo occidental contemporáneo el tope promedio son los 40 años. Es como ser muy viejo cuando aún se es razonablemente joven y el deseo de bailar es igual o probablemente mayor que en otros años. Son múltiples los casos de aquellos que no quieren vivir la merma gradual de sus capacidades y se retiran precozmente, en tanto que otros, por el contrario, alargan lo más posible su permanencia

²⁶ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 24.

²⁷ Toni Bentley, *op. cit.*

en la actividad. Afrontar un cambio cuando se ha hecho de la danza la fuente de la vida, puede llegar a ser muy difícil y aun devastador.

Paralelamente a los intentos de adquirir dominio de la técnica y el consiguiente desarrollo de las facultades para controlar el cuerpo, el bailarín se impone también la construcción de la belleza corporal. Contrario a lo que se cree, tanto en lo relativo a su ejecución como a su estética, los bailarines no suelen ser autocomplacientes, sino muy exigentes consigo mismos. Es frecuente que en “su novela personal” aparezca la idea de que no nacieron hermosos. En ese sentido, la *prima ballerina assoluta* del Ballet Nacional de Cuba, dice: “Todos en mi familia han sido muy bonitos menos yo. He sido el patito feo del cuento”.²⁸ Pero... el cuento continúa y el bailarín constata que el trabajo a largo plazo sobre su cuerpo produce efectos embellecedores. “No hablo de la belleza con la que se nace, sino la que se crea a partir del trabajo: un bailarín es estético porque sus músculos se desarrollan con el esfuerzo; su esbeltez, su espina, sus brazos, su cuello, todo es producto de una disciplina. Una gente que nunca ha cuidado su cuerpo no puede decirle al público: Ven a verme bailar”.²⁹

Si el entrenamiento es la esforzada labor cotidiana, diríamos, por servirnos de una metáfora, la *fase oscura* del cuerpo —aquella que consiste en transitar por los salones de clase cubiertos de implacables espejos, luchando pacientemente con la imperfección—, la aparición en escena representa la fase de esplendor y de realización, *momentos luminosos* que son su “recompensa” y que revisten de significado todo el esfuerzo colectivo de la creación dancística. Y no porque no ocurran fallas y distintas eventualidades que suponen tropiezos en el espectáculo, de las que los bailarines guardan infinidad de anécdotas, sino porque el escenario es para los ejecutantes, en feliz descripción de W. Neale un *lugar de devoción*,³⁰ así como la inalcanzable perfección del cuerpo su “gran altar” artístico.

²⁸ Alicia Alonso, *op. cit.*, p. 160.

²⁹ Gloria Contreras, entrevistada por Marco Lara Klahr. *El Financiero*, 25 de marzo de 1993, p. 64.

³⁰ Wendy Neale, *op. cit.*

El poder de la escena

*Ya brotas de la escena cual guarismo
tornasol, y desfloras el mutismo
con los toques undívagos de tu planta certera
que fiera se amanera al marcar bechicera
los multánimes giros de una sola quimera.
La estrofa que danza (fragmento)
Ramón López Velarde*

La puesta en escena, el espectáculo, coloca a la danza en una dimensión teatral. Lo teatral alude necesariamente a la actividad de *representación*, en la que los cuerpos se funden en una escena que es producto de la imaginación poética del ser humano. Ésta tiene dos vertientes fundantes: los sueños y el juego. En los primeros, el soñante produce escenas enigmáticas, con frecuencia bizarras o absurdas, gestadas, como señaló Freud, por el deseo inconsciente que se expresa alegóricamente. La lógica convencional así como la experiencia vulgar del tiempo y del espacio son trastocadas. El soñante produce, por así decirlo, una poética involuntaria, con frecuencia deslumbrante en su creatividad y que muestra claramente, como ha dicho Artaud, “el espíritu de anarquía profunda que es raíz de toda poesía”;³¹ Artaud concibe el elemento anárquico en la dimensión teatral como la facultad para sacudir los marcos estereotipados de nuestras vivencias cotidianas y para exaltar la sensibilidad de una manera plástica y física, la que iría más allá de la racionalidad del lenguaje.

De la misma manera, el juego en el niño es un extraordinario ejemplo del desarrollo de la creatividad, la cual se sustenta en la imaginación y la fantasía. Crear escenas y “meter el cuerpo en ellas” en un marco de la realidad externa, es decir, actuando. Winnicott lo expresa como una “zona intermedia” de experiencia que “se conserva a lo largo de la vida en las intensas experiencias que corresponden a las artes y la religión, a la vida imaginativa y a la labor científica creado-

³¹ Antonin Artaud (1938), *El teatro y su doble*. México: Sudamericana, 1983, p. 45.

ra”. El tipo de imaginación que llamaremos “escénica” tiene que ver con una coreografía de los cuerpos, con el juego de la vida.

La puesta en escena tiene una indudable connotación *mágica*: es la ilusión de producir efectos desde la omnipotencia de nuestros deseos. “Solo en el arte sucede aún que un hombre atormentado por los deseos cree algo semejante a una satisfacción y que este juego provoque —merced a la ilusión artística— efectos afectivos, como si se tratase de algo real. Con razón se habla de la magia del arte y se compara al artista a un hechicero”.³²

En cuanto a la danza en particular, no casualmente se le registra en los manuales antropológicos como la más antigua forma de magia que creó el hombre. La danza en su evolución histórica se volvió espectáculo teatral y expresión artística instituida, pero no abandonó el gesto de la ofrenda: cuerpos que se ofrecen en un ritual que evoca las antiguas ceremonias sagradas. Dicen los bailarines: “Hay un compromiso, un amor, la imaginación de uno se alimenta de sentimientos fantásticos”. “Es una sensación misteriosa; cuando estás en función tu mente cambia, tu sensibilidad es diferente, incluso tu equilibrio”.³³ La escena es sagrada en la medida en que actúa el imaginario colectivo del grupo de danza para darle el lugar del ideal. En ella el bailarín está “desnudo”: no hay más ensayos, correcciones, repeticiones, ahí realmente “es”, en un momento efímero de entrega.

La magia de la danza estriba en el carácter, profundamente desecante y quimérico, del hombre sujeto a la vida del cuerpo y a la muerte. Ahí, “la poesía en el espacio”, la ausencia de la palabra, la gran energía requerida para sostener la exigencia del momento dancístico, favorece el “trance”, el vértigo del amor. Los derviches³⁴ y los

³² Sigmund Freud (1913), *Tótem y tabú*. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, p. 1804.

³³ Testimonios recogidos por W. Neale, *op. cit.*

³⁴ Los derviches danzantes o mawlawiyyas pertenecen a una secta musulmana iniciática (sufi). Su vía para “recordar a Dios” es un tipo de danza giratoria que induce un estado de trance. Ref. *Enciclopedia Británica*.

aisaguas³⁵ son conscientes de este efecto, pero el bailarín común también está consagrado, tal vez sin saberlo, al ritual de una ceremonia que produce un estado afectivo particular.

Dice P. Legendre³⁶ que la danza pone en escena el cuerpo del deseo. Se produce así un mundo mítico devotamente consagrado a perfeccionar el cuerpo para celebrar momentos oníricos de gran intensidad. El acto en la escena equivale a un conjuro: quizá el del cuerpo *mortal* confrontado con el cuerpo *divino*. Ciertamente hay un vínculo con “lo maravilloso” y una práctica de adoración. “Para mí un fanático es alguien a quien le gusta algo mucho. Ahora yo empiezo a entender lo que ella quiso decirme cuando me llamo fanática del ballet. Yo comprendo que sí, que lo soy. Pienso que lo que ella quería decir era que para mí no había límites para trabajar, que estaba tan enamorada de mi carrera que no había límites”.³⁷

No obstante, Legendre hace notar que en la danza el objeto de amor permanece velado. Sigue siendo un enigma qué captura el deseo y cuál es el ideal que ha atravesado al cuerpo danzante. ¿Se trata de un registro meramente narcisista, es una expresión fetichista o bien una consagración ascética? “Pero en toda hipótesis, aquello que yo adoro no lo conozco: la danza es una palabra hermética, que no se sabe, como toda palabra de amor”.³⁸

Si la danza en tanto arte, en su afán de trascender los límites humanos, contempla el terreno de lo *sagrado*, no por ello deja de generar un espacio fuertemente *pagano*: la inmediatez del cuerpo, su voluptuosidad —cultivada y estimulada por el continuo trabajo de los cuerpos—, la activación de sus capacidades eróticas en virtud del deseo, que sólo se insinúa en el juego del ritual y el artificio de la escena, abre la cuestión de la *seducción*. La danza es una actividad

³⁵ Los aisaguas pertenecen a una secta religiosa marroquí y mediante danzas entran en trance realizando en esta condición proezas de insensibilidad física (tragar vidrios, perforarse la carne con agujas, etc.). Ref. *Gran Enciclopedia Larousse*.

³⁶ Pierre Legendre (1978), *La passion d'être un autre. Étude pour la danse*. París: Editions du Seuil.

³⁷ Alicia Alonso, *op. cit.*, p. 174.

³⁸ P. Legendre, *op. cit.*, p. 30.

creada para seducir (originalmente a los dioses, a la naturaleza), por ello es profundamente femenina. El erotismo que despliega es difuso, polivalente, involucra a todo el cuerpo y su fin es el juego mismo de la imagen y de las apariencias. “En la danza se adivina la condena de una promesa, el cuerpo del bailarín es un surco, una seña legible, truncada de la unión sexual: fantasía retrospectiva, memoria o expectación, es siempre una promesa incumplida”.³⁹

En la historia de la cultura es apabullante la hegemonía masculina, pero la historia de la danza no puede hacerse sin sus mujeres; es un arte en el que ellas han reinado. Por supuesto lo “femenino” no es patrimonio exclusivo de las mujeres; en el universo de la danza hay hombres y mujeres seducidos por esta actividad y que seducen o lo intentan. Carol Beckwith⁴⁰ describe el llamativo caso de los nómadas wodaabe de Nigeria, quienes celebran una vez al año una serie de danzas donde cientos de hombres jóvenes se disputan el honor de ser elegidos como los más “encantadores” a juicio de las juezes que son únicamente mujeres. No es que se elija al más bello o al mejor bailarín, sino que el atractivo personal —exaltado a través de maquillaje y ornatos— y la habilidad dancística —en la que son fundamentales los movimientos de los ojos y las muecas— son los medios para demostrar magnetismo y capacidad de seducción, es decir, de “encantar” a las mujeres.

“Seducir es morir como realidad y producirse como ilusión”.⁴¹ Ahí está el encanto, el vértigo de ese abismo de las apariencias: introducir un desafío, un desconcierto. Es, dice Baudrillard, un recurso de enorme potencia, que contrarresta el imperio de la producción y de lo natural, desde el orden de lo simbólico. “Seducimos por nuestra muerte, por nuestra vulnerabilidad, por el vacío que nos obsesiona. El secreto está en saber jugar con esta muerte a despecho de la mirada, del gesto, del saber, del sentido. La seducción juega triunfalmente con esa fragilidad, hace de ella un juego, con sus reglas propias”.⁴²

³⁹ Raymundo Mier, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁰ Carol Beckwith, “Geerewol: el arte de la seducción”. En: M. Feher (ed.) (1989), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte segunda. Madrid: Taurus, 1991.

⁴¹ Jean Baudrillard (1989), *De la seducción*. Mexico: Rei, 1990, p. 69

⁴² *Ibid.*, p. 80.

La seducción y la sensualidad propias de la puesta en juego del cuerpo, constitutivas de la danza, pueden ser, y han sido en distintos momentos, ubicadas como “estrategia del mal”. En particular, la Edad Media fue pródiga en ejemplos de cómo la danza puede inquietar al grado de ser objeto de condena moral. Por ejemplo, la actitud del cristianismo fue durante siglos de desaprobación; por ello la desterró de sus ritos religiosos, donde en un principio tuvieron un lugar, y extendió sus voces de alerta contra esa actividad física que parecía demasiado placentera y provocadora. “Prohibimos que a la representación de tragedias, comedias y óperas se añadan bailes que sólo pueden ser semilla de corrupción para una juventud que en esa tierna edad puede dejarse *seducir* por toda suerte de impresiones”.⁴³ Sin duda, lo místico y lo terrenal, lo sagrado y la voluptuosidad, coexisten en el imaginario que sustenta a la danza, como dos polos que la tensionan y que elevan su expresión vital a una máxima intensidad.

El otro en la danza

*En vano quiero distraerme del cuerpo
y del desvelo de un espejo incesante
que lo prodiga y que lo acecha...*

Insomnio

Jorge Luis Borges

El cuerpo danzante es una *construcción colectiva*; todo lo contrario a un fenómeno solitario, individual o azaroso. La danza, como hemos intentado argumentar, es un relevante ejemplo de cómo se produce un fenómeno cultural en la encrucijada de distintas fuerzas vitales. Visto desde las dimensiones psicosociológica, institucional y cultural, el bailarín es el vehículo de manifestación de un entramado de

⁴³ Expresión del obispo de Mandemont en 1682 (las cursivas son mías). Citado por Georges Vigarello: “El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana”, en M. Feher (ed.), *op. cit.*

deseos; es sostenido por una multiplicidad de miradas, exigido por los ideales y creado en alguna medida como defensa frente a la incertidumbre, como afirmación de la existencia. En esa expresión plástico-musical, las imágenes se materializan y gestan una estética; ellas desgarran el espacio pero no trascienden en el tiempo: el acto dancístico se funda en la aceptación de una forma percedera, aunque también en la obsesión por resurgir. La bailarina, dice Paul Valéry, celebra “todos los misterios de la ausencia y la presencia”.⁴⁴

La danza remite al corazón mismo de la dimensión imaginaria en la dinámica subjetiva, que en esencia se refiere al sujeto enfrentado a un mundo de imágenes y particularmente a la actualización de la fantasmática corporal en el juego de reflejos que condicionan los espejos, tanto materiales como virtuales: los otros. El poeta Borges se ocupó con frecuencia del tema del espejo⁴⁵ y lo definió como “ese otro yo” que “acecha desde siempre”, resaltando su carácter vigilante y persecutorio y el efecto de horror y la sensación de magia ante la duplicación o multiplicación espectral de la realidad, para luego insistir en el pensamiento de Léon Bloy: “ningún hombre sabe quién es”. El psicoanálisis diría que el *yo*, vaciado en una matriz identificatoria sostenida por su imagen corporal, es una instancia de desconocimiento. El *yo* se enuncia como distinto del *otro* pero no sabe que es también *otros*. La danza, como arte plástica fundada en el cuerpo humano, abre de lleno la cuestión de la relación con la imagen, que es también el problema de la mirada. El cuerpo danzante se forma frente a un espejo, entorno invariable de su entrenamiento. Los espejos son temidos, pero también son imprescindibles para reconocer su cuerpo cada día, para que le revelen cómo luce, qué hace con su cuerpo. Confrontado permanentemente con un modelo ideal, el ideal imaginario, el bailarín se mira. También mira a los que encarnan ese ideal: sus maestros, los coreógrafos, los bailarines principales... En esa mirada instituida por la fascinación, intenta capturar y hacer

⁴⁴ Paul Valéry (1945), *L'Âme et la Danse*. París: Gallimard, p. 133.

⁴⁵ Véase, por ejemplo: “Al espejo”, “Los espejos velados” y “El espejo de los enigmas”, en Jorge L. Borges, *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1978.

suya la magia del movimiento del otro. Mira igualmente a sus semejantes, sus compañeros bailarines: en ellos se ve a sí mismo, se mide y se compara. Y, naturalmente, es *mirado*. La mirada implacable del maestro o director escudriña insidiosamente ese cuerpo expuesto, que es así penetrado íntimamente y juzgado. El bailarín es mirado también desde el lugar del espectador: mirada anónima, masiva, que legitima su espacio artístico; el público es imprescindible para armar el espectáculo de la danza teatral. El bailarín necesita esa mediación, esas miradas para ser lo que es. Es profundamente consciente de ser mirado. Lo que capta, diría Sartre, es que es vulnerable y altamente susceptible al sentimiento de vergüenza, como “reconocimiento de que efectivamente es ese objeto que otro mira y juzga”.⁴⁶

Si el mirar, que no es “ver” aclara el psicoanálisis, es un circuito interno en nosotros, los tres momentos freudianos del *mirarse-mirar-ser mirado*, se resumen en el “hacerse mirada”⁴⁷ de la pulsión. Por ello, es el juego imaginario que se actualiza en cada bailarín, su batalla como representante de un cuerpo mítico, los encargos institucionales que lo cruzan y su grado de sumisión a los ideales irán construyendo y recreando la subjetividad de ese cuerpo danzante.

En ese universo de miradas, el deslizamiento de las formas corporales propias de la danza genera el efecto de metamorfosis del cuerpo, que evoca el imaginario profundo de la escena y el espejo. En ese registro, el surgimiento de la dinámica del yo y su doble, del yo y el otro, resulta de la alternancia entre la sensación de extrañeza y la alienación en la imagen, entre la posibilidad de “ser otro” o la verificación de la indistinción del sujeto con sus imágenes. El cuerpo danzante se ve atrapado en el ritual de las apariencias para constituirse en un *vehículo de proyección colectiva*, ritual mágico cuyo eje es la fantasmática inconsciente centrada en la imagen corporal.

Ejecutantes y espectadores se confunden en la producción de ese cuerpo que es sucesivamente admirado, deseado, rechazado, evaluado, odiado, soñado. El imaginario social en torno a esa actividad

⁴⁶ Jean-Paul Sartre (1943), *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1976, p. 337.

⁴⁷ Véase Juan D. Nasio (1992), *La mirada en psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa.

artística produce curiosos efectos que, en parte, alimentan lo que Freud llama la pulsión escópica: el placer derivado del mirar, particularmente en mirar como el otro (en mi fantasía) goza, concebido este goce como profundamente narcisista. Como escribió una mujer que se declara admiradora de la danza: “yo me pregunto si los ballets son creados *exclusivamente* para ser disfrutados por los propios bailarines... (ya que) al ver su esplendor, nos damos cuenta de que ellos están gozando tanto o más que los espectadores. Quedamos admirados por su sensibilidad, su maestría, su compromiso *para con ellos mismos*”.⁴⁸

En el cuerpo del bailarín se conjugan las tensiones de un arte que es, casi por definición, colectivo. Su producción (en forma similar al teatro, pero a diferencia de otras actividades artísticas como la literatura donde, al menos en lo manifiesto, se reconoce claramente a un creador) requiere de diversas tareas de las que se ocupan normalmente distintas personas y que desde distintas posiciones crean el fenómeno de la danza teatral. Una fundamental es la del coreógrafo, a quien se considera el elemento verdaderamente creativo de este arte. Otra es la de los maestros, quienes entrenan y capacitan el cuerpo del bailarín —que es tarea permanente y no sólo correspondiente a su etapa de formación— y la del director del grupo o compañía. En los grupos pequeños o medianos, es frecuente que coincidan algunas de estas tareas en una sola persona; además, es común que el director sea el coreógrafo principal, lo que provoca la condensación de un vínculo de carácter fuertemente primario y necesariamente ambivalente: creer en él, entregarse a él, depender de él. “Somos su creación, sus instrumentos, sin él no somos nada” dice del famoso Balanchine una de “sus” bailarinas.⁴⁹

Como decíamos, salvo contadas excepciones el bailarín no es un artista solitario sino un ser cuya formación y evolución profesional están ligadas a otros: coreógrafos, maestros, directores y compañeros. Todas las condiciones están dadas para que se manifiesten en pleno

⁴⁸ Alumna de la UAM-X, en un ensayo modular. Las cursivas son mías.

⁴⁹ Toni Bentley, *op. cit.*

fenómenos y vicisitudes grupales que forman su contexto de vida y trabajo y son condición de su propia constitución como bailarín. La dinámica grupal le asignará ciertos lugares, dotará de densidad a esa cualidad imaginaria del yo que es la identidad a través del desarrollo de la pertenencia, promoverá idealizaciones, sometimientos e identificaciones, y será tensionada por luchas de poder, rivalidades, envidias y amores.

Armar un espectáculo de danza supone construir con otros figuras que trascienden la dimensión individual. Es asimilar el enlace con el cuerpo de otros, sintonizarse a la experiencia del intercambio de imágenes corporales y desarrollar la sensibilidad hacia la creación de un espacio conjunto. Esto demanda un trabajo grupal cotidiano, que más allá de los aspectos manifiestos en cuanto a manejo técnico del cuerpo, permita la elaboración y canalización de las pulsiones sexuales y agresivas evocadas por el vínculo grupal; de ese trabajo dependerá la intensidad y energía de la escenificación colectiva.

Todo arte establece una peculiar relación con la fantasía y la ilusión; en la danza se realiza por medio del juego de imágenes corporales, poderosas en su inmediatez, vertiginosas en su calidad efímera. Para P. Legendre, la problemática narcisista del enlace al “cuerpo ideal del Otro”⁵⁰ se encuentra en el corazón mismo de la danza, “institución que fundamentalmente se propone para representar y ofrecer la metáfora de un cuerpo para el otro”.⁵¹

La danza, esa expresión que “insiste” a través de la historia y las diferentes culturas (y que, por lo mismo, es sintomática del deseo humano), se sirve de un lenguaje plástico, musical, corporal y poético para poner en juego anhelos profundos del ser humano, conectados con los enigmas de la vida y la muerte. Por su parte, el sujeto danzante, al ofrendarse para el ritual, se dispersa en su individualidad y

⁵⁰ El Otro, con mayúscula, significa en términos lacanianos el lugar del código, lugar simbólico por excelencia. Dice Julia Kristeva: “El sujeto existe porque pertenece al Otro y a partir de esa identificación simbólica que lo convierte en sujeto del amor y de la muerte será capaz de construirse objetos imaginarios de deseo”. (*El Trabajo de la Metáfora*. Barcelona: Gedisa, 1985, p. 53.

⁵¹ Pierre Legendre, *op. cit.*, p. 46.

aparece como *soporte de un cuerpo mítico*: el cuerpo simbólico de una colectividad obsesionada por la sujeción a su condición encarnada.

La institución de la danza

Dice P. Legendre: “Se habla comúnmente de la danza como lo contrario del universo institucional, como una suerte de antídoto contra las tiranías de todo género, como un trabajo liberador destinado a reflejar, para cada uno, aquello que llamaría su propia verdad”.⁵² Este imaginario sobre la danza corresponde sin duda a su indiscutible cualidad dinámica de expansión, energía y creación. La danza es así la metáfora privilegiada, para cualquier aspecto de la vida humana, del acto de poner en movimiento aquellos elementos que por inercia tenderían a cristalizarse en formas rígidas. En general, se puede argumentar que todo arte tiene una faceta liberadora y expansiva de la subjetividad. La especificidad de la danza es la creación desde un cuerpo, que se ve así activado en su dimensión erótica, modificado en la percepción de sí mismo y dotado con mejores recursos expresivos, los que posibilitan una catarsis inapreciable.

Sin embargo, ninguna creación humana transita por el camino fácil de las vías directas y ascendentes. Por el contrario, el conflicto, la contradicción y la tensión son su realidad más íntima. En la danza, esto resulta evidente, particularmente si la miramos desde una óptica institucional. Esto significa reconocer la dimensión institucional que atraviesa todos los niveles comprometidos en la actividad dancística: sus organizaciones, grupos e individuos implicados. Supone también comprender la dialéctica entre sus instancias objetivas (reglas explícitas de funcionamiento social) y aquellas imaginarias. En ese sentido, las instituciones fundan nuestra subjetividad, la cual tiene como matriz estructuras simbólicas que trascienden al individuo. Pero, además, como insiste la corriente de análisis institucional francesa, hay que superar la vieja noción de institución que sólo concede

⁵² *Ibid.*, p. 22.

realidad al plano instituido, es decir, que la reduce al conjunto de sus funciones y propósitos y que aparece así definida como “sistema de reglas”, referido tanto a un “establecimiento” que remite a una estructura espacial específica, como a las leyes establecidas. En otras palabras, esta idea de institución apunta a formas fijas y “dadas”, que fácilmente parecen al hombre común “naturales” y eternas.

Para nosotros, sin embargo, tal como afirma G. Kaminsky, “lo imaginario (y lo simbólico) es tan constitutivo de lo institucional como las celdas para las cárceles y los chalecos de fuerza para los manicomios”.⁵³ Por ello, la noción de institución con la que trabajamos remite a “procesos que, en tanto tales, se mueven, tienen ‘juego’, lo cual implica conflictos, desajustes y que presupone todo menos la armonía de un proceso fijo y estable”.⁵⁴ De ahí que se conciba un proceso activo de institucionalización, producido en la relación antagónica entre lo instituido —el plano de lo establecido y lo instituyente— el elemento que pone a aquél en crisis, que lo cuestiona—. Esta dinámica va forjando la aparición de formas singulares que evolucionan con el desarrollo de las sociedades. Así, por ejemplo, como lo describimos anteriormente, tenemos que la danza, que tuvo un origen mágico y ritual, es actualmente una actividad catalogada de artística y cultural.

Debe entenderse que este juego entre lo instituido y lo instituyente se expresa en cada uno de los lugares donde está presente la institución de la danza, sea el de una compañía en particular o bien en la singularidad de cada cuerpo danzante. Hay una tensión irreductible e intensa en esta institución que es casi sinónimo de libertad, entre esa actividad que se quiere *libre y liberadora*, y las reglas explícitas e implícitas a través de las cuales funciona, con su universo de *valores, legitimaciones* y *exclusiones*. La particularidad de la institución de la danza estriba en el mecanismo predominante a partir del que se logra la reproducción de lo instituido y el sometimiento a lo establecido: éste es la captura del deseo y la creación de un cuerpo mítico.

⁵³ Gregorio Kaminsky (1990), *Dispositivos institucionales*. Buenos Aires: Lugar, p. 20.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

Decía Martha Graham que el bailarín es “un ser ávido”, que tiene “hambre de absorber la vida”.⁵⁵ Sobre esa estructura pasional que inspira el amor por la danza se monta la violencia del dispositivo institucional. Como dice Legendre: “Así se amaestra un cuerpo, atravesándolo por el ideal”.⁵⁶ Un cuerpo que no es el organismo, sino el cuerpo subjetivo, es decir, los procesos que arman el vínculo y tejen el asombro del ser humano frente a su corporeidad. La danza académica, aquella que es sancionada y legitimada en el mundo occidental contemporáneo, se caracteriza por su severidad, por grandes exigencias que no tienen muchas mediaciones: van directamente sobre el cuerpo inerte al que se le pide demostrar potencial y cualidades, desarrollar habilidades a partir del dominio de los códigos y las técnicas, y cumplir con determinados patrones estéticos. Esta institución ha generado un dispositivo que es casi paradigmático de la danza: el de “ser elegido”. Esto significa que se requiere someterse al poder, la autoridad y la mirada de aquellos que juzgarán y aceptarán o no a los aspirantes a estudiar danza; en otros momentos, a pertenecer a una compañía y finalmente, a ser tomado en cuenta en cada creación coreográfica. Esto genera una fuerte tendencia a complacer, como necesidad más que práctica, vital para el propio yo.

Podría pensarse que se requiere una condición subjetiva muy especial para asimilar las inevitables frustraciones que se dan en tales procesos y aun para hacer de fracasos iniciales los motivos declarados de esfuerzos extraordinarios. “Siempre he tenido ambición, al menos desde que me dijeron en el primer año de la escuela que yo podría no hacerla. Siete años más tarde la hice: fui elegida...”⁵⁷

Al mecanismo de la elección se suma el de la competencia, con los otros y consigo misma, que, en lo manifiesto, es una fuerte lucha para ganar un lugar y para conservarlo; pero también parece implicar una profunda necesidad de ser confirmado, equivalente al ser amado. Desde lo lógica de la institución, al bailarín se le ubica en el

⁵⁵ Citada por Alberto Dallal, en *Fémima-Danza*. México: UNAM, 1985, p. 74.

⁵⁶ P. Legendre, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁷ T. Bentley, *op. cit.*, pp. 9 y 11.

contexto de jerarquías bien establecidas, sobre las cuales se organiza el funcionamiento de la gran mayoría de las compañías de danza; tal es el sustrato organizativo sobre el que se monta la rivalidad y la competencia.

Las técnicas dancísticas imponen un universo de movimientos que a veces puede ser muy rígido, pero, evidentemente, esos códigos aportan al cuerpo lenguaje para la expresión. La historia de la danza artística muestra ese movimiento de incorporación y transgresión de los códigos establecidos y la instauración de nuevos patrones técnicos y estéticos.

Una vieja tradición en los maestros de danza, vigente todavía en ciertas personalidades, es la instrucción basada en comentarios devastadores sobre el cuerpo o la ejecución de los bailarines.⁵⁸ Ahora es tal vez más frecuente en nuestro medio una alternancia entre severidad y aliento, intervenciones que, más allá de situaciones objetivas, se ven implicadas por un juego proyectivo de necesidades y deseos del propio maestro o coreógrafo. Verdaderas corrientes de amor y de odio hacia ese cuerpo danzante.

Los ideales de belleza impuestos al cuerpo sufren transformaciones que acompañan el desarrollo histórico; en cualquier caso, éstas afectan necesariamente el perfil que adopta la institución de la danza, cuya materia prima es la imagen del cuerpo en movimiento, sustentada en la fantasía y el deseo. En ciertos ámbitos dancísticos, aquellos pueden ser dogmáticos (centrados en características físicas como la estatura, el color de piel, la edad, las proporciones del cuerpo, etcétera) o aceptar y aun promover diferencias como un acto propositivo de innovación o experimentación, pero en la danza están siempre presentes.

Naturalmente, a los elementos puramente físicos se añaden otras cualidades menos tangibles, tales como la gracia —herencia indiscutible del origen aristocrático del ballet— la expresividad o la fuerza escénica, que arman *patrones estéticos específicos*. Las obsesiones en torno a la delgadez —uno de los criterios de belleza hoy vigentes—

⁵⁸ Véase W. Neale, *op. cit.*

son moneda corriente en el mundo de la danza de hoy y pueden verse como síntoma de la desesperación por cumplir con un ideal y por controlar un cuerpo que se experimenta amenazando una auto-disciplina que no admite grandes treguas. Podría decirse que, salvo en los momentos míticos de los “monstruos sagrados”, el bailarín es ubicado en el lugar de la falta, en la aspiración por una perfección que a nivel humano no existe. La danza es así, imagen viva de la dinámica institucional: la tensión entre lo instituido y lo instituyente. Curiosamente, y si hemos de creer en la investigación etimológica de R. Garaudy,⁵⁹ la palabra *danza*, en todas las lenguas europeas, se deriva de la raíz *tan*, que en sanscrito significa tensión. En la danza hay fricción, hay lucha; hay poderes que someten pero también se verifica la producción de una fuerza de enorme persistencia y vocación para crear y recrear musicalmente la imagen del cuerpo humano, para producir movimiento que resulta antagónico a la esterilidad y a la muerte. En otras palabras, en la danza se juega una auténtica pasión, esencia de toda creación.

La pasión por el movimiento

*Algunas veces se me ha preguntado
si creía yo que el amor era superior al arte,
y he contestado que no podía separarlos ...*

Mi vida
Isadora Duncan

En el intento por identificar algunos de los procesos de la subjetividad que construyen y sostienen la actividad dancística en su modalidad teatral, hemos partido de una noción de subjetividad que se fundamenta en la idea de la estructura irremediabilmente conflictiva de la condición humana. Freud considera que “las fuerzas impul-

⁵⁹ Citado por Marc Guiraud: “Entrez dans la danse ... institutionnelle”. En: A. Savoye y R. Hess (coords.), *Perspectives de L'Analyse Institutionnelle*. París: Meridines Klincksieck, 1988, pp. 139-151.

soras del arte son aquellos mismos conflictos que conducen a otros individuos a la neurosis y han movido a la sociedad a la creación de sus instituciones”.⁶⁰ El arte ofrece, nos dice, un espacio para la realización sustitutiva de deseos insatisfechos, un dominio donde el hombre juega a la omnipotencia: a través de la fantasía y la imaginación él es creador. Pero, a diferencia de los sueños que también se producen como satisfacciones imaginarias de deseos inconscientes de carácter estrictamente individual, el arte, junto con los mitos, las leyendas y la religión, constituye una producción subjetiva de carácter colectivo. Por ello, la danza, nuestro motivo de reflexión, la hemos ubicado en la encrucijada de distintas fuerzas vitales que trascienden la biografía de los sujetos, quienes por su involucración con esta actividad son parte de su historia.

Cerramos esta reflexión haciendo énfasis en un estado característico de aquellas actividades humanas —como el arte y el amor donde hay *fuerza creadora* y que de distintas maneras fue apareciendo en nuestra aproximación a la danza. Esta forma es el vínculo pasional. No hay otra hipótesis que explique mejor, a nuestro juicio, la energía, la entrega y la persistencia requerida en la producción artística. La pasión, dice el psicoanálisis, transforma el objeto de amor y de demanda en un objeto que se ubica en la categoría de la necesidad y “tiene la extraña propiedad de satisfacer conjuntamente los objetivos de Eros y los objetivos de Tánatos”.⁶¹ La relación pasional es aquella que obliga, es decir, que genera una obsesión por la búsqueda de un objeto idealizado —una persona, una tarea— al que se le atribuye “poder de vida”. Los enamorados y los artistas comparten una vocación: la entrega, como ofrenda desesperada ante la dimensión de lo imposible.

⁶⁰ Sigmund Freud (1913), *Múltiple interés del psicoanálisis*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1985, t. II, p. 1865.

⁶¹ Piera Aulagnier (1979), *Los destinos del placer*. Barcelona: Petrel, 1980, p. 12.

Bibliografía

- Alonso, Alicia (1988), *Diálogos con la danza*. Buenos Aires: Galerna.
- Artaud, Antonin (1983), *El teatro y su doble*. México: Sudamericana.
- Aulagnier, Piera (1980), *Los destinos del placer*. Barcelona: Petrel.
- Baudrillard, Jean (1990), *De la seducción*. México: Rei.
- Bentley, Toni (1984), *Winter Season. A Dancer's Journal*. Nueva York: Vintage Books.
- Bland, Alexander (1976), *A History of Ballet and Dance*. Nueva York: Praeger Publishers.
- Borges, Jorge L. (1978), *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Cohan, Robert (1989), *El taller de danza*. Madrid: Plaza & Janes.
- Contreras, Gloria (1993), entrevistada por Marco Lara Klahr. *El Financiero*, 25 de marzo de 1993.
- Dallal, Alberto (1985), *Fémima-Danza*. México: UNAM.
- Dallal, Alberto (1988), *Cómo acercarse a la danza*. México: SEP/Plaza y Valdés.
- Feher, Michel (1990), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte primera. Madrid: Taurus, 1990.
- Freud, Sigmund (1981), *Tótem y tabú*. Obras completas, tomo XIII. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1985), *Múltiple interés del psicoanálisis*. Obras completas, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Kaminsky, Gregorio (1990), *Dispositivos institucionales*. Buenos Aires: Lugar.
- Kristeva, Julia (1985), *(El) Trabajo de la Metáfora*. Barcelona: Gedisa.
- Legendre, Pierre (1978), *La passion d'être un autre. Étude pour la danse*. París: Editions du Seuil.
- Mier, Raymundo (1985), *Ramón López Velarde*. México: Terra Nova.
- Nasio, Juan D. (1992), *La mirada en psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa.
- Neale, Wendy (1982), *Ballet Life Behind the Scenes*. Nueva York: Crown Publishers.
- Ossona, Paulina (1984), *La educación por la danza. Enfoque metodológico*. Barcelona: Paidós.
- Rahman, Graciela (1992), "Ensayo sobre la sexualidad femenina 'Tiempo de quimeras'", *Revista política y cultura*. Núm. 1.

Ramos Smith, Maya (1990), *La danza en México durante la época colonial*.

México: Alianza Editorial/Conaculta.

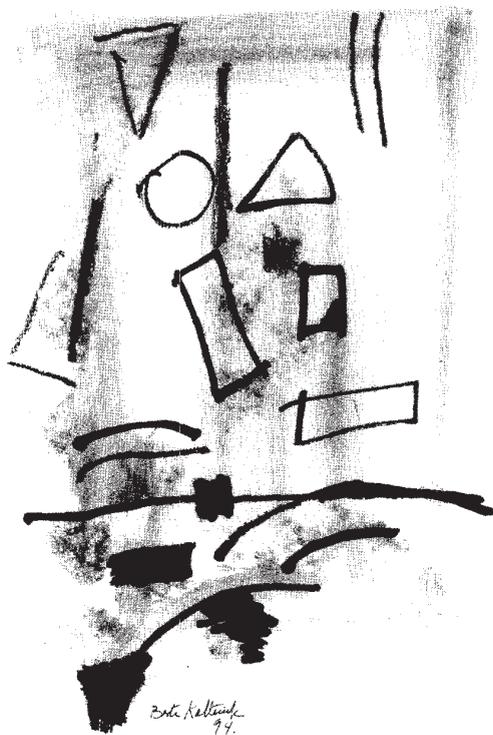
Sartre, Jean-Paul (1976), *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.

Savoye, A. y Hess, R. (coords.) (1988), *Perspectives de L'Analyse Institutionnelle*. París: Meridines Klincksieck.

Schilder, Paul (1977), *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Buenos Aires: Paidós.

Valéry, Paul (1945), *L'Âme et la Danse*. París: Gallimard.

Waldeen (1982), *La danza. Imagen de creación continua*. México: UNAM.



Comentario

“Del manicomio a los programas de rehabilitación y soporte social en Leganés”, de Manuel Desviat Muñoz y Ana González Rodríguez

*Leticia Flores Flores**

Manuel Desviat y Ana González, psiquiatras con una larga trayectoria en los movimientos de Reforma en España, comparten en este artículo su experiencia en el que fuera el Hospital Psiquiátrico de Leganés, en el sur de Madrid y del movimiento de reforma psiquiátrica del que han sido parte activa desde aquellos años.

El artículo que escriben, y que aparece publicado en el número 11 de la revista *Tramas* del año de 1997, nos permite acercarnos a la problemática de los pacientes psiquiátricos y la respuesta social e institucional hegemónica que imperó hasta entonces: el manicomio, ahora llamado hospital psiquiátrico.

Desviat y González inician este artículo advirtiendo que los movimientos de desinstitucionalización o desmanicomialización que se desarrollaron después de la Segunda Guerra Mundial en algunos países de Europa y América del Norte —movimientos conocidos bajo el nombre de Reforma Psiquiátrica— no fueron simultáneos en el mundo, y sus formas, estrategias, programas y metodologías se desarrollaron de acuerdo a las características sociopolíticas de cada país o región. La experiencia que implementaron en algunas ciudades de España, en particular en Madrid, cuyo artífice fue el mismo Manuel Desviat, en aquel entonces director del Instituto Psiquiátrico de Servicios de Salud Mental José Germain, en Leganés, puede servir para reflexionar tanto en los principios que sustentan este movimiento

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, correo electrónico: lefloresf@gmail.com

como en las dificultades y estrategias para reflexionar y superar en el futuro los problemas con los que ellos mismos se enfrentaron.

Los autores nos transmiten la necesidad de implementar un cambio en los paradigmas que han dominado la atención a las personas con sufrimiento psíquico, personas con diagnóstico psiquiátrico y que solían, por esa razón, ser internadas muchas veces de por vida en un hospital psiquiátrico. En este escrito muestran que, en su lugar, debería predominar la aplicación de un enfoque psicosocial con el fin de impulsar la inserción a la comunidad de los pacientes con diagnóstico psiquiátrico. Para lograrlo exponen unos cuantos principios básicos: la integración de la psiquiatría al sistema general de salud, la territorialización, la cobertura a toda la población, la atención a los grupos en riesgo, la continuidad de cuidados, la participación ciudadana y de las familias, la investigación y docencia, estrategias que coadyuvan en las acciones tendientes a la rehabilitación psicosocial y la reintegración a la comunidad.

Los autores advierten sobre la importancia de construir y sostener una red de apoyo en la comunidad si se quiere mantener fuera de los hospitales psiquiátricos a sus usuarios. Una red de apoyo que considere la posibilidad de una vida digna, en el seno de la comunidad, donde todos puedan contar con vivienda, trabajo y actividades sociales y de esparcimiento. Desviat y González insisten en cuidar esa red y poner atención en todas las dificultades que pudieran aparecer, además, subrayan de entre ellas dos: los pacientes que por ciertas condiciones, cronicidad, edad, condiciones de salud, etcétera, resultan refractarios a la rehabilitación e inserción social, así como las nuevas cronicidades que vemos en la actualidad, resultado del mundo global y desigual en el que vivimos.

A pesar de haber sido escrito hace más de veinte años, este artículo nos trasmite que el régimen de internamiento, hegemónico en el mundo durante más de cien años, no sólo carece de una razón de ser, sino que, considerando los principios de derechos humanos más elementales de igualdad, respeto, libertad y dignidad, priva a las personas con sufrimiento psíquico el que puedan contar con las mismas oportunidades ciudadanas, como todos los demás.

Del manicomio a los programas de rehabilitación y soporte social en Leganés*

*Manuel Desviat Muñoz***

*Ana González Rodríguez****

El contexto español

En España la reforma psiquiátrica empieza tarde, en la década de 1980, lo que nos va a permitir conocer los errores y las dificultades encontrados en otros países, casi siempre vinculados a la desinstitutionalización, la desatención o falta de respuestas a la vieja y nueva cronicidad, a la precariedad de los programas y estructuras de rehabilitación y soporte comunitario.¹

Las características sociopolíticas de cada país —y concretamente de su sistema sanitario— junto con el papel otorgado al manicomio, van a diferenciar los movimientos de reforma psiquiátrica.

En los primeros tiempos de la reforma psiquiátrica, iniciada tras la Segunda Guerra Mundial, se pecó de cierto optimismo al pensar que la cronicidad desaparecería con el asilo, con el cierre o transformación de los hospitales psiquiátricos y con el tratamiento en la comunidad, con la consiguiente y precipitada depositación de los enfermos mentales en familias y comunidades sin preparación ni medios adecuados para recibirlos. Tampoco los centros de salud

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 11, ¿Sociedad de locos... o locura social?, junio, 1997, pp. 45-62.

** Manuel Desviat Muñoz es director del Instituto Psiquiátrico Servicios de Salud Mental José Germain, en Leganés, Madrid.

*** Ana González Rodríguez es psiquiatra.

¹ Para tener un panorama sobre la reforma psiquiátrica en España, y específicamente la de Leganés, puede consultarse el libro *La reforma psiquiátrica*, M. Desviat, Ed. Dor, S. L., Madrid, 1994.

mental que surgieron con la reforma estaban preparados para atender las nuevas formas de cronicidad, ni se habían habilitado los cuidados básicos y los medios protegidos de vida que necesitaban los externados para subsistir en la comunidad.

La experiencia de reforma psiquiátrica en España se desarrolla, en tiempos de reconstrucción democrática de la sociedad, con la urgencia de cambios globales en los servicios públicos, incorporándose a la reforma sanitaria y de servicios sociales. El modelo, explícito en la Ley General de Sanidad, aboga por una atención comunitaria, alternativa al hospital psiquiátrico, “sobre la base de la plena integración de las actuaciones relativas a la salud mental en el sistema sanitario general y de la total equiparación del enfermo mental a las demás personas que requieran servicios sanitarios y sociales” (Artículo 20, Ley General de Sanidad, 1986), y contempla la necesidad de estructuras y programas alternativos (especialmente hospitalización en el Hospital General, programas infanto juveniles, de rehabilitación y de reinserción social, conjuntos con servicios sociales).

La diversidad de países y regiones del Estado español, incluso dentro de las grandes regiones como Andalucía o Madrid, condiciona un desarrollo desigual que depende sobre todo, de la voluntad política de los gobiernos regionales y de la existencia de un grupo de técnicos decididos a su implantación.

Diez años después de iniciada la reforma, el hospital psiquiátrico seguía siendo “el eje de la asistencia psiquiátrica y el principal dispositivo en materia de salud mental en algunos ámbitos territoriales, sin que se hubiera variado sustancialmente su estructura tradicional”² (*vgr.* Baleares, Cantabria, Canarias, Extremadura y Cataluña). Al tiempo que se está llegando a un cierto estancamiento en las comunidades punta de la reforma.

² Informe de Defensor del pueblo. *Situación jurídica y asistencial del enfermo mental en España*. Madrid: Defensor del Pueblo, 1992.

Leganés y la zona sur de Madrid

Uno de los procesos de cambio desarrollado en la región de Madrid a partir de los años ochenta es el plan de reforma del hospital psiquiátrico de Leganés que, a partir de los recursos de un viejo manicomio, ha creado una red única —integrando los medios de las diferentes administraciones públicas— de servicios ambulatorios, hospitalarios y de rehabilitación, que da cobertura a un millón de habitantes del sur metropolitano, una de las zonas del cinturón industrial y ciudad de gran crecimiento en estas últimas décadas (los municipios han pasado de menos de diez mil habitantes a más de cien mil), con una estructura de población de las más jóvenes de Europa.

Algunos principios han fundamentado los objetivos y programas de este plan de reforma: 1) La integración de la psiquiatría en el sistema sanitario general, 2) territorialización, 3) cobertura a toda la población, 4) atención prioritaria a los grupos en riesgo, 5) continuidad de cuidados, 6) participación de los usuarios y familiares, y 7) docencia e investigación útil al desarrollo asistencial.

Una red de servicios con programas evaluables para garantizar la continuidad de las prestaciones a toda la población, tanto sanitarias como de estructuras intermedias y residenciales, desde la urgencia al piso o al trabajo protegido.

Una de las principales preocupaciones desde el inicio fue la cronicidad; éramos conscientes de que la desinstitucionalización no era la simple externalización de los habitantes del manicomio y del fenómeno de la nueva cronicidad una vez cerradas las puertas del asilo.

El proceso de reforma en Leganés se basó desde sus primeras fases en el desarrollo de programas complementarios de rehabilitación: desinstitucionalización y atención a la nueva cronicidad (programa de seguimiento, específico y apoyo).

El programa de rehabilitación y apoyo comunitario

Consideramos la rehabilitación psiquiátrica como la aplicación de un enfoque psicosocial al tratamiento de las discapacidades y minus-

valías que generan las enfermedades mentales crónicas. Su principal objetivo es permitir a los pacientes alcanzar el mejor desempeño de roles psicosociales en su ambiente, potenciando sus recursos personales y facilitando los apoyos sociales, afectivos o laborales, en un ambiente similar al desempeño normal de la vida diaria, necesarios para hacer más fácil su adaptación al medio comunitario donde se reintegrarán. Un proceso que se inicia con acciones y recursos normalizadores, continúa con intervenciones específicas para los pacientes más discapacitados y finaliza con la facilitación de soportes que posibiliten la reinserción para aquellas personas que los necesiten.³ La rehabilitación siempre tendrá en cuenta dos campos de trabajo: por un lado desarrollar las habilidades personales del paciente y, por otro, desarrollar los recursos ambientales necesarios para compensar al individuo de sus discapacidades y reducir sus minusvalías.

El Programa de Rehabilitación y apoyo comunitario se articula a través de tres líneas concretas de actuación: atención a la cronicidad (seguimiento), servicios específicos de rehabilitación y apoyo comunitario.

Los pacientes acceden al Programa de Rehabilitación por medio del subprograma de atención a la cronicidad. El equipo que lleva este programa (equipo de seguimiento) está formado por personal de enfermería y trabajo social, con supervisión de un psiquiatra o un psicólogo. Forma parte del conjunto de profesionales de cada Centro de Salud Mental desde donde se atiende ambulatoriamente a los enfermos. Cuando se considera que un paciente necesita ayuda de rehabilitación, se le incorpora a este programa y se le asigna un tutor (profesional que hará un seguimiento del paciente mientras necesite cuidados de atención psiquiátrica, con independencia del dispositivo asistencial donde se presten dichos cuidados). Además de la tutoría se

³ El término “normalizador” o “ambiente normalizado”, en los programas de reforma psiquiátrica, es utilizado con diferentes acepciones para referirse a las condiciones en que los programas de rehabilitación se realizan para favorecer el funcionamiento del usuario a todos los niveles que exige el medio, como es el desempeño normal de la vida diaria. Se refiere también a las condiciones que facilitan la reincorporación del usuario a las actividades cotidianas que venía desarrollando como cualquier otro ciudadano.

realizan otras acciones que buscan la reincorporación del enfermo a las actividades cotidianas que venía desarrollando: control de adherencia al tratamiento, grupos de apoyo y de medicación, intervención en crisis con visitas domiciliarias, asesoría y defensa del paciente, y actividades de apoyo a la reinserción: conexión de servicios sociales y recursos comunitarios, recuperación del apoyo familiar, etcétera.

Cuando el equipo de seguimiento considera que sus acciones son insuficientes para consolidar la adaptación del paciente, y observa la necesidad de utilizar recursos más específicos, lo deriva a los Dispositivos Específicos de Rehabilitación. Estos dispositivos, dotados con un Centro de Rehabilitación Psicosocial (Centro de día), una Unidad Hospitalaria de Rehabilitación, siete talleres de rehabilitación y un piso escuela, cuentan con personal multidisciplinario (psicólogos, un psiquiatra, terapeutas ocupacionales, personal de enfermería, jefes de taller y monitores), cuyo objetivo global es que las personas discapacitadas mejoren en sus habilidades y se provean de soportes necesarios para funcionar en todos los niveles que exige el medio donde van a residir.

Se realiza una evaluación, personalizada y global de las necesidades y recursos del sujeto. Con la participación del paciente, se diseña un proyecto individualizado de rehabilitación con objetivos realistas a corto, medio y largo plazo que serán evaluados de forma continua. La presencia de nuevos datos a lo largo del proceso de rehabilitación nos da información sobre los efectos que está teniendo la intervención en el paciente y nos permite planear nuevas estrategias para alcanzar las diferentes metas.⁴

Se utiliza una estrategia individual o grupal acorde al modelo de áreas de intervención y niveles de rehabilitación que posibilite el desarrollo de habilidades y cubra el conjunto de necesidades personales y de apoyos señalados al diseñar el proyecto individualizado. Cada área está estructurada en diferentes módulos según el grado de dificultad (actividades de vida diaria, rehabilitación cognitiva, habilida-

⁴ Rebolledo S., Pastor A., "Programas y recursos de los dispositivos de rehabilitación psiquiátrica", en *Psiquiatría Pública*, 1991, n. 3 (4), pp. 204-214.

des sociales, educación para la salud, autocontrol, psicoeducación de familias, rehabilitación laboral, entre otros).

Se asigna un miembro del personal auxiliar del equipo como tutor del paciente en los dispositivos específicos de rehabilitación que, junto con el psicólogo, efectuará el seguimiento del proyecto de rehabilitación. Diariamente el tutor estará atento a las necesidades y a los progresos observados, manteniendo un contacto muy estrecho con el paciente y la familia para informar y promover su participación.

Es importante señalar que, mientras sigue el proceso de rehabilitación en los dispositivos específicos, el paciente se mantiene vinculado al Centro de Salud Mental (CSM) que lo deriva. Allí continuará el tratamiento farmacológico o psicoterapéutico con su psiquiatra o psicólogo y la relación con el tutor del equipo de seguimiento. Con estos profesionales, los dispositivos específicos mantienen una coordinación constante sobre la evolución de cada paciente y sobre el momento idóneo del alta y derivación al equipo de seguimiento del CSM para profundizar desde allí en el proceso de reinserción.

El subprograma de apoyo comunitario cierra el circuito de la rehabilitación de pacientes más discapacitados, complementando con recursos de integración en la comunidad, los logros alcanzados en la rehabilitación. Dicho subprograma oferta una continuidad de cuidados sociales y de soportes que garantizan una mayor calidad de vida y que coinciden con las necesidades básicas del resto de ciudadanos: trabajo, relaciones afectivas satisfactorias y vivienda digna. Éste se centra en tres líneas de actuación:

1) Promover alternativas de empleo: cursos de formación laboral, contactos con empresas, proyectos de empleo europeos, promoción de empresas de empleo protegido o de puestos de trabajo con apoyo; 2) cubrir las necesidades de vivienda: pisos protegidos, pisos supervisados, pensiones supervisadas, minirresidencias, y 3) promover alternativas ocupacionales: supervisar las acciones y actividades de un club social de pacientes, voluntariado social y recursos comunitarios.

En este programa se trabaja con todos los recursos que cuenta nuestra sociedad y es una respuesta asistencial ante los problemas de los enfermos mentales más discapacitados y su núcleo familiar. La gestión

del programa es compartida con asociaciones ciudadanas y una fundación. Una comisión de rehabilitación, en la que están representados profesionales del Instituto Psiquiátrico, las asociaciones de usuarios y consumidores y servicios sociales de base, se encarga de planificar y controlar el Programa de Rehabilitación y apoyo comunitario.

Los pacientes refractarios

Diez años de funcionamiento del programa de rehabilitación ha hecho posible que la mayoría de los enfermos mentales crónicos jóvenes vivan integrados en la comunidad. Más de 80% convive con algún familiar, un pequeño porcentaje vive en pisos o pensiones y un número escaso reside en un medio hospitalario.

En Leganés, como en otras zonas donde se inicia el cambio en la atención psiquiátrica, acompañando a la reforma aparece un grupo reducido de pacientes, en su mayoría esquizofrénicos que no responden satisfactoriamente al tratamiento farmacológico y psicosocial.

Cuando se inició el proceso de desinstitucionalización, los pacientes con discapacidades que les invalidaban en el desempeño normal de la vida diaria o personas de edad avanzada pasaron a una residencia abierta, con características similares a las de la tercera edad. Los pacientes que podían vivir en pisos protegidos o con sus familiares iniciaron una fase de rehabilitación que les ayudara a adaptarse a la nueva situación. Sin embargo, había un grupo reducido de pacientes jóvenes y crónicos, con elevados niveles de desadaptación social y funcional, y gravemente deteriorados por su psicopatología que no fue posible integrar en la comunidad. Estos pacientes ingresaron en una unidad hospitalaria de rehabilitación que se caracteriza por ser abierta y con cuidados mínimos de enfermería. En la unidad residen también otros enfermos que precisan de un alojamiento supervisado continuado durante un tiempo limitado, mientras siguen un plan de rehabilitación psicosocial ambulatorio.

Durante los últimos años, el grupo de enfermos que provienen de las estructuras manicomiales, junto con otros pacientes que sufren

deterioro muy severo, han compatibilizado tratamiento farmacológico con un programa de rehabilitación psicosocial. Han mejorado en autocuidado y en las conductas problema, pero no ha habido cambios significativos en otras variables relacionadas con la autonomía, por lo que deben continuar en régimen de internamiento, conviviendo con otros pacientes que sí son susceptibles de rehabilitación con procedimientos de intervención estándar.

En enero de 1995, iniciamos un nuevo proceso de intervención con los pacientes de esta unidad que no alcanzaban los resultados esperados. Se diseñó un protocolo de evaluación de refractariedad al tratamiento, complemento de la evaluación funcional habitual, que permitiera clasificar a estos pacientes crónicos graves en niveles de refractariedad al tratamiento. El objetivo era, y es, conocer mejor el llamado “núcleo duro” (es decir, que no responden a ningún tratamiento y programa de rehabilitación) e intentar buscar alternativas. Se tomó como referencia la escala diseñada por Brenner *et al.*, publicada en 1990 en *Schizophrenia Bulletin*, que divide la respuesta al tratamiento en siete niveles de refractariedad creciente. El autor define la refractariedad como:

La persistencia, en personas correctamente diagnosticadas de esquizofrenia, de síntomas psicóticos continuos, con importante discapacidad funcional y/o conductas desviadas, a pesar de haber recibido tratamiento farmacológico y psicosocial durante un periodo razonable de tiempo (unos dos años).⁵

Es decir, la definición valora síntomas positivos y negativos, así como discapacidades funcionales y conductuales que imposibilitan el desarrollo de una vida independiente en la comunidad.

De acuerdo con los criterios de Brenner, 54% de los pacientes de la Unidad de Rehabilitación eran refractarios o severamente refractarios al tratamiento. De ellos, más de la mitad (53%) pro-

⁵ H. Brenner *et al.*, “Defining Treatment Refractoriness in Schizophrenia”, en *Schizophrenia Bulletin*, 1990, n. 16 (4), pp. 551-561.

cedían del antiguo hospital psiquiátrico, 37% presentaban algún grado de resistencia al tratamiento (leve, moderada o severa) y el resto eran pacientes no clasificados por haberse incorporado después. Durante este tiempo ambos grupos (refractarios y resistentes al tratamiento) han recibido tratamiento farmacológico y rehabilitación psicosocial.

Los resultados de los pacientes resistentes son similares a los observados en los pacientes tratados ambulatoriamente: mejoran en las áreas de autocuidado, autoadministración de medicación, manejo del entorno, conductas problema y habilidades de autonomía básicas, lo cual les permite adaptarse mejor al medio comunitario y continuar el proceso de rehabilitación de forma ambulatoria una vez dados de alta.

Pese a seguir el mismo tratamiento, los pacientes refractarios no experimentaron una mejoría significativa en su funcionamiento y continuaron necesitando una supervisión muy estricta y continua. Dichos pacientes mantenían buenos niveles de autocuidado (higiene, vestido, alimentación, sueño), no manifestaban trastornos de conducta graves, pero presentaban importantes dificultades en su capacidad para autoadministrarse la medicación y en todas las áreas de autonomía (manejo de dinero, transporte, cuidado del entorno, habilidades domésticas, ocio y tiempo libre). Son pacientes cuyas habilidades para relacionarse socialmente son muy pobres y prácticamente no disponen de apoyo familiar y económico.

Este tipo de pacientes, relativamente jóvenes, que parece no responder a ningún tipo de tratamiento y programa de rehabilitación, considerados el “núcleo duro” de los jóvenes enfermos psiquiátricos y que nos encontramos en todos los lugares donde la reforma psiquiátrica ya está consolidada, constituye indudablemente un reto para los profesionales de la rehabilitación. No obstante, seguimos pensando que también esta población puede alcanzar mayores cotas de autonomía que les permita vivir en pisos o minirresidencias con elevada supervisión, pero fuera de la estructura hospitalaria.

En este sentido, se elaboraron un conjunto de acciones de rehabilitación, altamente estructuradas, basadas en los principios del aprendizaje social y la terapia del comportamiento, cuya aplicación

se extiende durante las veinticuatro horas del día. El objetivo es determinar con exactitud las áreas de funcionamiento deficitarias básicas para vivir en un entorno comunitario, y mejorarlas hasta niveles razonables. Se trata de realizar un entrenamiento directo para modificar conductas muy concretas previamente delimitadas.

La rehabilitación se completa con intervenciones dirigidas a mejorar sus habilidades sociales, autocontrol y relaciones familiares. Los progresos que vayan consiguiendo tratan de generalizarse a través de su aplicación en el medio cotidiano de la unidad, en diferentes ambientes y reforzado por el personal de la unidad durante las veinticuatro horas del día. La implicación activa de todo el personal en este proceso de aprendizaje, tanto en las valoraciones periódicas como en la labor de tutoría y en los sistemas de entrenamiento, es algo esencial para conseguir resultados satisfactorios con este tipo de pacientes.

Valoración de la eficacia de los programas de rehabilitación

Después de discutir acerca del qué y cómo hacer con los enfermos crónicos, es necesaria la búsqueda de una metodología de trabajo que permita conocer los resultados del trabajo de rehabilitación.

Creemos que ha pasado el tiempo suficiente como para hacer una primera aproximación y juicio de nuestro trabajo, más allá de la percepción subjetiva de los profesionales.

Los estudios internacionales realizados hasta ahora para valorar el impacto de los programas de rehabilitación incluyen la medida de parámetros que valoran el impacto de los programas de rehabilitación sobre:

1. El paciente (número de urgencias realizadas, número de ingresos o número de días ingresado, actitud frente a la medicación y el tratamiento, nivel de autocuidado, competencia personal, autonomía, autoestima y variables de medida de la calidad de vida global tanto objetiva como subjetiva).

2. La familia (carga familiar objetiva —laboral, social, de rutina diaria, económica—, y subjetiva —percepción de la situación, tensión y preocupación emocional por la convivencia).
3. La comunidad (suicidios, muertes violentas y problemas judiciales, coste económico de las prestaciones sanitarias y sociales, y valoración subjetiva de la comunidad acerca de la enfermedad mental).⁶

En 1996 emprendimos un estudio para valorar la eficacia y las deficiencias de las acciones del programa de rehabilitación iniciado once años antes, se eligieron algunos de los parámetros citados previamente que recogimos de los profesionales, del propio sujeto y de la familia:

- a) Variables objetivas: clínicas (número de hospitalizaciones y de días de hospitalización), de desempeño social (Criterios de Funcionamiento Social desarrollados por el Instituto Psiquiátrico, 22 variables agrupadas en transversales —estado actual— y longitudinales —evolución de la enfermedad).
- b) Variables subjetivas: cuestionario de Bienestar Global del paciente, cuestionario de Calidad de Vida Subjetiva del paciente, cuestionario Subjetivo de Efectividad de la Intervención en el paciente, cuestionario Subjetivo de Efectividad de la Intervención en la familia.

El estudio se centró en todos los pacientes que pasaron por el Centro de Rehabilitación desde 1992 hasta 1994 y que estuvieron un tiempo mínimo de un año (90 pacientes, de los cuales 12 no

⁶ Sullivan, G.; Wells, K.B.; Leake B., "Clinical factors associated with better quality of life in a seriously mentally population", *Hospital and Community Psychiatry*, n. 43(8), 1992, pp. 794-798.

Levitt, A.J.; Hogan, T.P.; Bucosky, C.M., "Quality of life in chronically mentally ill patients in day treatment", en *Psychological Medicine*, n. 20, 1990, pp. 703-710.

Lehman A.F., "The well-being of chronic mental patients. Assessing their quality of life", en *Arch Gen Psychiatry*, n. 40, 1983, pp. 369-373.

Mercier, C.; King, S., "A latent variable causal model of the quality of life and community tenure of psychotic patients", en *Acta Psychiarr Scand*, n. 89, 1994, pp. 72-77.

fueron localizados). Obtuvimos respuesta de 62 pacientes y de 47 familias.

El perfil del usuario de los servicios de rehabilitación resultó: varón de 29 años, soltero, que vive con sus padres o frecuentemente con su madre, con una media de dos hermanos, con unos estudios elementales, sin profesión determinada, parado o con incapacidad laboral, que no cobra o cobra menos de 40,000 pesetas, diagnosticado de esquizofrenia paranoide o residual de nueve años de evolución, en tratamiento farmacológico, sin problemas judiciales. Paciente con gran deterioro en su desempeño psicosocial (particularmente en su nivel de afrontamiento), caracterizados por un marcado aislamiento, bajísimo nivel de autonomía, tanto laboral como económica, de manejo de recursos o de capacidad de gestión, con dificultades en la responsabilidad ante el tratamiento y en la conciencia de enfermedad. En general, se trata de un paciente con alto nivel de cronicidad, caracterizada por baja capacidad de relación social y mala relación con el tratamiento, pero con autocuidados mantenidos con oscilaciones.

Los resultados preliminares de la comparación entre los perfiles de variables al inicio y tras el alta del programa de rehabilitación mostraron algunos cambios interesantes: al inicio, los pacientes se agrupaban casi mitad y mitad entre los niveles más severos y los menos deteriorados, al alta más de 80% de pacientes se agrupaban en los niveles de menos deterioro. Sin olvidar que se trata de una aproximación al análisis de los datos, se observa que la rehabilitación resulta eficaz en los aspectos relacionados con la capacidad de afrontamiento personal y social, así como en lo relacionado con la responsabilidad ante el tratamiento y conciencia de enfermedad. También se objetiva una mejora de habilidades instrumentales, como son el manejo de recursos y el autocuidado, pero resulta mínimamente eficaz en lo relacionado con la posibilidad de inserción laboral y en la capacidad de manejo de recursos económicos.

El futuro de la rehabilitación a la vista de las dificultades y necesidades actuales

Como acabamos de ver, estos años de reforma en Leganés han servido para crear y consolidar recursos y técnicas de intervención en rehabilitación. Sin embargo, también han puesto de manifiesto, como en experiencias previas, una serie de aspectos no cubiertos de dificultades y necesidades, fruto, en su mayoría, de la aparición de nuevas formas de cronicidad.

A la vista de nuestra experiencia creemos que el futuro de la rehabilitación exige:

- Un abandono de la tendencia de los profesionales a monopolizar el sistema de intervención, dejando el protagonismo de la rehabilitación a los pacientes y sus familias.
- La necesidad ineludible de un abordaje multidisciplinario, en el que el tratamiento terapéutico, farmacológico y la rehabilitación psicosocial sean procesos de intervención complementarios y la utilización de las técnicas específicas sean adecuadas a las discapacidades psiquiátricas del paciente.
- Una red de servicios que oferte prestaciones flexibles, capaces de asegurar una continuidad de cuidados y una respuesta individualizada a las necesidades y recursos de cada paciente a lo largo de los distintos momentos de su enfermedad; es decir, adecuación de las metas institucionales a las de los enfermos y no a la inversa.
- Perfeccionamiento del trabajo en red donde estén integrados servicios ambulatorios, de rehabilitación y hospitalarios, adecuadamente coordinados por la o las personas que siguen, de forma continua y personalizada, al paciente y donde en todo momento se pueda facilitar al paciente el servicio que necesite. Integración de recursos sociales y sanitarios que ofrezcan un abanico amplio de posibilidades adaptadas a cada situación.
- Abarcar desde la atención ambulatoria con cuidado social del paciente y su familia hasta la ayuda de búsqueda de empleo. Lo que asegura la continuidad de los cuidados.

- Los esfuerzos de los profesionales no sólo deben dirigirse a diseñar planes científicamente perfectos, sino a lograr que el desarrollo de la intervención sea atractivo y cobre el interés de los pacientes y profesionales, luchando contra los factores de cronicidad. El respeto del individuo y de su historia frente a la despersonalización; la diferenciación de roles, de competencias y de proyectos frente a la indiferenciación; la continuidad en el tiempo, los proyectos, los fines frente a la intemporalidad y la apertura a la vida y a la sociedad frente al refugio autista pueden permitir que salgan del aislamiento y recuperen la motivación.
- Una rehabilitación también para los pacientes más graves, refractarios al tratamiento, difíciles de integrar socialmente y con los que existe la tentación de “abandono”. Con estos pacientes urge investigar nuevas técnicas clínicas y de rehabilitación y, mientras se demuestra alguna más eficaz que las utilizadas hasta ahora, habrá que plantearse la necesidad de intervenciones de por vida, que eviten un mayor deterioro, y ofertar alternativas residenciales altamente estructuradas, enfocadas hacia la comunidad.
- Campañas de sensibilización de la sociedad y de los profesionales que profundicen en el conocimiento sobre las enfermedades mentales.
- Alentar a pacientes y familiares para que pongan en marcha actividades paralelas a las meramente profesionales, como asociaciones de familiares, grupos de autoayuda, clubes sociales, programas integradores de empleo, alternativas de vivienda no hospitalaria y otras organizaciones de iniciativa ciudadana que propicien actividades de integración y soporte.
- Evitar la depositación del tratamiento en las familias que pueden terminar comportándose como cuidadores en lugar de favorecer su autonomía e integración.
- Cuestionar el papel de las familias en la defensa de los intereses de los pacientes cuando éstas son parte implicada, con unos intereses propios que no siempre coinciden con los del paciente.
- Detectar las enfermedades que pueden evolucionar hacia la incapacidad, censar las personas con estos padecimientos y es-

tablecer unos programas específicos de acción que permitan la intervención antes de que la discapacidad se produzca. Medidas de prevención primaria todavía no han sido desarrolladas. Podría plantearse como una hipótesis de trabajo para futuras investigaciones, la intervención sobre posibles factores de vulnerabilidad, previamente a la aparición de la enfermedad.

- Conseguir una mayor sensibilización entre las instituciones, empresas y políticos que de alguna manera son los que directa o indirectamente deben prestar el soporte comunitario que facilite la plena integración laboral y social de los pacientes.
- La intervención ciudadana es una labor cada vez más necesaria para la rehabilitación y, en especial, la integración de enfermos con discapacidades. Probablemente el establecimiento de canales de participación ciudadana con profesionales (comisiones de rehabilitación, fundaciones, etcétera), donde las dos partes tengan capacidad para contribuir en la organización y en la toma de decisiones en los servicios, sea un elemento clave para el desarrollo de los programas de rehabilitación.
- Se deben estudiar y hacer disponibles diversas alternativas residenciales con grados diferentes de supervisión que permitan cubrir las necesidades de los distintos tipos de pacientes.
- En España, 80% de los enfermos mentales crónicos vive con sus familias. Sin embargo, comienzan a surgir problemas que demandan soluciones a muy corto plazo: muchos pacientes son víctimas de una convivencia con un clima emocional muy negativo, otros conviven con familiares de edades muy avanzadas y son cada vez más los que por fallecimiento o abandono se quedan sin la familia que les atendía. Se repiten, cada vez con más frecuencia, las situaciones de esos enfermos que ingresan temporalmente en una unidad hospitalaria de rehabilitación para continuar el proceso rehabilitador y que cuando están en condiciones de ser dados de alta, no disponen de un lugar residencial adecuado. Atendiendo al grado de supervisión que requiera la vivienda, se abre un arco de opciones alternativas: residencia asistida, minirresidencias supervisadas, pisos super-

visados, pensiones supervisadas, pisos protegidos y pisos autónomos.

- Estos recursos deben estar disponibles para cualquier paciente que el lugar familiar no sea el indicado por diversos motivos y debe existir flexibilidad en su utilización, de modo que se pueda hacer uso de las distintas alternativas según el grado de autonomía que el paciente vaya obteniendo. Consideramos que las viviendas deben reunir un denominador común: estar integradas en la comunidad, convenientemente separadas, fuera de lugares marginales y lejos de formar agrupaciones de pisos o bloques específicos para este fin.

Alternativas laborales. Formación y empleo

Uno de los aspectos más significativos de la reinserción social es la incorporación al mundo laboral y productivo. Las opciones son:

- a) Empleo protegido. Ambientes laborales protegidos en diferentes grados para aquellos pacientes que no pueden, de forma permanente o circunstancial, acceder a un puesto de trabajo normalizado. Puede ser empleo con apoyo en el mercado laboral ordinario (mediante una monitorización individualizada del enfermo insertado en una empresa normalizada), Centros Especiales de Empleo o Proyectos subvencionados de Creación de Empresas. En general se trata de recursos cuyo objetivo principal no es el beneficio económico sino la creación de los puestos de trabajo.
- b) Empleo normalizado. En este tipo intervienen alternativas administrativas encaminadas a promocionar la inserción laboral: leyes de integración, promoción de incentivos empresariales, apoyo a los contratos en prácticas y de formación, estudio de mercado del tejido empresarial de la zona, creación de una bolsa de trabajo, cursos de formación, y servicios de mediación.

Alternativas ocupacionales

El abanico va de la inserción autónoma de los pacientes, sin apenas deterioro en los recursos normalizados como cualquier otro ciudadano, hasta la habilitación de ambientes más permisivos y protectores para aquellos pacientes más deteriorados.

- Club social: recurso facilitador de la inserción social.
- Cursos de ocio y tiempo libre: para pacientes más deteriorados, con imposibilidad de inserción en actividades normalizadas, que necesitan ayuda para estructurar su ocio, mantener unos niveles mínimos de compensación y de desempeño de roles alcanzados en el proceso de rehabilitación.
- Alternativas ocupacionales de tipo laboral así como de recursos de soporte social y ocupacional de tipo semilaboral, fundamentales para los pacientes que no están preparados o capacitados en un momento determinado para el acceso al mundo laboral e incluso a los recursos comunitarios.

En ningún caso deben convertirse en almacenes de discapacitados que realizan una labor repetitiva, automáticamente, sin objetivo y sin posibilidad de mejora.

La rehabilitación de un paciente debería durar hasta conseguir avances en el aprendizaje de habilidades necesarias para su adaptación sociolaboral. En lo que se refiere a los apoyos de índole residencial, social, laboral y ocupacional, han de ser facilitados mientras los necesite para conseguir una integración viva en la sociedad, probablemente durante toda la vida.

Conclusiones

1. Después de once años de iniciado el programa de rehabilitación para la zona del sur metropolitano de Madrid, dentro de un plan global de reforma de la atención psiquiátrica de la zona, se ha

podido demostrar la posibilidad de atender la cronicidad psicótica fuera del hospital psiquiátrico (en 1991 se cerró el hospital psiquiátrico que cubría la zona, el manicomio de Leganés) y su mayor bondad técnica, expresada en términos de calidad de vida tanto para los pacientes como para sus familiares.

2. Esta mayor eficacia exige de programas flexibles, en continuo cambio, evaluables periódicamente, capaces de ofertar un amplio “menú” de opciones terapéuticas y de soporte social a los pacientes. En el diseño de las estrategias y en su control deben participar asociaciones de familiares y usuarios, así como otras importantes organizaciones comunitarias implantadas en la zona.
3. La experiencia demuestra la persistencia de un grupo pequeño de pacientes psicóticos que por la gravedad y características de su proceso psicopatológico, no son “rehabilitables”, exigiendo de un cuidado 24 horas sobre 24. Hay que evitar el abandono de estos pacientes y adecuar espacios para ellos dentro de la red.
4. En el caso de Leganés, no concebimos posible las actividades rehabilitadoras si no es dentro de una amplia red de servicios y programas integrados en un territorio delimitado (ver cuadro).
5. La desinstitucionalización de un viejo manicomio y el enfrentamiento con la cronicidad psicótica sin las camas asilares nos ha permitido poner en marcha programas que “controlan” este tipo de pacientes (cuya existencia justifica para muchas personas y en muchos lugares del mundo, el manicomio). El desafío está ahora en otros procesos que transitan continuamente por la unidad de hospitalización breve o por los ambulatorios: trastornos de personalidad, psicosis maniaco depresivas o trastornos, llamados por algunos menores, de sintomatología neurótica con síntomas mínimos pero persistentes. Otro tipo de cronicidad, también invalidante pero de otra manera.
6. En estos tiempos de debate sobre las formas de gestión de los sistemas de salud, sobre la necesaria optimización de las prestaciones, de costos y eficacia, hay que señalar los riesgos de algunas tentaciones economicistas, como el abandono de los pacientes psicóticos crónicos y de la patología menor por los sistemas pú-

blicos de salud. No sólo por razones de solidaridad social o de respeto a la dignidad y derechos humanos, también por eficiencia, pues su abandono golpea todo el sistema público, colapsándolo a la larga, y encareciéndole (se utilizan las urgencias como albergues, las camas de agudos para crónicos, los hospitales de día como guarderías, etcétera). La reconversión de los hospitales psiquiátricos en redes de servicios alternativos no es necesariamente más cara y es extraordinariamente más eficaz.

Red de servicios y Programas Integrados

Dispositivos sanitarios	Dispositivos intermedios	Dispositivos sociales	Dispositivos de gestión ciudadana
<ul style="list-style-type: none"> • Centro de salud mental (uno por distrito) • Unidad de hospitalización breve • Hospital de día 	<ul style="list-style-type: none"> • Centro de día y de rehabilitación • Piso escuela • Alojamiento supervisado • Talleres de rehabilitación • Unidad de rehabilitación 	<ul style="list-style-type: none"> • Pisos protegidos • Residencia asistida • Talleres ocupacionales • Centro agrícola 	<ul style="list-style-type: none"> • Club social • Asociación de familiares • Fundación para la promoción de la salud mental • Programas de empleo protegido • Pisos normalizados

Bibliografía

Brenner, H. *et al.* (1990), “Defining Treatment Refractoriness in Schizophrenia”, en *Schizophrenia Bulletin*, n. 16 (4), pp. 551-561.

Defensor del Pueblo (1992), *Situación jurídica y asistencial del enfermo mental en España*. Madrid: Defensor del Pueblo.

Lehman A.F. (1983), “The well-being of chronic mental patients. Assessing their quality of life”, en *Arch Gen Psychiatry*, n. 40, pp. 369-373.

Levitt, A.J., Hogan, T.P., Bucosky, C.M. (1990), “Quality of life in chronically mentally ill patients in day treatment”, en *Psychological Medicine*, n. 20, pp. 703-710.

- Mercier, C.; King, S. (1994), "A latent variable causal model of the quality of life and community tenure of psychotic patients", en *Acta Psychiatrica Scand*, n. 89, pp. 72-77.
- Rebolledo S., Pastor A. (1991), "Programas y recursos de los dispositivos de rehabilitación psiquiátrica", en *Psiquiatría Pública*, n. 3 (4), pp. 204-214.
- Sullivan, G.; Wells, K.B.; Leake B. (1992), "Clinical factors associated with better quality of life in a seriously mentally population", *Hospital and Community Psychiatry*, n. 43(8), pp. 794-798.

Comentario

“Mujer y decisión. Una perspectiva familiar”, de Rasia Friedler

*Nora C. García Colomé**

El presente artículo analiza las formas como se dan las decisiones al interior de las familias y específicamente la participación de las mujeres en ellas; plantea varias preguntas, por ejemplo: ¿Quién toma las decisiones?, ¿son individuales, colectivas o están inmersas en una cultura con una ideología patriarcal que las determina? Si las mujeres toman las decisiones, ¿con base en qué las toman?, ¿cómo se juega su identidad cuando manda el otro sexo?, ¿qué sucede con el poder cuando las mujeres deciden individualmente o colectivamente?

Para responder a estas preguntas, el trabajo consta de dos partes: una teórica, sobre la importancia de cuestionarse sobre la construcción de los discursos hechos para y sobre las mujeres y así develar “los presupuestos ideológicos que subyacen a la dicotomía masculino-femenino, sacudir un orden simbólico restrictivo hacia los géneros” (p. 92), y la otra parte es producto de un interesante trabajo clínico realizado con tres familias. En éste, la autora analiza cómo las mujeres después de un trabajo terapéutico tomaron las decisiones que se les presentaron en determinados momentos de su vida. Finalmente, se muestran los logros y se proponen algunas alternativas.

Friedler desarrolla los siguientes puntos para estudiar las decisiones en las mujeres: “La decisión femenina como proceso crítico, el cuestionamiento de la familia tradicional como paradigma ético, el mandato social de “ser para otros” y la decisión en las nuevas modalidades familiares.” (p. 96).

En el texto se analiza cómo la familia está inmersa en una cultura patriarcal y las mujeres no están al margen de ésta. Muchas de sus deci-

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, correo electrónico: npleyades09@hotmail.com

siones reproducen sus condiciones de sujeción y sometimiento, a veces por no tomarse ellas mismas en cuenta, otras haciendo uso del poder exclusivo del hogar que enmascara otros sometimientos. Asimismo, si el hogar es monoparental, todo recae en ellas. Si bien el tema de la familia ofrece múltiples lecturas, este artículo parte de una perspectiva de género que intenta interrogar, mover y cambiar las “naturalizaciones de sentido que se repiten en el discurso familiar, favoreciendo la resignificación o la producción de nuevas significaciones” (p. 94).

Uno de los aspectos estudiados fue observar en qué medida los integrantes de una familia influyen para que la capacidad de decisión sea individual, o bien, cómo se puede articular lo individual con lo colectivo para beneficio de todos o, en su caso, cuáles fueron las negociaciones o por la forma en que se tomaron acuerdos. Asimismo, podemos ver de qué manera se juega el tema de la libertad en una decisión. Algunas decisiones femeninas pueden ser turbadoras para sus familias, al mover los cimientos de las desigualdades de género y constituir un impulso hacia su libertad individual.

En lo observado, la autora menciona que la toma de una decisión supone una dimensión temporal en lo imaginario, así como el factor de la incertidumbre, por ejemplo, el poder estaría más relacionado con los efectos de las decisiones. Resulta difícil ver certeramente las consecuencias antes de tomar una decisión.

Además, resulta fundamental para la analista que trabaja con familias y con mujeres tener presente la construcción social del género como constitutivo de cada sujeto, para su propia revisión, con una actitud de autocrítica y para no repetir las situaciones de desigualdad, falta de reconocimiento o para no mantener a las mujeres sojuzgadas.

Es pertinente el artículo en tanto hace énfasis en profundizar en las relaciones desiguales entre los géneros actualmente. En este sentido, al final, Friedler hace una reflexión importante: aun con el transcurrir de los años, la desigualdad de los géneros ha disminuido, han cedido algunas presiones que recaían sobre las mujeres. Se podría decir que ha habido un debilitamiento del patriarcado. Sin embargo, la familia sigue siendo un dispositivo de poder patriarcal. Siguen existiendo vínculos insatisfactorios, desigualdades entre los géneros en diversos ámbitos, violencias sexuales y simbólicas.

Mujer y decisión. Una perspectiva familiar*

Rasia Friedler**

Existen muchas formas de enlazar los términos: *mujer*, *familia* y *decisión*. ¿Qué necesitamos saber las mujeres sobre nosotras mismas? Preguntaba Delmira Agustini: “¿No habéis sentido nunca el extraño dolor de un pensamiento inmenso que se arraiga en la vida, devorando alma y carne, y no alcanza a dar flor?” ¿Qué palabras necesitamos encontrar o decir para afirmar y ampliar nuestra libertad de decisión? ¿Cuál es la cuota de libertad que cada mujer tiene y obtiene dentro de su familia para tomar decisiones, recuperando y respetando las diferencias y singularidades?

Palabras como *mujer* y *familia* son vivencias incorporadas a nuestra sensibilidad, más que ideas hilvanadas racionalmente. Parecería tratarse de una cuestión de climas y matices más que de hechos concretos. Escribir supone hacer un paréntesis en el fragor de la vida diaria para revisar las certezas e incertidumbres propias; reescribir o reinscribir algo en la historia, interrogar nuestras propias formas de callar y decidir, nuestros códigos habituales, nuestras aspiraciones, prohibiciones, libertades y sujeciones.

Cuando se trata de una decisión familiar, no podemos pensar en la participación de la mujer de forma aislada. Precisar el efecto de algunas decisiones femeninas sobre otros miembros de su familia remite a una necesidad de integrar lo individual, lo vincular y lo social.

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núms. 14-15, Familia: pasiones y mitos, junio-diciembre, 1999, pp. 107-123.

** Psicoanalista vincular. Directora de la revista de la Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica (AUDEPP). Directora del proyecto Salud Arte. Corresponsal de la revista *Topía de Psicoanálisis, Sociedad y Cultura*. Co-coordinadora del *Diccionario de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares*. Miembro fundador y exdirectora de la revista *Tramas* de la Asociación Uruguaya de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares (AUPCV).

Al pensar el tema surgen múltiples interrogantes: ¿Cómo captar la especificidad de la participación femenina en la vida familiar ante la enorme diversidad de mujeres y de familias? ¿Cómo juega el creciente protagonismo social de las mujeres sobre su poder de decisión dentro de las nuevas formas de organización familiar? ¿Cómo son vistas las decisiones referidas a la participación familiar de las mujeres por una sociedad que aún tiende a explicar sus actitudes en función de una doxa patriarcal? ¿Cómo se piensa y construye la identidad de las mujeres en familias donde predomina uno de los géneros? ¿Existen capacidades y dificultades específicas de las mujeres en la toma de decisión en el ámbito familiar?

Estos son algunos caminos, atajos y meandros posibles para ir cercando una temática compleja desde una mirada femenina interesada en el género y los procesos familiares. No podemos arribar a conclusiones sobre decisiones de mujeres de un modo ahistórico y generalizable. Definir ciertos rasgos “femeninos” puede ser una forma de perpetuar mitos sociales que subyacen a condiciones opresivas para el género. Creo, en cambio, que es necesario interrogarse acerca de las condiciones de producción de las discursividades sobre las mujeres, develar los presupuestos ideológicos que subyacen a la dicotomía masculino-femenino, sacudir un orden simbólico restrictivo hacia los géneros.

Suele ser una réplica frecuente a los reclamos feministas sobre la distribución desigual del poder entre los géneros que el predominio masculino sólo es aparente, ya que en realidad, éstos acaban realizando lo que las mujeres quieren. Se dice que la mujer siempre se las ha ingeniado para conducir al hombre de una forma sutil hacia lo que ella ha querido.

Históricamente ha existido cierto mandato cultural que reserva para las mujeres aquello que los hombres descartan para sí mismos. Igualmente, ha imperado una expectativa social de que el hombre ejecute las opciones que le están vedadas a la mujer. Plantear que las mujeres son en realidad quienes deciden dentro de las familias puede ser un modo de invisibilizar restricciones de su libertad de opción, pero también puede ser un modo de rescatar las personalidades fe-

meninas vigorosas que han logrado imponerse en su voluntad a pesar de las condiciones sociales desfavorables para su género, o de señalar el mandato social de exclusión (y autoexclusión) de los hombres en la esfera doméstica. Este tema remite a la cualidad inductiva de las modalidades vinculares o de interacción entre las personas.

Concebir a la familia exclusivamente como aquella que se reduce al núcleo conyugal e hijos, se vincula a una ideología que la supone afectivamente autosuficiente y que tiende a la ruptura de los vínculos comunitarios. Cuando surgen hechos que desmienten su eficacia simbólica, la mujer suele ser responsabilizada por dichas “fallas”. Así, lo que se mantiene es la consagración de la familia nuclear como paradigma ético.

En los hogares monoparentales de línea femenina, más afectados por los índices de pobreza, las mujeres tienden a quedar recargadas de tareas, constituyéndose a veces en único soporte familiar.

Esta comunicación parte de mi propia experiencia familiar como mujer, de mi trabajo clínico con jóvenes, adultos, familias y parejas así como de diversas instancias de coordinación de grupos, docencia y formación. Pondré la lupa en lo singular más que en la generalidad.

Decisión y género

El reconocimiento de los estilos de decisión familiar brinda valiosos elementos para el análisis de las indicaciones y permite diseñar las estrategias terapéuticas. Uno de los aspectos que nos planteamos ante cada familia es en qué forma y en qué medida el grupo familiar promueve la capacidad de decisión individual de sus integrantes. Nos interrogamos acerca de la capacidad de cada conjunto para articular las necesidades individuales con las colectivas, su competencia para tomar decisiones y “negociar” las diferencias.

El modo de afrontar los obstáculos, malentendidos o dilemas es uno de los ejes que diferencia a las familias con mayor posibilidad de aceptar la alteridad, en las cuales los sujetos pueden ser cocreadores de las decisiones familiares, de aquéllas de menor complejidad.

En las primeras, las decisiones se construyen en el devenir de los intercambios. Esas familias ponen en juego una capacidad vincular que tiende a la complejidad, en sus integrantes existe una tolerancia emocional que les permite trascender las versiones idiosincráticas y acordar en una construcción imaginaria compartida donde cada sujeto obtiene un lugar diferenciado, sin rehuir al malestar que supone el descentramiento propio de la vincularidad. Esas familias constituyen un sostén narcisista para sus integrantes y tienden a una potenciación recíproca de las subjetividades. Asimismo, mantienen las diferencias generacionales, permiten el pasaje a la exogamia y predomina un clima familiar vivido como agradable por sus integrantes. La flexibilidad de estas familias para modificar las decisiones tomadas ante las variaciones contextuales se asienta en una base de diálogo y de trabajo psíquico sobre las paradojas constitutivas de los vínculos, multiplicando las visiones de cada uno sobre la realidad.

Cada familia ofrece la posibilidad de múltiples lecturas. Desde una perspectiva de género, nuestra finalidad es cuestionar y sacudir naturalizaciones de sentido que se repiten en el discurso familiar, favoreciendo la resignificación o la producción de nuevas significaciones. La construcción social de género no tiene un mero carácter de contexto a la luz del cual podemos comprender los vínculos familiares, sino que constituye una dimensión crucial de la vida familiar.

La posibilidad de cada familia de pensarse como tal implica, por parte del terapeuta, la construcción de un espacio y un tiempo común donde se pueda desplegar la demanda, abriendo la escucha a la diversidad y a lo que hay en común. Hacemos un análisis de la demanda procurando hacer más visible y decible lo que produce sufrimiento, desde los límites y posibilidades que marca nuestra propia implicación de género. Las dificultades relacionales referidas a los juegos de poder, la apropiación de los bienes simbólicos producidos por los integrantes de la familia, los malentendidos, etcétera, tienden a reproducirse en la transferencia con el terapeuta, lo que posibilita la vía elaborativa.

Tener presente la construcción social del género en la práctica psicoterapéutica con familias implica una revisión permanente de

las propias capturas sexistas del analista, junto a una visión crítica de las características culturales y psicológicas asignadas a hombres y mujeres. En ciertas perspectivas familiares queda invisibilizada la distribución desigual del poder y se utilizan abordajes adaptativos que pueden patologizar a los que se encuentran en situación de subordinación o sometimiento.

En psicoanálisis de familias, ya sea en tratamientos breves focalizados o en tratamientos más prolongados, apuntamos a interrogar y flexibilizar las adjudicaciones sociales creando nuevas alternativas en las relaciones familiares. Esto suele tener como efecto una actualización de valores tales como la solidaridad y una distribución más equitativa del poder.

No es fácil zafar a los planteamientos dicotómicos femenino-masculino. Ofrecer una mirada sobre el proceso de toma de decisión, rescatando rasgos de la vida cotidiana que suelen pasar inadvertidos, implica un cuestionamiento de la “naturalidad” de ciertas creencias. No existe una condición femenina invariable y universal, independiente de su contexto histórico-social. El sexo no es igual al género. El sexo es producto de la diferenciación biológica, mientras que el género se vincula a los significados que cada sociedad le atribuye a ese hecho biológico como parte de un proceso histórico de construcción social.

Hablar sobre “mujer y decisión” puede arrastrar la idea de una esencia ontológica de “la mujer”. El esencialismo, en tanto concepción ahistórica de la femineidad, está implícito en algunas afirmaciones generales sobre la “naturaleza femenina” que se deslizan fácilmente a enunciados prescriptivos y normativos. Si bien las conductas de las mujeres y de los hombres están culturalmente codificadas, resulta muy cuestionable tomarlas como imperativos morales. Algunos modos personales de apropiarse de un lugar dentro de la familia, por parte de las mujeres, tienen más posibilidades de relativizar el poder de los mandatos sociales restrictivos.

La visión de los géneros como opuestos, donde los hombres son considerados depositarios de la capacidad racional, de la fortaleza y la cultura, y las mujeres de la intuición, afectividad, pasividad, do-

mesticidad y dependencia produce múltiples efectos en las relaciones familiares, al tomar rígidos los roles y fomentando las oposiciones entre los individuos. La visión patriarcal no es monopolio de los hombres, sino que está profundamente arraigada en ambos géneros. Su contrapartida son las concepciones esencialistas idealizadoras de las mujeres. Frecuentemente las mujeres realizan un trabajo invisible de mediación, “cuidando” la fluidez de las relaciones familiares.

En el presente trabajo consideraré los siguientes puntos: la decisión femenina como proceso crítico, el cuestionamiento de la familia tradicional como paradigma ético, el mandato social de “ser para otros” y la decisión en las nuevas modalidades familiares.

A continuación presentaré tres situaciones de la clínica con familias que ilustran el trabajo analítico en torno a una decisión. Los nombres y otros datos identificatorios han sido modificados para resguardar el secreto profesional.

La dictadura de la apariencia

El rápido ascenso económico y algunas sombras del éxito pautan la trayectoria de la familia Pinto, constituida por Marta (32 años), Ricardo (34 años) y una hija (Laura) de nueve años. Durante el proceso analítico familiar, que se inicia a partir de una consulta por problemas de asma de la hija, surgen reiteradamente expresiones de inseguridad y rechazo de Marta hacia su propio cuerpo, junto a la necesidad de decidir si someterse o no a una nueva cirugía estética. Ricardo le dice que el dinero está disponible, y que se trata de una decisión estrictamente personal de Marta. Sin embargo, hace frecuentes alusiones al proceso de envejecimiento de ambos, y exalta la belleza de otras mujeres. Laura expresa su temor de que la madre se opere. Como modalidad relacional noto que Ricardo oscila entre una actitud prescindente e intentos de ejercer poder en forma autoritaria, lo cual resulta ineficaz para romper la coalición formada entre Marta y la hija, que prevalece sobre la alianza conyugal. Marta y Ricardo tienden a socavar su autoridad mutuamente, comunicán-

dose indirectamente, por medio de la hija. A pesar de sus logros profesionales, Marta muestra grandes altibajos en su autoestima que intenta compensar con el consumo compulsivo de objetos y servicios estéticos.

El conflicto de género se expresa en Marta como una modalidad indecisa y una tendencia a asumir toda la responsabilidad por el problema de Laura. El transcurso del tiempo es vivido en una forma pasiva y vacilante. La vida familiar aparece para sus integrantes como carente de dirección, caracterizada por constantes idas y vueltas. Cada vínculo confronta al ser con una falta nunca saturable, el otro nunca podrá recubrir completamente el propio deseo. El consumismo resulta tentador en tanto desmiente la imposibilidad de llenar la carencia de ser.

El dilema estético resulta emblemático de un clima familiar inquietante, donde el envejecimiento aparece unido a la idea de decadencia y soledad, como reflejo de la distancia emocional que los cónyuges experimentan entre sí. La derrota inevitable en la batalla contra el tiempo es negada por un paradigma de éxito que convierte a la familia en pura cáscara. La pretendida autonomía de cada uno parece más bien un individualismo distante. En ese marco, la insatisfacción respecto a la imagen corporal y las crisis de asma se convierten en una frecuente expresión de angustia. Ricardo y Marta recorren sus vivencias frente al deterioro físico de padres y otros familiares con una mirada temerosa y despectiva que a lo largo del proceso terapéutico se va tornando más afectuosa y esperanzada.

En el proceso analítico se interrogan ciertas creencias míticas acerca de la belleza de las mujeres, que cada uno aporta a la situación. Realizo mis intervenciones desde una perspectiva que toma en cuenta la dimensión histórica, política y social de los mitos de la belleza. La presión social para alcanzar la ecuación delgadez = éxito, si bien aparenta afectar más directamente a Marta que a Ricardo, se nutren los mitos colectivos compartidos por ambos sobre la belleza. Por detrás de este dilema está el miedo y las fantasías de abandonar o ser abandonado. En una sociedad que valoriza a las mujeres por su atractivo sexual, el envejecimiento representa además una pérdida de poder.

El cuerpo sirve en esa familia para contener desacuerdos y conflictos (“fealdades”) que no se pueden expresar abiertamente. Recae sobre Marta, en particular, toda una historia de prohibiciones sociales a las mujeres en cuanto a la expresión abierta de la agresividad, que es transmitida a su hija. Se vuelve insostenible seguir simulando una armonía familiar que no es tal, negando la distancia emocional dentro de la pareja conyugal y la dificultad de ubicarse como padres.

En el transcurso del proceso analítico familiar pueden ver cómo cada uno incide en la dinámica familiar y en la toma de decisión sobre la cirugía. Resignifican la enfermedad de Laura así como lo artificioso y efímero del esfuerzo por ajustarse a parámetros estéticos relativos e inalcanzables. Pueden conectar el clima de ahogo familiar con el síntoma de la hija, la indefinición y empobrecimiento del espacio conyugal y de los roles parentales. La decisión de hacer o no otra cirugía se desplaza a decisiones que involucran una ampliación y enriquecimiento de los tiempos compartidos, una posibilidad de definir los límites entre la relación conyugal y la relación filial y una mayor espontaneidad y disfrute en el ámbito familiar. La comunicación entre Ricardo y Marta deja de realizarse en forma predominante mediante la hija. Aumenta la cooperación intrafamiliar. A medida que se amplía la comprensión de la dinámica familiar, los propios integrantes pasan a vislumbrar posibilidades de transformación de las que se tornan agentes.

Un relato a cinco voces

La familia Díaz regresa a nuestro país luego de un largo itinerario trashumante iniciado hace veinte años, en difíciles circunstancias políticas. Resuelven volver asumiendo el riesgo de los desalientos, con la expectativa de retomar algunos lazos familiares y sociales que les permitan ubicarse en un marco cultural que la pareja conyugal siente más próximo a su sensibilidad. Durante todos los años que vivieron en el extranjero se mantuvieron conectados con Uruguay por distintos medios, estableciendo lazos con otros sudamericanos en sus respectivos países de residencia.

El matrimonio constituido por Adriana (41), Guillermo (44) y tres hijos: Pablo (19), Ricardo (18) y Antonio (16) expresan sus ambivalencias sobre la decisión tomada. No parecen tener muy claro por qué se encuentran aquí, qué esperan recuperar. Consultan a partir de dificultades de los hijos, “que dejan todo lo que empiezan por la mitad”.

El tiempo que vivieron en una ciudad del interior de España conserva para los hijos recuerdos muy gratos. La casa quinta donde vivían tenía un jardín extenso que derramaba sus jazmines sobre un terreno deshabitado, donde ellos solían desarrollar la mayor parte de sus juegos. Dichos recuerdos sugerentes de una plácida armonía familiar contrastan con la vivencia de Adriana sobre el mismo periodo: “Fue una época muy dura, Guillermo trabajaba muchas horas. Todo el peso de la casa y los niños recaía sobre mí. Sentía que no tenía derecho ni a enfermarme. En muchos momentos pensé que no lo aguantaría”.

En el espacio analítico familiar comienzan a desplegarse diferentes versiones de la toma de decisión. Por un lado, plantean que fue el padre quien impulsó a los demás a volver “preocupado por esa tristeza o nostalgia de mamá que se le filtraba en cada gesto”. Aluden a los tropiezos y sinsabores en el proceso de trasplante cultural. El hijo menor hace coincidir el inicio de las dificultades familiares con el comienzo del trabajo de la madre fuera del hogar.

La madre tiende a verse a sí misma como desprovista de poder de decisión: “Yo acompaño lo que todos decidan, no tengo problemas para adaptarme”. El hijo mayor, en cambio, considera que es la madre quien, en definitiva, toma las decisiones: “Ella nunca decide nada, pero todos terminamos haciendo lo que ella quiere”.

En los intercambios familiares Adriana tiende a ubicarse en un lugar de dependencia económica y Guillermo en el de proveedor, desvinculado de las ocupaciones y preocupaciones domésticas. Los hijos sienten que deben realizar los sueños frustrados de sus padres, con poco margen para apartarse de los caminos que éstos les proponen.

En el transcurso de las entrevistas y sesiones van surgiendo diversas significaciones del regreso como búsqueda de las propias raíces,

como acto de afirmación de la libertad de elección de la pareja, como intento familiar por tener una visión de primera mano de una realidad distante e idealizada, como ilusión de “dejar, por una vez, de ser extranjeros”. Se va deshilando una trama conyugal que refleja una soledad creciente moldeada entre dos individuos absorbidos por sus respectivas ocupaciones diarias y fantasías, con un país de referencia que ha operado como punto de contacto entre ambos.

Se desarrolla un sutil entramado de relaciones familiares donde afloran las razones y sinrazones para la determinación adoptada. Asoman evocaciones de otras decisiones tomadas impulsivamente, de proyectos truncos, así como indecisiones pasadas, en un torrente de recuerdos que los enfrenta a fuertes ambivalencias entre ellos, de los que se creían exentos. Surgen conexiones entre las actividades frustradas de los hijos y los sueños truncados de los padres. Las adjudicaciones acerca del protagonismo en la toma de decisión comienzan a circular.

A medida que avanzamos en las entrevistas familiares, la incidencia del género se torna menos obvia.

El retorno se fue transformando de un paso riesgoso e incierto a una oportunidad de redefinición individual y familiar. Se avanzó en la vieja aspiración de una equidad doméstica, principalmente en lo que se refiere al contacto con los hijos. Adriana, en particular, se sintió más habilitada para su desarrollo personal, que había postergado largamente.

Contracara de una decisión

Los encuentros y desencuentros de pareja pautan el panorama de una familia monoparental residente en la Ciudad Vieja de Montevideo, integrada por la madre, Sonia (35); la hija mayor, Lorena (14); fruto del primer matrimonio de la madre, y Lucía (7), fruto de su segundo matrimonio. Sonia se divorció de su primer esposo luego de dos años de casada y del segundo al cabo de cinco. El padre de Lorena se volvió a casar, emigró, y tiene escaso contacto con su hija.

El padre de Lucía es alcohólico, sus encuentros con Lucía se han reducido a una mínima expresión.

Consultan a partir de un dilema que se le plantea a la madre. Sonia mantiene una relación amorosa con un hombre hace cuatro años, relación que se inició estando casada con su segundo marido. Cuando aquél toma conocimiento de esta situación, descubierta incidentalmente por Lorena, se desencadenan situaciones de violencia física que culminan en una separación. Sonia continúa su relación con Jorge, sintiendo el rechazo permanente de sus hijas por él. Actualmente este último le plantea su interés de irse a vivir juntos y Sonia siente la necesidad de tomar una decisión cuidadosa, que contemple sus necesidades y las de sus hijas. Es un momento de mucha angustia familiar que marca un momento de cambio, puesto que por primera vez, según dicen, están dispuestas a “ver bien las cosas antes de actuar”. Surge un paralelismo entre los conflictos de pareja descritos por la madre y su relación con Lorena. Los intentos de la madre por mantener cierta autoridad son encubiertos e insuficientes. Lorena intenta asumir un liderazgo autoritario y rígido para modificar la falta de diferenciación generacional y la falta de límites.

La oscilación entre modelos familiares más tradicionales y otros actuales se da en un terreno de gran desorientación. El proceso de revisar una mística femenina que impide a la madre determinar sus necesidades y aspiraciones sin un sentimiento de culpa intolerable, y a las hijas aceptar el derecho de la madre a la autodeterminación individual, son algunos de los ejes en los cuales se trabajó. Al mismo tiempo se revalorizó el papel de la madre como protectora y defensora de la unión con sus hijas. Sonia fue encontrando nuevas fuentes de reconocimiento y gratificación exteriores a sus relaciones de pareja y a la maternidad. Paralelamente se produjo un acercamiento gradual entre Jorge y las hijas de Sonia, quien comenzó a participar, de otra forma, de la vida familiar.

La multiplicación de las visiones sobre la toma de decisión arrojó luz sobre lo que estaba invisibilizado y fue abriendo puertas a las transformaciones.

La decisión femenina como proceso crítico

Preguntarse por el nacimiento de una resolución es concebir un proceso que involucra una toma final de decisión, y tomar una decisión supone una perspectiva temporal en la imaginación que introduce una novedad en una situación de relativa incertidumbre. Supone una visión prospectiva de la realidad, pero no necesariamente involucra poder. El poder está vinculado a los efectos de la decisión tomada por la mujer sobre los otros miembros de la familia. Acciones familiares que confirman las decisiones tomadas son las que corroboran el poder de dicha mujer dentro de su familia. Algunas modalidades vinculares son más cuestionadoras de las estructuraciones sexistas del orden simbólico y de los supuestos tradicionales.

La puesta en acto de una decisión implica una renuncia a otras decisiones posibles. Las decisiones críticas y creativas marcan un corte o ruptura entre lo que las antecede y sus efectos. Por eso, tomar decisiones plantea la necesidad de un pasaje de una temporalidad padecida a una temporalidad conducida. En el análisis de familias, la dirección de la cura tiende a promover la capacidad de decisión por medio de un trabajo de resignificación de lo compartido, lo no compartido y lo incompañable. En la medida que el otro impone límites al propio pensamiento, el trabajo en presencia de los otros significativos, posibilita a cada uno advenir como sujeto deseante. Del reconocimiento y tolerancia de las diferencias deriva la posibilidad de mayor enriquecimiento mutuo en la vida familiar y el fortalecimiento de la familia puede ser un modo de enriquecer la vida de quienes la integran.

Tomar resoluciones es inseparable del tema de la libertad. Ciertas decisiones femeninas desconcertantes para sus familias pueden constituir un esfuerzo de rescate de la libertad individual. La decisión puede ser un momento de síntesis de un proceso deliberativo que incluye una articulación entre diferentes posiciones o bien una resolución marcada por la impulsividad o el sometimiento. La decisión puede ser individual, con repercusiones en otros miembros de la familia, o colectiva.

Poder tornarnos más capaces de deliberación, de voluntad y autonomía no es una mera cuestión femenina sino algo que atañe al conjunto de la sociedad.

La familia ha muerto. Viva la familia

El estudio sobre los orígenes de la desigualdad entre los géneros y los debates sobre la condición femenina promovidos por los movimientos de las mujeres, principalmente a partir del siglo XIX, han producido profundas transformaciones sociales.

Ha cedido la vieja presión social sobre las mujeres de hacer de la procreación el sentido fundamental de sus vidas. La importancia de la procreación se ha desplazado a la crianza y formación de los hijos. Se ha ampliado el poder de las mujeres en la esfera pública y privada. Se ha ido afirmando una mayor sensibilidad y participación en los hechos sociales y políticos. El debilitamiento del modelo patriarcal ha abierto un espacio para relaciones familiares más igualitarias donde la mujer alcanza mayores niveles de decisión.

Sin embargo, pensada a menudo como un refugio para la aridez del mundo exterior, la familia es también un dispositivo de poder patriarcal, que con frecuencia es vivido como fuente de obligaciones u opresiones. Vínculos insatisfactorios se prolongan sin transformarse, se acallan diferencias y desagradados para lograr “esa tremenda armonía que pone viejos los corazones”. Se vive como inexorable el malestar o sufrimiento vincular, sin percibir las decisiones que se eluden tendiendo a congelar la situación. Algunas decisiones familiares conflictivas están relacionadas con las significaciones atribuidas a las modificaciones de los roles sociales.

Basada en lazos establecidos culturalmente, la familia ha adquirido significados y formas muy diversos en las sociedades y en los periodos históricos. Aparece como un rasgo ineludible de normalidad dentro de la condición burguesa, que tiene como pilares el matrimonio monogámico y la propiedad privada. La familia conyugal aislada no es el fruto de la naturaleza humana, sino la expresión de

una distribución de roles entre los géneros que reserva el protagonismo social para los hombres y lo doméstico e íntimo para las mujeres.

Los cambios económicos, tecnológicos y demográficos, especialmente aquellos que se han dado en las últimas tres décadas de nuestro siglo, sacudieron fuertemente las formas tradicionales de la institución familiar. Esto ha favorecido una mayor autonomía de las mujeres en sus vínculos familiares. Sin embargo, estamos lejos de una igualdad efectiva entre los géneros. Como tejido de lazos y tradiciones heredadas, recaen sobre la familia sus principios de disciplinamiento y sus efectos inhibitorios, más allá de los anhelos por librarse de la soledad individual.

Parecería que las nuevas familias pretenden librar a las familias tradicionales de los formalismos vacíos, de la asfixia de sujeción al conjunto. Los lugares de parentesco están determinados culturalmente y existen formas muy variadas de ocuparlos. La familia deviene apenas un marco que enfatiza la relación amorosa que sostiene la conyugalidad, perspectiva del amor romántico que se remonta al siglo XVII. La transformación contemporánea de las visiones tradicionales se expresa en nuevos modos de organización familiar.

Los conflictos y las ambigüedades entre los nuevos y viejos papeles sociales del hombre y la mujer se traducen en nuevas formas de construcción de las subjetividades. Con la expansión de una ideología de consumo, la incorporación de tecnologías de uso individual y los medios masivos de comunicación las familias nucleares privatizadas se han ido aislando socialmente en forma creciente, tendencia al aislamiento que se reproduce entre los propios miembros. Procurar escapar de los conflictos familiares por medio del trabajo o de otras actividades es una reacción frecuente.

Al alejarse cada vez más de los modelos sociales tradicionales, se produce una desintegración de la red familiar que genera nuevas preguntas acerca de la capacidad sustitutiva de las mediaciones institucionales propias de nuestra cultura, alternativas a la familia, en cuanto a la protección social de los individuos. Existe una violencia simbólica que se expresa en considerar las transformaciones históri-

cas de la institución familiar en términos de desvío, de lo desnaturalizado, con relación a las formas ideológicas tradicionales.

Hogares monoparentales, hogares pluripersonales sin pareja conyugal, hogares de personas solas, familias ampliadas y familias ensambladas abren una interrogación acerca de la comunicación y la dimensión afectiva de las nuevas modalidades vinculares en la era de la internet. Con una previsión para el inicio del nuevo siglo de mil millones de usuarios directos, esta red de redes marca una tendencia aleatoria en los vínculos humanos, más independiente de las leyes de parentesco. Con sólo teclear en la computadora, el otro resulta “accesible”. Las nuevas familias se constituyen con más incógnitas e inestabilidad, en el desafío caleidoscópico de la diversidad.

Ser para otros

Mucho se ha hablado acerca de las mujeres que han tomado a sus familias como centro de su realización personal, restringiendo su vida al marco de dicha institución. Va quedando atrás cierta idea de una cotidianidad anodina vivida por mujeres que no son más que un eco de la voz de su marido, del deseo de sus hijos y de los mandatos sociales. El trabajo no remunerado de las mujeres en sus familias ha sido largamente menospreciado, no solamente por los hombres, sino también por las propias mujeres. La ética femenina del cuidado de los demás y la capacidad de comprometerse afectivamente han sido interpretadas sesgadamente como signo de dependencia o de exceso de preocupación. Por otra parte, la creencia de que las mujeres tenemos más en cuenta a los otros del entorno en nuestras decisiones que los hombres, supuestamente con una orientación más individualista, no ha podido ser demostrada. Ciertas cualidades asociadas a las mujeres tienen que ver con su situación de subordinación en la distribución del poder más que con su “naturaleza”. Tavris (1994) ha señalado ampliamente los riesgos de asociar la autonomía con los hombres y la capacidad de relación con las mujeres, fomentando las delegaciones mutuas y la oposición entre los géneros.

Algunos autores sugieren que las mujeres tendemos a ver más nuestro propio papel en la perpetuación de los problemas que el de los demás. Asimismo, parecería que tendemos a expresar nuestra necesidad de intimidad de un modo más verbal que los hombres.

Actualmente, las mujeres uruguayas tenemos la mayor participación en cargos públicos y políticos de la historia del país, poseemos un menor grado de analfabetismo que los hombres y tenemos una mayor esperanza de vida, según datos del INE (Instituto Nacional de Estadística) y Unicef (Fondo de Naciones Unidas para la Infancia) de Uruguay. Sin embargo, la brecha entre los sexos sigue siendo amplia. Una realidad incierta y sombría afecta aún a numerosas mujeres cuyo día a día sigue siendo la miseria y la violencia en su amplia variedad de formas.

Redefiniendo modalidades vinculares

Las mujeres estamos en el umbral de un laberinto de opciones, de modalidades más complejas de intercambio y nuevas formas de decisión. El reconocimiento de la diferencia y alteridad posibilita nuevas formas de convivencia cogestivas, con un incremento de la responsabilidad individual y colectiva en los procesos de decisión.

Es inherente a las familias cierta tensión entre sus posibilidades transformadoras y su tendencia a la reproducción o consolidación de lo ya instituido por medio de mitos y rituales. Las relaciones familiares no se definen de una vez para siempre, se construyen a lo largo de toda la vida en común. No existe una forma única y adecuada de tomar decisiones, por lo tanto, no proponemos ningún modelo a reproducir. Diferentes estilos personales de toma de decisión pueden resultar satisfactorios.

La familia se ve obligada a rehacerse, a reinventarse, en una nueva apuesta por la intensidad afectiva. La defensa de la familia como lugar de debate, intercambio de ideas y puntos de vista se vincula a la posibilidad de sostener la tensión entre lo singular y lo colectivo. Se requiere una transformación de los lazos familiares que acompañen la renovación de la institución familiar.

Necesitamos rescatar los aspectos más gratificantes de la vida familiar como fuente de realimentación emocional, transformar la imposición en comprensión y respeto por la autonomía individual. Conocer más sobre los lazos que sostenemos con nuestra familia abre la posibilidad de lograr una vida más plena en lo emocional. Poder intercambiar con los otros integrantes de la familia amplía la propia perspectiva ante la toma de una decisión. Necesitamos explorar la riqueza de posibilidades de nuestras vidas con nuestras familias y fuera de ellas. Las mujeres podemos contribuir a despertar y trabajar esas posibilidades por medio de una comunicación más abierta, más libre de convenciones y formas vinculares petrificadas.

Bibliografía

- Informe basado en datos del Instituto Nacional de Estadística (INE) y el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) de Uruguay recogido en la publicación: INE-Unicef, *Mujeres uruguayas en cifras*. 1997.
- Ricoeur, R. (1950), *Philosophie de la volonté*, París, Aubier.
- Tavris, C. (1994), *La valoración de las mujeres*. Buenos Aires, Planeta.

Comentario

“Diversidad de infancias. Retos y compromisos”, de Yolanda Corona Caraveo

*Carlos Pérez Zavala**

La autora de este ensayo ha investigado el problema de la infancia desde hace más de cuatro décadas y ha hecho contribuciones relevantes al estudio de este tema a partir de su producción intelectual. Asimismo, sus iniciativas sobre participación infantil han impactado acciones y políticas a favor de la infancia.

El artículo hace una reseña de los enfoques que históricamente se han empleado en el estudio de la infancia para argumentar que la noción que tenemos sobre la niñez es una invención que surge de la mirada de los investigadores, una mirada que siempre será parcial y mucho menos compleja que la realidad misma. Se puede identificar una posición crítica hacia aspectos tanto ideológicos como metodológicos: demuestra, por ejemplo, el evidente racismo de los políticos y académicos de principios de siglo, que despreciaban y marginaban a niñas y niños indígenas, mulatos o campesinos; la dificultad que tenían los investigadores para describir prácticas culturalmente situadas, y sobre todo la incongruencia de los enfoques normativos del desarrollo infantil que presuponían una relación jerárquica y autoritaria de los adultos hacia los niños.

Presenta también algunas discusiones dentro de los enfoques psicológicos, antropológicos y sociales con la intención de preguntarse si los temas elegidos por los investigadores verdaderamente están relacionados con lo que le sucede a la niñez en el contexto actual y con las difíciles condiciones en las que viven. Si los modelos y los discursos propuestos desde la academia ocultan o deforman sus realidades,

* Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, correo electrónico: cperez49@yahoo.com.mx

limitan las extraordinarias capacidades que tienen para enfrentar su realidad o caen en posturas deterministas fuera de lugar.

En este sentido, la autora hace énfasis la relevancia de considerar a niñas y niños como sujetos que forman parte de una amplia red de relaciones y de interacciones con otros actores, por lo que el trabajo con ellos no puede centrarse en una perspectiva individual. Esto implica reconocer las relaciones de poder que se generan en esos intercambios, y por tanto la necesidad de explorar el complejo despliegue de emociones que viven y que obliga a los adultos a generar espacios de escucha para comprender este ámbito, crucial en el desarrollo de los niños y en el lugar que ocuparán dentro de la sociedad.

El artículo contiene una disertación en particular que contribuye a entender las dificultades que enfrentan las diversas disciplinas para incluir una visión no jerárquica del concepto de infancia y los diversos caminos que han hecho posible llegar a la consideración de que los niños y los jóvenes son sujetos sociales que comprenden de manera profunda la realidad en la que están insertos y que pueden exigir sus derechos.

La posibilidad de escuchar directamente las perspectivas y los testimonios de los niños ha permitido entender y dar a conocer las dolorosas realidades que viven miles de ellos, convirtiendo el enfoque de participación infantil y la apertura de espacios de escucha en un imperativo ético para los investigadores de la infancia, en contraste con las líneas de acción definidas desde las instituciones.

El énfasis en ver a la infancia desde una lectura social y cultural abre ángulos de lectura para entender las condiciones sociopolíticas que hacen de la infancia la expresión de condiciones sociales y económicas específicas en cada uno de los contextos y escenarios. Las diversidades así no sólo se refieren a las características de cada una de las épocas históricas, también aclaran los ámbitos donde los niños se desarrollan según cada uno de sus contextos sociales.

Diversidad de infancias

Retos y compromisos*

*Yolanda Corona Caraveo***

El concepto de *infancia* presenta diferencias significativas, según los enfoques y preocupaciones temáticas de las disciplinas que lo retoman, la posición del investigador mismo y también —aunque muchas veces ignorada— por la diversidad cultural de los grupos y comunidades estudiados.

Por ello, debemos producir reflexiones que nos permitan entender lo que sucede a la niñez en el contexto de la sociedad actual, tomando conciencia, por un lado, de los cambiantes procesos de transformación del sistema mundial y, por el otro, de que la información que nos llega acerca de las condiciones en que se desenvuelven niños y niñas de este siglo están muy alejadas de las que inspiraron a la mayor parte de las teorías psicológicas.

Cuando los investigadores se enfrentan con los esquemas teóricos que explican las realidades de la infancia, por lo común se encuentran con generalizaciones muy amplias. El estudio a profundidad y la explicación de problemas reales superan siempre en complejidad a los discursos disciplinarios, sobre todo cuando la fragmentación de los objetos de conocimiento, que caracteriza a las ciencias sociales, se ve acrecentada por la falta de debate y diálogo entre las disciplinas.

W. Kessen (1979) se refiere a la infancia como una “invención cultural”, para aludir al carácter tan cambiante de eso que se ha denominado “la naturaleza del niño”, mientras que Sharon Stephens

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 20, Diversidad de infancias, enero-junio, 2003, pp. 13-31.

** Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

(1995) plantea algo más radical al decir que si no se toma en cuenta que las formas de socialización o aculturación de la niñez se encuentran dentro de una infinita y compleja gama de definiciones culturales en el mundo actual; entonces la niñez se encuentra en riesgo de ser el objeto de otra “ficción discursiva postmoderna”.

La intención de este artículo es plantear algunos aspectos que determinaron que el estudio de la infancia fuera caracterizado, por muchas décadas en el discurso psicológico por una descontextualización de las circunstancias culturales y sociales en que ésta se desplegaba. En primera instancia abordé los discursos que se dieron en los congresos latinoamericanos del niño, que aluden a una idea de la infancia muy vinculada con las condiciones sociales y económicas que caracterizaron a la niñez durante el siglo xx. Posteriormente, discutí la escisión que se dio a principios del siglo pasado entre infancia y cultura, temas que abordaron de manera separada la psicología y la antropología, así como los cuestionamientos que han surgido en el intento de incorporar ambos aspectos a finales de siglo. Finalmente, hago una reflexión sobre los retos que plantea el estudio de la infancia en nuestros tiempos y las aportaciones que nos puede ofrecer el método etnográfico.

El discurso social en el siglo xx

En 1916 comienzan en América los Congresos Panamericanos del Niño, cuyas agendas y discursos revelaron las preocupaciones sociales de la época, así como la visión que tenían los Estados sobre las niñas y niños a quienes dirigían sus estrategias de intervención. Tras revisar los discursos sobre la infancia en los congresos del siglo xx, podemos constatar que la niñez sigue enfrentando situaciones sumamente adversas y que muchas ideas falsas sobre este sector pueden encontrarse todavía en el discurso actual.

Según Iglesias, Villagra y Barrios, pueden observarse tres cambios y matices en la visión que los Estados proyectaron sobre la niñez. Durante el periodo de 1916 a 1935, la discusión se caracterizó por

un énfasis en la preocupación de mejorar la raza; destacan frases que hacen referencia a un niño ideal: “sano, limpio, preservado por la ciencia, el niño con una madre capaz de alimentarlo y defenderlo con su amor y conocimientos, el niño educado para ser el heredero de una gran cultura” (1995:135). Sin embargo, este planteamiento contrastaba con la realidad de la mayoría de la niñez americana, constituida por una gran cantidad de hijos de indígenas, mestizos, negros y criollos empobrecidos, a los que se trataba de mejorar racialmente mediante el uso de la ciencia y la aplicación positiva del saber.

Durante esa época, en México se empezó a asumir que el bienestar de los niños era “un deber para con la sociedad y para con la nación” (Alcubierre y Carreño, 1996), como parte de la influencia del discurso liberal y de los principios de la doctrina positivista, la cual permitía que los niños de las clases media y alta ocuparan un lugar importante en el seno familiar mediante trajes, juguetes, literatura y métodos educativos creados específicamente para ellos con el fin de prepararlos para la vida adulta, la supresión de los instintos (a cargo de la madre), el ejercicio físico y la realización de competencias también en el plano intelectual, así como el mayor aislamiento posible, se evitaba el daño de las influencias externas. Es notable la diferencia en los métodos de crianza de niños y niñas, ya que los varones eran considerados como fuente del progreso social y promesa del futuro, mientras que las niñas debían ser educadas para su papel de madres, bajo la idea de que su espíritu era más débil y carente de tenacidad. Otra diferencia radical era que estas clases consideraban la casa como dominio privado y la educación de los hijos como una herramienta para abrirse paso individualmente en la vida, sin ninguna ambición colectiva. Este concepto difería radicalmente de la educación de los niños en las comunidades campesinas, cuyo grupo doméstico se relaciona básicamente en torno al trabajo y la naturaleza y, por tanto, sus miembros se definen en función del trabajo colectivo y la solidaridad.

De acuerdo con las autoras, no existía en la niñez campesina de esa época una diferenciación clara entre el mundo adulto y el de la infancia, como sí ocurría en las clases altas y medias. El niño campesino

crecía libre de la disciplina y de la supervisión escolar, su educación era esencialmente para el trabajo: al principio existía una cercanía de niños y niñas como ayudantes domésticos de la madre, realizando mandados, desgranando el maíz, acarreamo agua, etcétera, a partir de los siete años los niños empezaban a entrenarse en los trabajos del campo, adquiriendo progresivamente funciones más pesadas hasta poder realizar el trabajo de los adultos, aproximadamente a los trece años.

Consideración aparte merecen los niños trabajadores o desamparados, quienes ocupaban en el imaginario social el lugar de “pícaros irredentos” y constituían una constante causa de preocupación, ya que representaban un latente peligro para la sociedad: “eran el principal foco de contagio de las epidemias y también de los males morales”. Como se dijo, dicha visión se sustentaba en el discurso positivista, que consideraba a la miseria como resultado de las diferencias “genéticas” entre las clases, y propiciaba que también en nuestro país se pensara en los niños pobres como un peligro latente para la sociedad y un freno al progreso del país. Incluso, el trabajo que se veían obligados a realizar era juzgado como un medio para alimentar su mala naturaleza.

Así, en la mayor parte de los países se trataba de combatir y corregir los defectos inherentes a “la naturaleza” de los niños mediante la eugenesia, la disciplina higiénica, por medio de la medicina y de la biología, así como de las ciencias de la personalidad. A pesar de que se planteaban esfuerzos para educar, proteger, sanear y pulir a la niñez americana, se advertía en las intervenciones de los asistentes a los congresos un discurso racista que elogiaba las bondades de la raza blanca, siempre respaldado por el pensamiento positivista de la época; el profesor mexicano Ramón Robles en su ponencia “Protección de los niños indígenas”, se preguntaba: “¿qué tiene de extraño que se encierren dentro del círculo de su idioma nativo, de sus costumbres raciales, sin aspirar a una vida mejor, viviendo contentos en su nivel de inferioridad que ha creado esa vida abandonada a sí misma?”, mientras que un científico social brasileño —mulato, por cierto— proclamaba: “el *quantum* de sangre aria está aumentando

rápida en nuestro pueblo y fatalmente ha de actuar sobre el tipo antropológico de nuestros niños mestizos, en el sentido de modelarlo hacia el tipo de hombre blanco”.

Después de la Segunda Guerra Mundial y el genocidio alemán era impensable seguir hablando de superioridad de la raza, por lo que se dio un viraje del paradigma racial hacia la noción del niño peligroso o antisocial en el discurso de estas reuniones. Los congresos efectuados de 1942 en adelante reflejaban la preocupación de estabilidad y seguridad de la época y se esforzaban por establecer programas para corregir conductas antisociales.

Con ello se advierte una evolución al concebir que “la peligrosidad” de los niños no estaba en su naturaleza, sino en las condiciones de pobreza que se estaban viviendo en América. Aunque nunca se pierde por completo esa noción de la propensión infantil hacia el mal camino.

Surge en esa época el término de “menores” para referirse a los niños que vivían en situación irregular o de pobreza, quienes tan sólo por pertenecer a sectores sociales marginados o de migrantes se consideraban propensos a diferentes conductas delictivas. Los Estados acuerdan modificar el término de “conducta perversa” por el de “conducta antisocial”, asumiendo un papel de control y represión socio-penal de la infancia por medio de clínicas de conducta, centros de reforma y consejos del niño. Por otro lado, se desarrolla una serie de políticas que caracterizan a un Estado benefactor, que también ve como su tarea asegurar que la mayoría de los niños pueda contar con un nivel de vida que favorezca tanto la salud, como la educación y su bienestar general.

Sin embargo, a pesar de los buenos propósitos políticos, los índices de pobreza en la población latinoamericana se agudizan a tal grado que durante los congresos de la década de 1970 empieza a analizarse con mayor énfasis la marginación y miseria de los sectores infantiles. En ellos se acepta que el 64% de la población estaba constituida por pobres e indigentes, de los cuales la cuarta parte eran niños menores de seis años. Ante la imposibilidad de cambiar la realidad cada vez más difícil de la niñez, empiezan a modificarse las pa-

labras que la definen. Se continúa utilizando el término de “menor” para todos los niños y jóvenes en desventaja social, pero se acuñan nuevos vocablos, como “niñez vulnerable”, “niñez en situación de riesgo” o “niñez en situación irregular”, para nombrar a quienes se encuentran en pobreza extrema.

Ante la gravedad del problema, la política estadounidense postulaba la necesidad de cambiar la estrategia, delegando la responsabilidad del bienestar de la niñez en instituciones como la familia, la comunidad y organizaciones privadas de asistencia con el fin de que los gobiernos no se vieran desbordados ante las demandas de la realidad social. Ante la presión de Estados Unidos, que nuevamente trataba de minimizar la responsabilidad del Estado para proveer a la población infantil de las condiciones mínimas para su desarrollo, se dan durante esos años enfrentamientos importantes gracias a la voz de otros sectores que planteaban la exigencia de adoptar medidas, tales como una justicia social distributiva, ayuda alimenticia, asignaciones familiares y disminución de impuestos para las familias excluidas, en un afán de que el Estado asumiera que los derechos sociales, que garantizan una vida digna para todos, son también demandables.

En este contexto de marginalidad mundial de la infancia surge, en 1979, la iniciativa para crear un acuerdo internacional que pudiera dar protección diferencialmente a los niños. Después de diez años de debate, se logra aprobar en 1989 la *Convención de los Derechos del Niño*, que por primera vez en la historia tiene un carácter coercitivo para los países que lo suscriben y ratifiquen, y que estipula mecanismos de control y verificación del cumplimiento de las obligaciones asumidas por los Estados. Se acuña un nuevo término para referirse a los niños no sólo como sujetos de derecho, sino como “sujetos sociales” que pueden tener una voz para expresar sus intereses y exigir sus derechos. La intensa discusión y los acuerdos logrados permitieron que en los últimos veinte años se dieran avances significativos en muchos países para reconocer la necesidad de crear espacios legales y condiciones distintas en la estructura social para asegurar los derechos de la infancia.

El único país que no ha ratificado la Convención es Estados Unidos, que en la sesión especial de la infancia, llevada a cabo en 2002, ejerció toda la presión posible sobre los Estados participantes para que no se aludiera al acuerdo ratificado por todas las demás naciones del mundo, provocando así un retroceso de más de diez años en los logros obtenidos tan difícilmente dentro del escenario internacional.

La fragmentación entre infancia y cultura en el discurso psicológico

Durante el siglo xx hubo un gran despliegue de teorías que asumieron como tarea explicar el desarrollo y la situación de la infancia. Sin embargo, la presión para que las distintas disciplinas del conocimiento se apegaran a las exigencias de cientificidad provocó que la temática se abordara de manera fragmentada. De acuerdo con Cole (1996), la psicología se vio orientada a adoptar métodos experimentales basados en situaciones controladas, que produjeron una tendencia a examinar los procesos de desarrollo y de funcionamiento mental de la infancia como si se dieran en un vacío cultural e histórico. El énfasis se puso en el entendimiento de “universales de desarrollo” que, en el mejor de los casos, consideraban las diferencias culturales como “variables independientes”.

Por su parte, las antropólogas Margaret Mead, Ruth Benedict y Audrey Richards realizaron descripciones de la niñez en distintas culturas que incluían datos del ciclo vital, desde el nacimiento hasta el final de la adolescencia, y de la manera en que se llegaba a ser adulto. Los estudios se caracterizaron por adoptar un marco de referencia que consideraba a los niños como receptores pasivos que internalizaban los valores, las normas y los contenidos culturales sin una aportación concreta de su parte. A principios de siglo la visión antropológica mantenía el enfoque determinista que consideraba al individuo como mero reflejo de los contenidos culturales, sin problematizar mayormente el proceso socializador, o su carácter interactivo y dinámico. El prestigio de las ciencias naturales frente a

las sociales también influyó para que el desarrollo se concibiera como un plan biológicamente establecido de antemano (Piaget, 1952; Inhelder, 1962).

Estos enfoques se referían al desarrollo como crecimiento, es decir, el surgimiento de estructuras y funciones, una secuencia de transformaciones que determinaban a la especie de acuerdo con ciertas leyes que se expresaban en diversos periodos de desarrollo, lo que caracterizó la propuesta de la escuela psicogenética iniciada por Piaget (1969, 1984) y cuyos trabajos sirvieron para estimular varias corrientes de pensamiento en el estudio de la infancia. Una de las aportaciones importantes de esta corriente del pensamiento psicológico es el entendimiento de que los niños conciben la realidad de una manera muy distinta a la de los adultos, formulando por ello una estrategia de indagación del pensamiento infantil que no se centra en la lógica del adulto, sino en dejarse guiar por sus propios sistemas explicativos. Las críticas esenciales a su teoría se centraron en el poco énfasis que le otorga al papel de la cultura y de la influencia social en los procesos de construcción de conocimiento de los niños.

De esta manera, en la segunda mitad del siglo se empezó a dar un giro en la investigación y en los campos temáticos que hizo patente una mayor distancia del concepto de la determinación biológica para dar también importancia a los aspectos sociales y culturales. Así, la base biológica empieza a ser considerada como una matriz sobre la cual cada cultura construye una noción de lo que significa la infancia, incluyendo la caracterización del desarrollo psicológico. Psicólogos y antropólogos desarrollaron, en sus respectivas disciplinas, una búsqueda para abordar el tema de la niñez con metodologías que incluyeran los aspectos del contexto y del desarrollo a la vez. En la antropología se abre un nuevo campo de estudio bajo el nombre de etnopsicología, que reconoce el juego continuo que se da entre el significado social y el mundo de la experiencia, incluyendo tanto eventos externos como procesos psicológicos (D'Andrade, 1984; Morton, 1996) que puedan facilitar un entendimiento cultural de la persona, el *self* y la emoción. Un aspecto relevante en los estudios etnopsicológicos es la noción de “modelos culturales”, referidos al

conocimiento asumido por los individuos, que forma parte del marco de referencia en contra del cual describen sus experiencias, establecen sus metas, tratan de manipular su ambiente y de anticipar lo que los otros harán. Las formas de resolver las contradicciones entre los modelos culturales y la experiencia individual han sido un eje de estudio importante dentro de esta línea.

Independientemente de las diversas corrientes utilizadas en la antropología para el estudio de la niñez, sus hallazgos han sido reveladores de la gran cantidad de escenarios culturales que dan lugar a lo que ellos consideran la diversidad natural de la infancia. Morton (1996) plantea que se dio un enfoque teórico más integrado cuando se incorporó el tema de la socialización infantil dentro del estudio de la cultura y la personalidad. Este se constituyó en un objeto de investigación tanto para la antropología, como para la psicología y la sociología.

En cuanto a la psicología, la tarea de unir el estudio del desarrollo infantil con los contextos sociales y culturales en los que se desenvuelve ha diferido enormemente en sus enfoques. Una forma de introducir la cultura en estos estudios se dio mediante el *boom* de los estudios transculturales, en los cuales se asumía que la cultura era la variable independiente que debía ser considerada para el estudio de las variables psicológicas dependientes. La tendencia era aplicar diferentes pruebas para comprobar que existía la misma línea de desarrollo evolutivo, y se mantenían las categorías universales establecidas, aun cuando los tiempos difirieran por esas variables culturales. Este enfoque fue muy criticado porque la unidad de medición estaba construida con base en los datos de niños blancos europeos de clase media o alta.

Otra forma de abordar el problema fue la búsqueda de unidades de análisis que dieran cuenta de la intersección de la cultura y el desarrollo, Super y Harkness (1986), por ejemplo, acuñan la noción de “nicho de desarrollo” para examinar la estructuración cultural del desarrollo de los niños. Los autores conciben este nicho como un sistema compuesto por tres componentes: las circunstancias físicas y sociales en las que vive el niño, las costumbres y prácticas de crian-

za y la psicología de los encargados de los niños. Bronfenbrenner (2002), por su parte, va más allá de la familia para incluir también los múltiples sistemas externos que la afectan, como el trabajo y empleo de los padres, las redes de apoyo a la familia y el contexto de la comunidad.

Estas dos propuestas son muy útiles para abordar los aspectos externos y de significado en que se sitúan las actividades de los niños, pero el análisis deja de lado al discurso infantil, que había sido una de las herramientas fundamentales de los estudios anteriores.

Una tercera línea que resulta más interesante y problemática tiene su antecedente en el enfoque “sociocultural” o “sociohistórico”, desarrollado por Vigotsky desde la década de 1920, para tratar de integrar al individuo con su entorno social en un sistema interactivo único, al plantear que cualquier función psicológica superior “aparece primero en el plano social como una categoría interpsicológica para posteriormente darse en el plano individual como una categoría intrapsicológica” (1978). Esta escuela hace énfasis en el papel de la interacción social y cultural dentro del desarrollo y propone la categoría de análisis de la “zona de desarrollo próximo” para indicar la diferencia entre el desarrollo actual del niño y un nivel más alto de desarrollo potencial, el cual se obtiene gracias a la guía de un adulto o de compañeros más capaces. Su aportación ha dado gran impulso a numerosas investigaciones que han seguido su línea y que llevan más allá la propuesta teórica, cuya fuerza de análisis radicaba en la abstracción y no tanto en el comportamiento dentro de las actividades cotidianas.

Las investigaciones posteriores que surgieron a partir de la propuesta de Vigotsky se han empeñado por definir una unidad de análisis que dé cuenta del vínculo entre la niñez y el entorno sociocultural para poder entender los procesos de cambio. Por ejemplo, M. Cole (1996) considera que la no inclusión del enfoque etnográfico es una gran carencia para entender los procesos mentales dentro de su contexto cultural. Cole trata de suplirla mediante una combinación de métodos psicológicos, etnográficos y microsociológicos en sus estudios, proponiendo como unidad de análisis las “prácticas cul-

turales”, que son las unidades inmediatas en las que se despliegan las experiencias infantiles. El autor las define como “aquellas actividades para las cuales hay expectativas normativas para acciones repetidas o habituales” (1996:188). El autor piensa que las diferencias culturales están presentes desde el nacimiento de los niños, ya que sus experiencias son socialmente construidas por medio de su participación en los guiones de los adultos. El concepto “zona de construcción” que introduce Cole es uno de los aportes complementarios a la propuesta de la zona de desarrollo próximo de Vigotsky, que se utiliza para enfatizar el carácter constructivo del conocimiento.

Por su parte, Jaan Valsiner (1994) comparte los métodos de este enfoque sociohistórico e introduce un especial acento en el papel que juegan los adultos dentro de la “zona de desarrollo próximo”; postula dos zonas, la primera la denomina “zona de movimiento libre”, que permite el acceso del niño a diferentes partes del entorno y estar en relación con diferentes objetos, actividades y modos de actuar. Dentro de ésta los adultos promueven las acciones del niño de diferentes maneras creando una segunda a la que llama “zona de acción promovida”.

Es frecuente que en los enfoques de estudios psicológicos con perspectiva sociocultural se utilicen técnicas de observación en situaciones microsociales (como los diálogos escolares o familiares), para cuya interpretación se considera que tanto el niño como el entorno cultural son agentes activos en el proceso de desarrollo. Se trata de que la atención del investigador se centre tanto en las formas de mediación que se utilizan para que exista una generación de conocimiento, como en los procesos de colaboración entre los actores involucrados dentro de sus contextos culturales específicos.

Enfoques críticos a las teorías psicológicas sobre la infancia

El intercambio que se ha generado entre la antropología y la psicología ha sido fuente de cuestionamientos significativos para ambas disciplinas. Uno de ellos se refiere a la manera en que se ha abordado

la socialización, categoría fundamental en los estudios de la niñez. Mediante este concepto se ha tratado de explicar la manera en que niñas y niños se ven inmersos en el conocimiento, los símbolos, valores y actitudes de su grupo social, haciéndolos suyos. Por lo general, los enfoques psicológicos abordan el estudio de la socialización bajo la perspectiva de que la base del desarrollo está arraigada en una sociedad homogénea y sin conflictos, lo que da como resultado la idea de que los contenidos cognitivos que los niños aprenden están organizados en sistemas integrados de símbolos y son motivados emocionalmente por modos apropiados de transmisión, en especial dentro del contexto familiar.

Sin embargo, lo más común es que el desarrollo esté inserto en realidades sociales y culturales sumamente complejas e internamente contradictorias que presentan múltiples diferencias al interior de los grupos y cuyas características también incluyen los conflictos y la ambivalencia en los contenidos emocionales. Si la visión armónica de la sociedad no se sostiene, eso implica que los científicos sociales deben buscar descripciones de prácticas culturalmente situadas en el desarrollo infantil. Por ello, Modell (2001) afirma que es problemático plantear un enfoque normativo del desarrollo y pone en duda la noción de direccionalidad basada en lo que los teóricos consideran los cambios y “el progreso” en el desarrollo.

Damon (2002), enfatiza la importancia de las interacciones sociales en la construcción del conocimiento y propone que es imposible no utilizar hipótesis de progreso y dirección cuando se quiere profundizar en el entendimiento de la subjetividad de la niñez y juventud. Según sus palabras, “uno debe iniciar postulando la dirección que considera que representa el progreso y entonces determinar cómo, dónde y bajo qué circunstancias las personas gravitan hacia esa dirección”. Aun cuando aclara que la dirección de desarrollo no es independiente del contexto social del que surge, y acepta que es posible aplicar estándares y formas de evaluación distintas de acuerdo con el contexto en que se dan, afirma que es inevitable postular una direccionalidad, ya que “dentro de cualquier contexto los resultados no son iguales, algunos implican una mejor adaptación, un

entendimiento más profundo, valores más finos, conocimiento más preciso, mejores habilidades. El desarrollo significa gravitar hacia estos resultados”.

Su crítica a los enfoques etnográficos es que no toman en cuenta la historicidad individual en términos del desarrollo de los sujetos, ya que su mirada se centra en los cambios históricos y sociales que los rodean. Además, considera que los antropólogos y etnógrafos con frecuencia idealizan las condiciones de vida de poblaciones marginales o de diferentes culturas, negándose a ver la terrible situación que el mundo moderno impone a la mayoría de niños y jóvenes.

Sin embargo, los antropólogos e historiadores contemporáneos critican el hecho de que las descripciones del desarrollo individual dentro de la psicología todavía están vinculadas con la teoría darwiniana de la evolución de las especies. Estos asumen un enfoque inherentemente normativo e ignoran que la fuente de sus normas no se encuentra en la naturaleza sino en la cultura y que, por lo tanto, está abierta a profundos cuestionamientos. Una posición común a estos teóricos de la cultura es considerar que cualquier conjunto de estadios dado no es cultural u ontogenéticamente necesario.

Desde la psicología, Carol Gilligan (1982) cuestiona también la validez de los sistemas teóricos que son ciegos a los contextos culturales y a las determinaciones ideológicas que los generan. Específicamente, pone a prueba la noción evolutiva de la psicología aplicada a la moralidad, desarrollada por Kohlberg, siguiendo el enfoque psicogenético. Este último autor postula que el desarrollo de la moralidad va evolucionando por diferentes estadios hasta llegar a los niveles más altos, a los cuales, según los marcos teórico-metodológicos utilizados en su investigación, resultaba que las mujeres llegaban pocas veces.

Gilligan realizó una investigación exhaustiva sobre la manera en que dilucidaban las mujeres que enfrentaban un conflicto moral real, por ejemplo, la decisión de abortar o no. En los resultados de su investigación con mujeres de diferentes edades observó que sus voces sonaban muy diferente de las descripciones teóricas que desde la psicología se habían construido para pensar en la identidad y el desarrollo moral. La conclusión a la que llega es la siguiente:

La disparidad entre la experiencia de las mujeres y la representación del desarrollo humano, que se ha notado a través de la literatura psicológica, ha sido vista por lo general como un problema en el desarrollo de las mujeres. Sin embargo, la dificultad para que las mujeres quepan en los modelos teóricos existentes sobre el crecimiento humano puede apuntar a un problema en la representación, una limitación en la noción de la condición humana y una omisión de ciertas verdades de la vida.

Sharon Stephens hace un cuestionamiento más radical todavía al plantear que la solidificación de la dicotomía niño-adulto —así como la de mujer-hombre en la sociedad— es crucial para establecer relaciones jerárquicas en distintos dominios de la vida, como lo privado y lo público, la producción y el consumo, las necesidades objetivas y los “deseos subjetivos” que constituyen referentes asumidos sobre los cuales está construida la sociedad moderna y los Estados-nación. En décadas recientes, estudios significativos han explorado la importancia de las construcciones históricas relacionadas específicamente con la categoría de género articulada a estructuras del capital, la vida urbana, las formas culturales, pero todavía falta desarrollar estudios sobre la niñez y el papel que juega en la sociedad moderna.

Por ello, la problemática acerca de la manera en que las teorías construyen modelos que sirven para excluir o estigmatizar a ciertos sectores de la población es mucho más evidente en el caso de la infancia. En la mayoría de las condiciones experimentales o de las entrevistas realizadas a los niños, se han utilizado situaciones hipotéticas que poco tienen que ver con las experiencias reales y vivencias más significativas para ellos. Se trata, por tanto, de una construcción centrada en lo que a los adultos les parece relevante para la teoría y se omiten los matices culturales y subjetivos de los actores, con un enfoque metodológico que explícitamente reduce, limita y controla el contexto donde estas interacciones se desarrollan y que necesariamente excluyen aspectos esenciales de la realidad infantil.

Leiderman (1977) y Strauss (1984) señalan que un problema con los datos obtenidos para la construcción del conocimiento sobre la infancia fue el enfoque basado en valores de la cultura occidental,

tanto en los presupuestos teóricos como en las técnicas e interpretaciones, cuyo punto de referencia eran niños europeos o estadounidenses de clase media, que difícilmente daban cuenta de lo que significaba la experiencia y el papel de la niñez en otras culturas. Esto propició lo que Owen (1985) denomina una “crisis de autoridad cultural, específicamente de la que se había apropiado la cultura europea occidental y sus instituciones”.

A esta misma línea etnocéntrica pertenecen los enfoques que comparan los procesos mentales infantiles con los de los “adultos primitivos”, los cuales establecen una similitud entre ambos por la supuesta falta de experiencias complejas. Los rasgos que de acuerdo con esta visión comparten los adultos primitivos con los niños son un pensamiento animista, la incapacidad de controlar las emociones, de razonar acerca de las causas o planear para el futuro y su amor por la analogía y el simbolismo.

Actualmente existe todavía la tendencia a creer que el pensamiento evoluciona de procesos inferiores a superiores. Sin embargo, ya la mayoría de los estudios antropológicos asume, siguiendo a Levy Bruhl, que las diferencias cualitativas encontradas en otros grupos sociales no occidentales tienen que ver con cosmovisiones distintas, más que con visiones incompletas por una falta de evolución de los procesos de pensamiento.

En términos de la construcción del discurso sobre el desarrollo infantil, persisten también profundas limitaciones para comprender las condiciones y la subjetividad de la niñez, entendiéndola como un objeto de estudio en sí mismo, más que un objeto analítico comparativo, cuyos puntos de llegada y de medida necesariamente son los logros de adultos occidentales. Ello ha provocado un cuestionamiento más radical hacia las teorías sobre la infancia dentro de las ciencias sociales. Las propuestas de autores como Qvortrup (1998) y de Boyden, Ling y Myers (1998) van hacia la deconstrucción de los modelos teóricos que hasta ahora se han construido, bajo el argumento de que fueron realizados desde una visión prejuiciada por las estructuras mentales de los adultos que asumen como medida su propia condición, por lo que la infancia se ve solamente como “un

periodo de preparación” para el mundo adulto. Esto condiciona que las ideas, creencias y construcciones mentales de niños y niñas se juzguen desde un punto de vista que necesariamente revela una carencia o una “inmadurez”, evitando el estudio real de la subjetividad que les caracteriza.

Aunque la postura de estos autores abre una serie de problemas interesantes que se deben afrontar, sería imposible soslayar la gran cantidad de conocimiento que se ha generado en este tema desde diversas perspectivas. Sin embargo, los cuestionamientos mencionados nos obligan también a adoptar una distancia crítica sobre la aportación de las ciencias que tomaron a la infancia como su objeto de estudio en el siglo xx.

Reflexiones finales

La fuerte expansión en los campos del saber orientados hacia la infancia permitieron generar una gran cantidad de conocimiento durante el siglo pasado. La información que circula actualmente nos hace ver que las condiciones en que la niñez se desarrolla en la actualidad son muy diferentes de las que dieron lugar a las teorías psicológicas del pasado. El gran número de niños víctimas de la guerra, las condiciones de pobreza extrema y miseria de los países en desarrollo, la prostitución y el tráfico de menores, la discriminación de los niños de comunidades indígenas y la vida migratoria a la que se ven obligados son algunos de los efectos de los procesos de transformación tan vertiginosos que están ocurriendo en el sistema mundial.

Otro aspecto preocupante del nuevo orden global es el control de los espacios infantiles. En el presente existen cada vez menos posibilidades para que niñas y niños puedan dedicarse a una de las actividades que desde tiempo inmemorial está vinculada con ese periodo de la vida humana y que obsesivamente ellos defienden, aun dentro de las condiciones más adversas: el juego. Por un lado, las condiciones económicas de marginalidad y exclusión han incrementado el núme-

ro de niños trabajadores no sólo en América Latina, sino en todos los países mayoritarios, provocando cambios internos en la organización familiar, donde cada vez es mayor el número de niños “jefes de casa”, que deben encargarse de cuidar y proveer sustento a sus hermanos porque los padres los abandonan o emigran en busca de mejores condiciones de sobrevivencia. Por el otro, se puede observar en los países industrializados una imposición creciente de regímenes intensos de preparación y estudio para los niños desde la edad maternal. Son los mismos padres quienes se encargan de controlar los tiempos y espacios que los niños deben dedicar a estudiar y prepararse para la competencia laboral a la que se van a enfrentar de adultos, en nombre de “su propio bienestar”, ya que las oportunidades de empleo en los últimos años están cada vez más vinculadas con el currículum y los antecedentes académicos de las personas. De esta manera, las horas dedicadas a la recreación y al juego van disminuyendo dramáticamente en la medida que aumentan los horarios escolares, las clases extracurriculares y también el tiempo pasado frente a la televisión como uno de los principales satisfactores infantiles en los reducidos espacios domésticos.

La psicología reconoce que el juego es uno de los espacios privilegiados para ensayar y aprender conocimientos complejos y esenciales no sólo para el niño sino para la humanidad en su conjunto. Linaza (1994) plantea que tener más tiempo para jugar en la niñez está vinculado con una mayor posibilidad de adaptación a un medio como el actual, cada vez más complejo e incierto.

Ante esta situación, ha surgido un interés creciente, sobre todo en sectores de la sociedad civil, para revertir esta tendencia y crear espacios para escuchar lo que niños y niñas tienen que decir, de manera que pueda existir una mejor comprensión de sus necesidades, de las formas particulares que ellos tienen de apropiarse de la realidad y de construir sentidos dentro de los contextos sociales y culturales que les toca vivir. Esto se vincula con un movimiento global que promueve la visión de los niños como sujetos sociales, capaces de pensar, proponer y actuar con un perfil propio y, por lo tanto, con la capacidad de participar en los asuntos que les conciernen.

Me parece que dentro de la academia también es necesario hacer eco de la demanda de una mayor apertura a las voces de los niños, por lo que quienes nos dedicamos a trabajar en el tema de la infancia debemos buscar formas de construir conocimiento que incluya las perspectivas de los sujetos con los que trabajamos.

En este sentido, uno de los retos de la psicología es desarrollar un enfoque que permita recuperar a los niños como actores y que incorpore el significado de su experiencia y la intención de sus actos a la vez que describa el desarrollo y la propia historicidad del sujeto. El enfoque etnográfico puede ser de gran ayuda para observar, describir y situar la vida de los niños y jóvenes en los contextos culturales y dentro de los cambios históricos y sociales que los rodean, ya que su trayectoria ha sido por muchos años la de describir la enorme diversidad de la experiencia humana. La gran complejidad de la vida de la infancia en el momento actual exige un enfoque que permita recuperar sus vivencias dentro de los graves problemas sociales que enfrentan.



*El mundo de los niños es opaco a los mayores
porque está lleno de historias, de oscuras, mágicas,
poéticas historias que ellos no pueden contar, porque las viven.*

MARÍA ZAMBRANO

Los discursos y modelos producidos por los profesionales dedicados al estudio de la niñez estimulan la necesidad de entender a este sector de la sociedad y tienen la función de sugerir vínculos que no son tan fáciles de observar; sin embargo, también es importante considerar lo que los modelos ocultan, deforman o interpretan inadecuadamente, sobre todo cuando limitan las posibilidades de los niños como seres humanos.

Aun cuando el discurso sobre la infancia sea esencial para los académicos, hay que recordar que la infancia es mucho más importante para los propios niños y niñas.

Bibliografía

- Alcubierre, Beatriz y Tania Carreño (1996), *Los niños villistas. Una mirada a la historia de la infancia en México, 1900-1920*, INEHRM, México.
- Boyden, Jo, Briggitta Ling y W. Myers (1998), *What Works for Working children*, Radda Barnen / Unicef, Estocolmo.
- Bronfenbrenner, U. (2002), *La ecología del desarrollo humano*, Paidós, Barcelona.
- Cole, Michael (1996), *Cultural Psychology, a Once and Future Discipline*, Harvard University Press, Cambridge.
- Corona, Yolanda y María Morfin (2001), *Diálogo de saberes sobre participación infantil*, Unicef / UAM / Comexani, México.
- Damon, William (2002), "Nature, Second Nature and Individual Development: An Ethnographic Opportunity", en Jessor Colby y Shweder (ed.), *Ethnography and Human Development: Context and Meaning in Social Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Field, Norma (1995), "The Child as Laborer and Consumer: The Disappearance of Childhood in Contemporary Japan", en Sharon Stephens (ed.), *Children and the Politics of Culture*, Princeton, University Press, Nueva Jersey.
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge.

- Iglesias, Susana, Helena Villagra y Luis Barrientos (1995), “Un viaje a través de los espejos de los congresos panamericanos del niño”, en *Derecho a tener derecho: infancia, derechos y política social en América Latina y El Caribe*, Unicef / Instituto Interamericano del Niño / Instituto Ayrton Senna.
- Jessor, Colby y Shweder (ed.) (2002), *Ethnography and Human Development: Context and Meaning in Social Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Matthews, G. B. (1994), *The Philosophy of Childhood*, Harvard University Press, Cambridge.
- Minamikata, Satoshi (1994), “The Best Interests of Children and Children’s School Experience in Japan: The Parents Perspective”, en Philip Alston, *The best interests of the child, reconciling culture and human rights*, Clarendon, Unicef, Italia.
- Modell, John (2002), “The Uneasy Engagement of Human Development and Ethnography”, en Jessor, Colby y Shweder, *Ethnography and Human Development: Context and Meaning in Social Inquiry*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Morton, H. (1996), *Becoming Tongan, an Ethnography of Childhood*, University of Hawaii Press.
- Quinteros, Graciela (2001), “El arte, la imaginación y el juego: fronteras indómitas y espacios mediadores de lo esencialmente humano”, ponencia presentada para el Programa de Formación en Derechos y Posibilidades de la Infancia, UAM, México.
- Qvortrup, Jens (1998), “La infancia y las macroestructuras sociales”, ponencia presentada en el Congreso de la American Sociological Association, San Francisco.
- Schwartz, T. (1981), “The Acquisition of Culture”, en *Ethos*, 9 (1).
- Stephens, Sharon (1995), *Children and the Politics of Culture*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- Super, Ch. y S. Harkness (1986), “The Developmental Niche: A Conceptualization at the Interface of Child and Culture”, *International Journal of Behavioral Development*, núm. 9.
- Toren, Ch. (1993), “Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind”, *Man*, 28, pp. 461-478.

- Valsiner, Jaan (1994), "Uses of Common Sense and Ordinary Language in Psychology and Beyond: A Co-Constructionist Perspective and its Implication", en Jurg Siegfried (ed.), *The Status of Common Sense in Psychology*, N. J. Ablex Publishing Corporation, Norwoos.
- Vigotsky, Lev (1978), *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Process*, Harvard University Press, Cambridge.
- Zemmelman, Hugo (1998), *Sujeto: existencia y potencia*, Anthropos / CRIM / UNAM, México.
- Zemmelman, Hugo (1997), *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, Jornadas 126, México.

Comentario

“Calidades y tiempos del vínculo: identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción social”, de Raymundo Mier Garza

*Verónica Alvarado Tejeda**

Para hablar de las calidades del vínculo, Raymundo Mier reflexiona sobre sus modos e intensidades, sus componentes, sus dimensiones y sus impactos tanto en los procesos sociales como en el sujeto, al que considera siempre en una tensión relacional con el otro, como una condición necesaria para la conformación de sí. El primer abordaje que el autor propone es para las formas y las prácticas, así como los parámetros con que suelen analizarse los procesos sociales; esa reflexión social sobre la organización social siempre está permeada por elementos históricos y sociales que dan forma (hacen aparecer, incluso) eso que se da en llamar “realidad social” y apunta que es necesario abrir las perspectivas teóricas que pretenden análisis unívocos, para comprender de manera más profunda fenómenos complejos, no reductibles al plano físico.

Si el análisis de los procesos sociales requiere de distintas ópticas teóricas que abarquen su multidimensionalidad, los vínculos también requieren de un discernimiento que considere sus múltiples dimensiones. Raymundo Mier plantea que la transformación de los procesos sociales impacta y moldea los vínculos, sus modos y formas, ya que son de alguna manera correspondientes en tanto los vínculos se producen en un contexto histórico, en una coyuntura, pero, una vez consolidados, adquieren una nueva historicidad, una identidad emergente porque los distingue su infinita capacidad de creación,

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, correo electrónico: veroalvarado@gmail.com

de configuración y creación de sentidos e identidades, tanto en lo individual como en lo colectivo.

Para reflexionar sobre lo histórico y lo político, Raymundo Mier destaca tres experiencias radicales del fundamento de la experiencia de lo colectivo: la finitud del propio sujeto, de sus potencias, de su acción; la intersubjetividad como vínculo constitutivo de la propia identidad, y la singularidad del vínculo como la garantía de mutua inteligibilidad, como seña de la afección recíproca. De estas experiencias radicales surge la experiencia de totalidad de lo colectivo, es decir, de la totalidad sin identidad que no sea construida en la extrañeza y la confirmación del otro; momento de visibilidad del régimen normativo, su arbitrariedad y su temporalidad social, que es lo que le otorga sentido incluso en la ausencia de los otros, porque el vínculo se distingue por no requerir de la presencia sino de su significación, de la apropiación de sí que le permite al sujeto en su duración y en su memoria.

Mier señala tres modalidades del vínculo para pensar la normatividad: la interacción, el intercambio y la solidaridad; son formas diferenciales que repercuten tanto en la identidad del sujeto como en el sentido y destino de los vínculos, ya que revelan aspectos diversos de la normatividad, como la totalidad, el sentido de temporalidad y la fuerza de la significación, pero también la transgresión, la extrañeza, el sometimiento. A cada una de estas modalidades el autor dedica un apartado para desarrollar sus cualidades y la manera en que resultan constitutivas y, al tiempo que se distinguen entre sí, se enlazan en los funcionamientos institucionales; pero antes de desarrollarlas se detiene en una calidad doble del vínculo de estructuración simbólica: la experiencia como acontecimiento en sí, en una dimensión que no se refleja en lo simbólico, y la materialización de ésta por medio de la palabra, de la significación expuesta, medio por el cual la experiencia (cargada de afectos) puede ser transmitida y conformar subjetividades.

La *interacción* es la concurrencia de acciones articuladas entre sí “a través de una mediación simbólica, externa, destinadas a una mutua inteligibilidad” (p. 155); la interacción reclama la creación, la

puesta en acto, así como criterios de pertinencia para estructurar la experiencia y la significación. Además de la pertinencia, Raymundo Mier destaca la relevancia, ligada al *intercambio*, “vínculo duradero, secuencia alternada de prestaciones obligatorias” (p. 160) y recurre a Mauss para aludir a la relación entre *don* e intercambio; el don hace surgir en cada sujeto un vínculo creador de reciprocidad, de obligatoriedad moral; la relevancia, en este contexto, se refiere a la capacidad de orientación diferencial y de conjunto de las significaciones que se ponen en juego durante el intercambio.

Para hablar de la solidaridad, el autor retoma a Durkheim y a Duvignaud, y plantea: “La experiencia de la solidaridad está enteramente apuntalada sobre otra experiencia: la que surge en el sujeto de la invención dialógica de sus propios vínculos” (p. 163), esto supone un fundamento ético basado en la experiencia de la finitud y una apertura al advenimiento surgido del vínculo y su duración.

La solidaridad aparece como el sustento del impulso creador del vínculo social, momento de reinversión de memoria, de la construcción de la metáfora sobre la comunidad tácita —imaginaria— de horizontes, de experiencias de amplitud de la acción potencial. Involucra una voluntad orientada localmente tanto a sí mismo, y a los otros, como al vínculo mismo admitido como un valor en sí, un objeto de deseo en sí, un objeto de exploración y de abandono, una expresión tangible de la colectividad, pero también su línea de fuga (p. 165).

Termino este comentario con una reflexión propia sobre la vigencia de este artículo, a 15 años de su publicación: en días recientes (noviembre de 2018) se ha producido un éxodo de centroamericanos que cruzarán México con la intención de llegar a Estados Unidos; son originarios de Honduras y Guatemala, principalmente, es decir, países sumidos en una violencia política, económica y social indescriptible. Desde los medios de comunicación, que nombraron a esta migración como “caravana”, minimizando su sentido político, se ha producido la idea de que México debía cerrar su frontera sur e impedirles el libre tránsito; más allá de la conveniencia que este

éxodo de migrantes centroamericanos significó para Donald Trump (actual presidente de Estados Unidos) en las elecciones intermedias recientemente celebradas, es urgente analizar cómo se generó en algunos sectores de la sociedad mexicana la misma idea de alarma que se popularizó en Estados Unidos: los migrantes son peligrosos, nos van a robar, son violentos, son inferiores, y por otro lado, las voces que señalaban que debíamos recibirlos para no tratarlos como el gobierno estadounidense trata a los mexicanos, como si destacar que a los mexicanos se les trata mal nos hiciera empáticos. Yo me pregunto si es necesario argüir la similitud del maltrato en la frontera norte para ser solidarios, si no basta la conciencia del derecho humano a la migración y al libre tránsito, si no nos basta saber que el otro es tan humano como yo para establecer vínculos. ¿De qué estaremos hechos, qué estaremos perdiendo, si no somos capaces de reconocernos en los otros, por el mero hecho de ser?

Calidades y tiempos del vínculo: identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción social*

*Raymundo Mier Garza***

El análisis de los vínculos colectivos: la dispersión de las certezas

La exigencia del análisis de los procesos sociales ha sufrido una permanente transformación, tanto en sus expectativas como en sus alcances. La noción misma de *realidad social* ha sido objeto de innumerables aproximaciones, espejismos y desencantos. Lo mismo ha ocurrido con la noción de *análisis*: sus ámbitos disciplinarios, variaciones, objetos e incluso las estrategias de conceptualización, construcción discursiva y andamiaje argumentativos, a partir de los diversos puntos de vista teóricos y políticos, han experimentado una incesante transformación. Se han limitado o expandido, se han confrontado en sus presupuestos o en sus expectativas o sus secuelas interpretativas, o, incluso, se han conjugado en sus rechazos, sus silencios y sus abandonos. El espectro de sus variaciones hace imposible una mirada capaz de englobar estas diferentes perspectivas en corrientes o tendencias nítidamente señaladas por concordancias conceptuales. Frente a este espectro es difícil trazar los linderos internos y reconocer los relieves, los vacíos o las diferencias en un régimen integrado. No hay síntesis para tal congregación de perspectivas. Cada vez es más evidente que los procesos sociales y políticos exigen para su inteligibilidad algo más

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 21, El devenir de los grupos, julio-diciembre, 2003, pp. 123-159.

** Profesor-investigador, UAM-Xochimilco. Profesor para las asignaturas de Teoría antropológica y Filosofía del lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

que las usuales y cómodas referencias a perspectivas teóricas unívocas y nítidamente delineadas en sus categorías y objetos. Se hace patente la fatiga de las visiones unificadoras que se enfrentaban a la complejidad de las acciones sociales y a su dinámica con la expectativa de articularlas en un solo modelo o en un conjunto de postulados unitarios, a la manera de quien se aproxima, irreflexivamente, a la descripción de un fenómeno físico elemental. No hay alguna certeza ni un asomo de confianza en la posibilidad de una comprensión inmediata, a partir de claves inequívocas, de la génesis de las identidades sociales, de la capacidad de acción de los diversos movimientos sociales, de los obstáculos y las estrategias adecuadas para enfrentar las complejas redes y los mecanismos del poder político.

Al mismo tiempo que se ha hecho cada vez más patente la complejidad del fenómeno social, las condiciones singulares de su causalidad y su radical indecidibilidad, se ha puesto de relieve la precariedad de las teorías. Es patente la fragilidad de las tentativas de interpretación de las estrategias y relaciones de poder, su dinámica, la mutación estratégica de las identidades sociales, las discontinuidades simbólicas que actúan en la génesis, preservación y transformación de la memoria histórica de las colectividades. También se han multiplicado las expectativas teóricas, los puntos de vista, las alternativas de intervención, las aproximaciones para la comprensión de las secuelas políticas, éticas y cognitivas de esos procesos.

Hablar de crisis de paradigmas formula una analogía desafortunada con las ciencias naturales y básicas para comprender las transformaciones disciplinarias en las llamadas ciencias sociales. Es una designación abusiva, una metáfora engañosa y cómoda, o bien, una referencia analógica y radicalmente equívoca de un largo proceso de confrontación, desplazamiento, reconstrucción, reformulación conceptual y discursiva de las tentativas de comprensión de los procesos históricos. Incluso los umbrales entre periodos, entre culturas, entre dominios globales y configuraciones sociales locales, dejan sólo índices, trazas, soportes conjeturales y evidencias desdibujadas difícilmente aparentes a la mirada autorreflexiva. En la historia europea reciente —más precisamente en los últimos doscientos años— esta

mirada ponderada, esta tentativa de aprehensión plena, fidedigna de los procesos sociales parece encontrar sus puntos de emergencia, su viraje hacia una visibilidad crucial solamente desde el Renacimiento. Así, el análisis social y la apreciación política de los procesos históricos es, en cierta medida, una invención reciente de nuestras sociedades; ahondada, enmarcada y transformada en urgencia o necesidad por la inminencia de la modernidad y posteriormente por la plena expansión de las sociedades postindustriales. Su edad no alcanza a extenderse mucho más allá de 600 años y durante este tiempo han surgido y han declinado, se han implantado para después ser olvidadas y sólo reaparecer después de inflexiones drásticas o mutaciones míticas, una enorme cantidad de categorías, denominaciones, metáforas, estrategias descriptivas, planteamientos comprensivos, guías de interpretación y recursos inferenciales destinados a enfrentar y aprehender estos procesos sociales.

Unas veces de forma tácita, otras explícita, todas estas tentativas apuntan a esclarecer, en principio, el surgimiento, el arraigo, la diseminación y la visibilidad del poder, pero también a iluminar la fuerza imperativa, la duración y la violencia de las normas, las alternativas de la invención de sí que se revela tanto en los individuos como en las colectividades. La tentativa ha sufrido incesantes decaimientos. La miramos crecer exacerbadamente sin poder ocultar sus desfallecimientos y sus ficciones. En ocasiones se ha ganado en la amplitud y la agudeza de la comprensión —parecen comprenderse mejor algunos fenómenos: las masas, la burocracia, el Estado, las clases, los sectores, el parentesco, los vínculos, los intercambios, la religión, las estructuras económicas, las condiciones de los movimientos sociales, las estrategias de sometimiento, las estructuras que soportan y alimentan la tiranía. Pero las más de las veces los recursos conceptuales, las aproximaciones sistemáticas, los procedimientos de observación, los procedimientos de registro y las pautas de interpretación instauradas canónicamente se han mostrado incapaces de reconocer y analizar la amplitud y la diversidad de los fenómenos.

Nos enfrentamos a la imposibilidad de abarcar y comprender la vasta red de relaciones entre los procesos, y la gama sutil de sus re-

percusiones recíprocas, sus impulsos paralelos, sus confrontaciones diferenciales, sus encadenamientos seriales, sus mecanismos de creación, sus incitaciones, la extraña resonancia que los hechos pasados proyectan sobre el presente y sobre la anticipación del futuro y su invención. Pero a esto también se añade la extrañeza del lenguaje, la singularidad introducida en los comportamientos por la naturaleza simbólica de la acción: existe una incesante interferencia, desplazamiento e inflexión entre los actos sociales y su repercusión en la lógica de los símbolos y en los juegos, actos y metáforas del lenguaje: los actos se modelan según el tiempo, el ritmo, la síntesis, la composición formal y la capacidad de figuración del lenguaje, los alcances figurativos y evocativos de las narraciones, la persistencia y el extravío que imponen a los saberes las imágenes sociales y la memoria. Las figuraciones del tiempo en su resguardo simbólico cobran vigencia en el trayecto de los procesos para dar su forma y su vigor a los movimientos colectivos, a las identidades de los actores que surgen en momentos decisivos para la transformación de las expresiones y los sustentos del poder político.

La comprensión de lo social y lo político en toda su densidad histórica ha puesto de relieve muy paulatinamente los procesos de creación, conformación y disolución de los vínculos sociales y ha revelado el carácter crucial de éstos en la comprensión de lo social: lo político involucra cardinalmente los enigmas de su persistencia, de su capacidad de invención —lo que Mauss, muy tempranamente en la historia de la reflexión sociológica y antropológica contemporánea expresa, recogiendo las trazas del lenguaje de su propio universo, como el “impulso vital” de la cultura— y los ritmos, los antecedentes y las secuelas de su decaimiento, de su desaparición o de su perseverancia o exaltación. La exploración del vínculo social reclama una elucidación: reconocer los márgenes de su duración y los linderos en los que se acuñan sus fantasías, sus delirios, sus creencias, sus convicciones, sus desempeños habituales o sus arrebatos.

Kant ya había señalado una condición esencial del vínculo constituido por dos impulsos antagónicos, irreconciliables: la gregariedad y el aislamiento. Esos dos impulsos son los que dan su fuerza singular

al deseo como energía motora del vínculo: la raíz extrínseca del deseo —su anclaje siempre en un objeto inasimilable, ajeno, extraño y cuyo sentido proviene de su significación colectiva— y su absoluta singularidad. El deseo como lo que constituye el rasgo irreductible de la singularidad del sujeto. Esta condición dual e inalterable del vínculo —expresado por la *experiencia* de deseo— revela su esencia temporal: a la vez actual y postergada, reminiscencia y espera, acto y repetición, promesa de sentido y confirmación de los hábitos. Dos enigmas se bosquejan una y otra vez, sin encontrar una respuesta consistente: el primero se expresa en la pregunta por las condiciones cognitivas de la acción, el segundo en la pregunta por los regímenes de la afeción involucrados tanto en el vínculo colectivo como en los apegos a un orden colectivo, sus índices y símbolos. Ambos derivan en la tentativa de comprensión de las estructuras de la experiencia que se expresan en los tonos singulares de la expresión propia —los acentos, los marcos y ejes de pertinencia para el acto simbólico, los impulsos de la repetición, las adhesiones a patrones de significación, los juegos y riesgos elegidos por el sujeto para la experiencia del vértigo y el abandono a la deriva de sus procesos y andamiajes simbólicos—, y en la implantación de esa experiencia en el marco de la comprensión colectiva, sus formas de duración, sus tradiciones, sus lagunas, sus olvidos y silencios, sus imposiciones figurativas y los determinantes de su cohesión. Ambas interrogantes se refieren a facetas complementarias que dan forma a la inquietud sobre los factores, estrategias y mecanismos que preservan los equilibrios sociales, y las múltiples temporalidades, ritmos, mutaciones de lo social y las experiencias —colectivas e individuales— que subyacen a la génesis y preservación de toda regulación colectiva.

Por momentos, la reflexión social —cualquier disciplina que toma al hombre y la cultura como objetos históricos susceptibles de comprensión— ha reconocido la composición estratificada y segmentada de la organización social y, no obstante, sólo ha podido vislumbrar vagamente la conformación dinámica de surgimiento, diferenciación, mutación, subordinación y destrucción de esas figuras estratificadas y fisuradas de los vínculos sociales, su propia lógica

de jerarquización, la derivación formal —la fuerza regulada— de esa trama de silencios, inconsistencias, vacíos que pueblan los universos regulatorios de un dominio social cualquiera. El sentido de totalidad que experimentan los miembros de un grupo o una institución —y con ello la experiencia de “pertenencia”— involucra la aprehensión del grupo social o de la colectividad bajo la metáfora del propio cuerpo, su visibilidad como organismo, como dominio unitario, como conglomerado de identidades recíprocamente sustentado. Pero esta condición de totalidad no aparece sino bajo el olvido, la suspensión imaginaria de la red intrincada de rupturas, diferencias, silencios y bordes que articulan los vínculos colectivos. Más aún —lo que es quizás más determinante—, se cancela toda visibilidad de la potencia propia de esas diferencias, silencios y exclusiones, su capacidad de trastocar la propia identidad de los sujetos, de los segmentos sociales, de los estratos, de la experiencia misma de totalidad. Para comprender este fenómeno de “pliegue”, de incidencia recursiva de un olvido o de un silencio sobre la propia identidad colectiva o individual es preciso ahondar en las características de la creación conceptual y afectiva, o de la fijación y recreación de las regulaciones y los impulsos en el dominio del relato mítico y la escenificación ritual.

Así, en la tentativa de dar a estos procesos una figura sintética, se delinear las estructuras sociales, los campos de relaciones, los códigos legales, las tramas normativas y las figuras regulatorias¹ como dominios privilegiados para las disciplinas de “lo social”: éstas han corroborado y reconstruido la trama y la cohesión de las identidades, sus diálogos y sus equilibrios ante distintos horizontes históricos y entornos materiales y culturales incomparables.

¹ Distingo los códigos jurídicos, las tramas normativas y las figuras regulatorias por cuatro rasgos fundamentales: el grado de obligatoriedad decreciente; la articulación y consistencia sistémica del conjunto de las normas —una consistencia exhaustiva en los ordenamientos legales, una articulación estable y completa en las tramas normativas y un régimen de concurrencia estratégica en las figuras regulatorias; la positividad y exhaustividad del perfil prescrito para la conducta, que es máximo para las prescripciones y prohibiciones legales y apenas determinado en el de las regulaciones estratégicas, y finalmente, el rigor de la exigencia de adecuación entre la descripción normativa y la conducta que es también determinante para el ordenamiento legal hasta volverse radicalmente indeterminado en las figuras regulatorias.

No obstante, las disciplinas de lo social no se desarrollan simplemente impulsadas por un mero afán cognitivo. Son en sí mismas instrumentos de intervención históricos y políticos, recursos para la creación de valores, de alternativas, de visiones, de mecanismos de control, mecánicas de objetivación de los procesos, son procesos de visibilidad, de interferencia, factores de diferenciación y de creación de confrontaciones locales entre actores políticos movidos por expectativas de poder determinadas localmente. Interpretar lo histórico y lo social reclama de por sí recursos capaces de crear polos de enrarecimiento de las normas comúnmente admitidas, de ahí el extraño desafío que esto supone a la mirada. La reflexión sobre la normatividad se enfrenta a una visibilidad diferencial de las prescripciones, prohibiciones, exclusiones y supresiones de las acciones, los valores y los objetos. Los fundamentos de la obligatoriedad o de la prohibición escapan a la conciencia, a la mirada, ejercen su eficacia desde el silencio, la diferenciación tácita y los imperativos intangibles que moldean la intimidad, la memoria y los vínculos.

Toda reflexión sobre la normatividad conlleva, implícita o explícitamente, una concepción de conflicto, de ruptura; involucra tiempos, condiciones de identidad, momentos de creación, la génesis de polos de divergencia, de confrontación, de discordia. La noción misma de legalidad, de norma, de regulación, alude tácitamente a una concepción cifrada o explícita de la ruptura, la guerra, la exclusión, el sometimiento o, incluso, de exterminio. No hay concepción de lo social sin la exigencia intrínseca de una comprensión de la discordia y del aniquilamiento. Emergen en contornos difusos aunque relevantes tres modalidades incomparables del vínculo: la interacción, el intercambio y la solidaridad. Se trata de formas diferenciales en que se expresan la obligatoriedad, la experiencia de totalidad —con la violencia tácita de la exclusión—, el sentido de la temporalidad y la fuerza de la significación; pero se expresan también las figuras negativas de la normatividad: la transgresión, la extrañeza, la diferencia, la supremacía y el sometimiento. Éstas repercuten no sólo en la identidad de los sujetos, sino en el sentido y el destino de los vínculos, los umbrales institucionales y regulativos, y los momentos

de la instauración y destrucción de las estructuras generales de la norma, de su transformación en hábito, su consolidación en creencia (Peirce), en la evidencia o implantación tácita de sus lógicas, su articulación en tejidos “orgánicos”, su fuerza imperativa abstracta.

Historicidad de las miradas sobre lo social: lo intrínsecamente político

La reflexión sobre lo social y lo político ha comprometido muy distintas inclinaciones, objetivos y finalidades; ha estado también orientada por distintos proyectos de acción colectiva, empujado por distintas memorias, fruto de distintas expectativas que involucran desde su propia génesis y en su propio fundamento tres *experiencias* radicales: la finitud del sujeto, de sus potencias, de su acción; la intersubjetividad como vínculo constitutivo de la propia identidad —y su exigencia ontológica como responsabilidad— determinada plenamente por la presenca del otro, y la singularidad del vínculo como la afirmación irrevocable de la mutua inteligibilidad, pero también como disponibilidad a la afeción recíproca. Estas experiencias, sin embargo, se expresan como la evidencia de los linderos intransigentes de lo simbólico, la opacidad del lenguaje y la inaprehensibilidad radical de la evidencia de la propia muerte que se revela en la muerte del otro.

De la concurrencia de estas tres experiencias radicales emerge la experiencia de totalidad de lo colectivo. Se trata del *momento radical* de la *experiencia*, la experiencia de lo social como totalidad sin identidad, como duración ajena a la cronología; es el momento de reconocimiento y de extrañeza de sí, momento de creación de la identidad de sí mismo a partir del enigma de lo *otro*; es también el momento de plena visibilidad del régimen normativo, de su arbitrariedad, su temporalidad social. Surge la posibilidad de una acción autónoma sobre el campo normativo, sobre sus recursos de control, sobre la mutación de los vínculos, de prescripciones y de exclusiones en permanente transformación. Es la experiencia misma de *lo*

político, de la realidad de la acción colectiva como potencia. Esta experiencia radical es la experiencia de la historia como totalidad, la experiencia de una *duración* del vínculo que conjuga las alianzas con los presentes y los ausentes, una experiencia de lo comunitario como instante al mismo tiempo absoluto e intemporal y singular, transitorio, que lo incorpora todo y que, al mismo tiempo, no es sino el producto de una restricción incalculable de la experiencia. Esta experiencia fundamenta, condiciona y desborda la propia condición del saber sobre sí mismo y sobre lo social, pero suspende también la vigencia de lo normativo y las gamas de su fuerza obligatoria o su exigencia de cohesión. La experiencia de la fuerza y la precariedad visible de lo normativo abre también la posibilidad de vislumbrar lo que ha sido excluido, y lo que ha quedado más allá de los márgenes de lo admisible. Se advierte lo intolerable, lo inaudito, como potencia y como amenaza. Así, el vínculo social se aprecia en toda su capacidad de mantenerse más allá de la presencia. Es el pacto con los ausentes —muertos y aún no nacidos—, que se expresa como un instante, una memoria, una espera y una duración. No obstante, la experiencia del vínculo es el reconocimiento, la significación de la temporalidad en sí misma —la finitud, la ausencia, la intensidad, la duración— y de la condición temporal y memorable de toda identidad.

Así, la identidad —toda identidad— aparece siempre extrínseca. Proviene del carácter extrínseco del vínculo, de un “afuera” cuyo tiempo, fuerza y evidencia es ajena al imperativo de lo presente. La identidad de sí radica única y estrictamente en la calidad dinámica del vínculo. Intrínseca y extrínseca, la *experiencia del vínculo* se despliega a partir de esa tensión persistente, del dualismo inherente a la experiencia: el sí mismo como centro, como origen, como referencia absoluta y como una figura transitoria, delineada por la dinámica de los otros y sus vínculos. Así, la identidad de lo propio es al mismo tiempo primordial y derivada; no sólo es la secuela de la experiencia del *otro*, sino de la extinción misma de esa *otredad*.

De ahí la relevancia de la naturaleza cambiante del vínculo y su significación, la revitalización incesante de su figuración narrativa —de las modalidades particulares de la memoria y la reflexión sobre

el pasado y el futuro— como momento determinante de la constitución de “lo social”, de la autonomía, del carácter propiamente político de toda acción colectiva. Así, la evidencia de la cohesión grupal, los regímenes y los patrones que dan sustento a la identidad colectiva y personal, así como las formas de lo político, no pueden estar fundadas en la noción de sujeto —noción *derivada*, secundaria, efecto corpóreo, visible de la fuerza de creación—, sino en la experiencia de la calidad intrínseca del vínculo y sus incesantes metamorfosis. La historia —es decir, la experiencia de los tiempos del vínculo realizada narrativa y simbólicamente— no es menos ajena a esta transfiguración del sujeto. La historia no es la crónica de una sucesión de identidades, sino la expresión narrativa de la trama densa de los vínculos: su movimiento, su realización en acciones y desenlaces simbólicos. La experiencia narrada de esa densidad temporal precede al mismo tiempo a los vínculos y los constituye pero, asimismo, emana de ellos. La experiencia del vínculo no es nunca derivada, sino originaria, aparece con el deseo y se expresa en el reconocimiento de sí como potencia, como capacidad de acción. Dicha experiencia revela un tiempo primordial para el que no existe sino una narración, un mito íntimo —es decir, en la esfera de lo propio como esfera intransferible de su singularidad imaginaria. Lo íntimo se engendra a partir de las operaciones sintéticas de la experiencia, no es lo inefable sino lo recóndito, aquello cuya derivación y edificación ha seguido reglas estratégicas, circunstanciales, cuyas determinaciones se hallan perdidas, o bien olvidadas o irreconstruibles. La trama de los vínculos se da al mismo tiempo como resultado del trabajo de esa memoria y como su diferenciación permanente. El único lazo de continuidad entre un vínculo y las condiciones que lo precedieron es su articulación simbólica, y esto no es sino la ruptura de toda determinación causal en la génesis del vínculo. El vínculo como creación pura. Consecuentemente, pensar la historia reclama como fundamento esa experiencia primordial en la que se conjugan la duración pura del vínculo y su experiencia de creación autónoma como condición de todo reconocimiento de la memoria, de la historicidad de lo vivido y de la figura del deseo como condición intrínseca del vínculo.

La condición dual de la experiencia del vínculo revela también la calidad del poder como fuerza surgida localmente y de las instancias jerárquicas de la organización social. El poder no existe de manera extrínseca al vínculo, se crea en él, es el nombre de la singularidad del deseo como reclamo del vínculo, como una acción que involucra siempre al otro, que reclama también una significación diferencial de las identidades —a veces creadora de supremacías, de jerarquías, de subordinaciones, pero también creadora de apegos, fidelidades, identificaciones, linajes, arraigos; la diferencia emerge asimismo como extrañeza, distanciamiento, disyuntivas y confrontaciones, exigencias de fusión, de persistencia o de separación, incluso el deseo extremo de exterminio de los otros y de sí mismo. Así, el poder no es sólo un efecto de subordinación producido por la confrontación de experiencias diferenciadas en una condición local —como podría concluirse de cierta lectura de Foucault— sino que compromete *simultáneamente* todas las vertientes del vínculo social: involucra los marcos institucionales, se apuntala en ellos, su fuerza deriva también de los regímenes verticales, normativos, legales y estatales, pero al mismo tiempo emerge con su rostro propio de las condiciones locales, de los acontecimientos de la confrontación, del momento particular de la afección anclada en los cuerpos, la situación y el momento singular del vínculo. Su dinámica no es entonces única sino polimorfa, obedece a tiempos, determinaciones, causalidades distintos, orientada también a objetos y afectos diferenciados.

Si bien las determinaciones son múltiples y diferenciadas, el deseo y la acción son orientados y sus duraciones y objetos se disponen serialmente. Estos definen figuras en movimiento, capaces de crear sus propios espacios de sentido: aparecen como creación inaudita, invención de vínculos y de regularidades, pero también reaparecen como confirmación, ratificación y validación de la norma. Acción y deseo se expresan entonces en el vínculo como formaciones estratégicas pero carentes de un vértice único, incluso cuando ocurren acotados por andamiajes legales y sistemas normativos. Sus sentidos introducen también puntos incesantes de divergencia, de incertidumbre, composiciones contradictorias y paradójicas, referencias

constitutivas a dilemas inherentes a la conformación ética de las acciones. En esta condición densa, la acción se orienta a partir del discernimiento *estratégico* de ejes de sentido: una selección —dentro de ese régimen de concurrencia múltiple de marcos regulatorios y de exigencias de acción— que responde a la aprehensión de la experiencia constituida y narrada desde las exigencias del deseo y los vínculos, proyectada desde el cuerpo de hábitos significados y expresada como finalidad y destino de los actos. La teleología de los actos, tan nítidamente explorada por Weber, parece revelar esta dinámica turbulenta. Está vinculada a la génesis singular y al mismo tiempo normativa de los ejes de relevancia para la acción significativa. El vínculo involucra entonces la apreciación estratégica de los marcos orientadores de acción y deseo y de la creación de su fundamento significativo derivado de la concurrencia de condiciones y situaciones al mismo tiempo locales y globales.

El vínculo, a pesar de estar orientado en apariencia, regido por un marco reconocible y criterios estructurantes propios, está lejos de restringirse a un objeto, un destinatario, un valor o una finalidad específica: compromete, de manera contrastante, la referencia a una multiplicidad simultánea de objetos, el espectro simultáneo de los actos alude no sólo a los otros —como individuos y como colectividad—, sino a sí mismo en un movimiento de reconocimiento, continuidad y recreación incesante de la propia identidad. Los actos revelan una concurrencia de tensiones en el proceso de síntesis: una primera, se expresa en la propuesta del dualismo cognitivo —de esa especie de *double binding* propuesta por Norbert Elias.² La visión de las normas, las rutinas, las respuestas reiterativas, los imperativos, los códigos y las categorías recurrentes y la comprensión de la persistencia de los marcos regulativos involucra una particular perspectiva de observación, reclama una aparente delimitación explícita de las categorías, una atención y reconocimiento no sólo de los patrones, los contextos, sino de la singularidad de los tiempos, de las experiencias

² Cfr. Norbert Elias, *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*, 2a. edición, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.

de la duración, de las expectativas y de las memorias que se congregan en los procesos colectivos. Sin embargo, estas visiones y reconocimientos, al involucrar al mismo tiempo patrones y figuras cognitivos y configuraciones afectivas —en especial deseos, expectativas, ansiedades— en permanente interferencia o concurrencia, en una tensión diferencial más o menos acentuada o reconocible, señalan con un rasgo singular cada momento del proceso de acción recíproca.

Lo colectivo como figuración múltiple de los actos corresponde también a una permanente *afirmación* y *desestimación* de la acción autorreflexiva y constructiva: el sujeto aprehende y excluye, ignora e imagina, evoca y olvida, involucra y suspende las condiciones cognitivas y afectivas que concurren en las situaciones del vínculo; acentúa y disipa los perfiles de los objetos, las tensiones y fragmentaciones que caracterizan las situaciones, crea nuevos sentidos y categorías mientras restaura patrones ya adquiridos y cancela la relevancia de sus propios procesos de creación. Ocurre una estrategia comprensiva, un desplazamiento y una *síntesis diferencial*³ cambiante que conjuga una apreciación de las afecciones —propias y ajenas— y una atención a la significación colectiva y recurrente de los actos. Así, el vínculo involucra estrategias, marcos normativos, formas de obligatoriedad, criterios de significatividad y figuraciones diferenciadas de la afección que es posible reconocer a partir de ciertos perfiles de identidad autónomos. El vínculo como interacción, como intercambio, como alianza o como solidaridad, pero, sin duda, en la realización específica, en condiciones y situaciones determinantes, en ámbitos reconocibles de afección y experiencia, el vínculo aparece como una conjugación de esta multiplicidad de determinaciones.

³ Asumimos la distinción entre diversos tipos de síntesis. En el marco de la presente reflexión destacamos dos órdenes específicas de la síntesis: la que distingue síntesis relacionales —que conjuga en una sola entidad categorial un conjunto de relaciones concurrentes—, y síntesis identitarias —que lo hace con un conjunto de variaciones afectivas y perceptivas de un mismo rasgo—, y la que distingue síntesis conjuntivas —las que incorporan rasgos diferenciados en un solo conjunto a partir de un rasgo— y las síntesis diferenciales —las que determinan conjuntos abiertos configurados por la concurrencia existencial y situacional de la aparición de un acontecimiento.

Las vicisitudes del vínculo: interacción, intercambio, solidaridad

*El vínculo: el acto hacia el otro,
los universos del deseo, los destinos de la afección recíproca*

Los vínculos humanos no se crean ni se preservan a partir de estructuras simbólicas de validez incondicional y unívoca; tampoco se sostienen y se condicionan por regulaciones o códigos homogéneos, no responden a marcos normativos determinados, unívocos y explícitos. Junto a la manifestación corpórea, material, patente, de un panorama explícito de leyes, normas y reglas inciden sobre la acción tramas múltiples y simultáneas de regímenes apenas reconocibles por medio de trazas, indicaciones, huellas, referencias, evocaciones calladas de condiciones de alianzas o memorias mutuas. Una zona cardinal del vínculo, particularmente cuando se encuentra sometido a la modelación normativa, es el imperio de lo jurídico el cual moldea cuerpos y hábitos; imperativos invisibles, intangibles, ajenos a la reflexividad. Se trata de vastas estructuras normativas que imperan en el silencio, modelan desde una eficacia tácita, reposan sobre lo consabido, lo implícito que se confunde con la evidencia muda de la naturaleza. Es la coexistencia del juicio tangible y la fuerza de lo cifrado —lo que es accesible sólo mediante largos rituales de iniciación— o la intervención silenciosa, la irrupción inadvertida del secreto, de las alianzas y las complicidades a veces apenas reconocibles; es la primacía de lo recóndito, lo sepultado o lo inconfesable. Pero esa eficacia del silencio no involucra solamente lo tácito, sino también lo ausente, lo extinto, lo que se funde y se eclipsa en las síntesis y en las invenciones de la memoria. La eficacia de las normas tácitas no radica sólo en lo silencioso de sus prescripciones sino en lo inadvertido de sus exclusiones. En el silencio, en los intersticios de la visibilidad de lenguajes y normas se agolpan todas las presencias extinguidas, excluidas, reprimidas, inadmisibles, intolerables; pero también todas las incitaciones y los movimientos del deseo, todas las alianzas y la potencia apenas presentida de la acción y el vínculo. Estos múltiples silencios inciden sobre el vínculo para dar su sentido

a la experiencia, fundan la certeza y conforman los relieves significativos y afectivos del entorno desde su condición siempre limítrofe. Lo tácito, lo silencioso, preserva, a pesar de su densidad intangible, una eficacia simbólica radical, una fuerza efectiva, una presión modeladora sobre las acciones y sobre la raíz imaginaria del vínculo. La norma conjuga estratégicamente esas zonas de visibilidad y de silencio, su eficacia se constituye en esa doble eficacia: lo explícito, lo destinado al control abierto, pero también las estrategias oblicuas del control, la incidencia de lo no dicho, la particular obligatoriedad que se expresa en lo indecible, la fuerza modeladora de lo excluido, esas fisuras de lo simbólico alientan la violencia conjetural del orden normativo, su capacidad para insinuar la amenaza, el riesgo, el miedo, las gamas difusas de lo fatal.

Esta calidad tácita de las estrategias se expresa, sin embargo, de manera evidente, abierta, su fuerza compulsiva; los efectos parásito de sus repeticiones y su recurrencia dan lugar a inflexiones intempestivas y ecos indeterminados de la acción. En cada acción se advierte no sólo la regularidad, sino el silencio. El silencio no es sólo un signo de lo presente sino del acontecimiento inminente o de la certeza de lo ineludible por venir, así como de la presencia tangible de la desaparición, es por consiguiente el signo temporal del horror, de lo atemorizante que se extiende desde el pasado hacia el futuro. Ahí donde la acción alienta lo indecible, lo meramente conjetural de toda significación aparece una ambigüedad esencial: se significa al mismo tiempo la ausencia, lo prohibido, lo amenazante, y también lo potencial, lo inimaginable, la realización de la promesa abierta de las redenciones, alienta la plenitud de la realización siempre postergada de los deseos. Es el dominio de las metáforas que se sustentan en el pasado, el vislumbre de lo que advendrá como una experiencia, como una forma de edificar el sentido de la acción presente. Así, el silencio abre la vía a la multiplicación de lo metafórico de la presencia. Cada gesto se convierte en secuencia potencial del cuerpo, cada rasgo incierto de la acción es tácitamente una promesa, el signo truncado de un deseo, la consagración de la espera. La espera es el tiempo de la metáfora que no es otra cosa que la promesa del advenimiento de sentido. Es

en esta tensión inherente del silencio donde se engendra la estratificación y la diversificación de las normas tácitas.

No solamente las significaciones, también los tiempos de la regulación son inciertos. El efecto restrictivo de la regulación se abre a la incertidumbre al ofrecerse siempre, implícitamente, como una promesa de continuidad, de homogeneidad del espectro de los vínculos de la acción. La regulación allana la espera, la sofoca, la convierte en la primacía de un saber: se sabe lo que ocurrirá, es posible anticipar las conductas, los valores seguirán siendo reconocibles. La promesa de que el sentido de los actos se proyectará sobre el tiempo para cancelar la experiencia, para extinguir el acontecimiento. Resguarda en apariencia la duración del vínculo. Toda regulación es promesa de su propia duración, de su perseverancia, de su repetición. No obstante, la vigencia de la norma implica una universalidad sin tiempo. Su validez futura borra la contingencia de su pasado. Cancela su propia historicidad. La norma aparece ajena a los acontecimientos y a los cuerpos. Sin vicisitudes ni azares, sin anclajes, sin origen ni destino. Las normas reclaman la invención de su propia temporalidad negativa. El vértigo de la violencia regulativa y eficaz, en el instante, hoy, como una garantía de la identidad sin caducidad y sin fractura. La validez de la norma parece cancelar la experiencia de la extinción, aniquilar el deseo sin suprimir la experiencia de la precariedad, de lo finito. Disipando incesantemente su origen, borrando los signos de la condición azarosa de su aparición, la norma cancela también la certeza de su fragilidad, de su fuerza arbitraria. Así, la regulación cancela la experiencia de su propia duración, de su memoria. Apela necesariamente a la afirmación inobjetable del relato mítico.

La compleja articulación de las acciones individuales y colectivas no responde sólo a condiciones extrínsecas, a patrones instituidos de control, a cánones o estructuras simbólicas estables o códigos de significación. No desemboca en modos de comprensión preestablecidos. Tampoco se sustentan solamente en procesos cognitivos o en deliberaciones lógicas individualizadas, o en decisiones orientadas por valores nítidamente discernibles mediante algoritmos cognitivos consistentes. Los fundamentos de la acción no se sostienen sólo en

andamiajes legales o normativos, directamente accesibles al análisis o a la aprehensión autorreflexiva, articulados en ciclos o secuencias lógicas patentes y formalmente estructuradas. La acción se desplaza incesantemente entre zonas de normatividad visible y territorios nocturnos, silenciosos, parcialmente iluminados, certidumbres fragmentarias, arraigos restringidos para la significación, juegos de deseo, pendientes de la interpretación y gobernados por las afecciones surgidas de la constelación de los vínculos.

Es preciso situar el vínculo en una doble estructuración simbólica: intrínseca y extrínseca. Los símbolos operan íntimamente, incorporados temprana e irreversiblemente en la primera infancia al acto mismo de aprehensión. La inscripción íntima de la estructura simbólica revela su nexos complejo con la *experiencia*: ésta es la que engendra, en su incesante movimiento de síntesis, el relieve afectivo y las constelaciones propias de lo simbólico; pero, a su vez, es la incorporación singular, subjetiva, del mundo refractado y multiplicado por el régimen simbólico, lo que conforma como *juego*, como instancia de *regulación íntima*, *la conformación de la experiencia*. La dimensión íntima de lo simbólico no “reproduce” o “refleja” el orden discursivo o simbólico expresado en la materia de los signos socialmente reconocibles. Por el contrario, lo refracta, lo trastoca, lo reinventa incesantemente, lo modela desde la propia experiencia del pasado y de la duración, lo disipa o lo acentúa a partir de la fijeza y la mutación potencial de propios hábitos y del régimen intempestivo de la afección. Por otra parte, en su disposición extrínseca, lo simbólico no aparece sino como manifestación discursiva, como materia expuesta de significación, como régimen de interacción comunicativo. Aparece ante la experiencia subjetiva como un objeto singular, materia de identidad abierta, inacabada, opacidad potencial pura. Irrelevante en sí mismo, el signo carece de otra identidad que la potencia de referir a otra cosa; no es sino apertura, advenimiento permanente, punto de disgregación o confirmación de certidumbre. Así, en su calidad de pura potencia la materia simbólica interviene en la conformación de las subjetividades, inherente a los patrones de inteligibilidad de sí; ordena también inadvertidamente la percepción,

pondera las afecciones, permite reconocer los patrones y regímenes recurrentes de la trama de acciones, configura los tiempos, establece las colindancias y las proximidades de los otros y del mundo, edifica un andamiaje que revela las relaciones y potencias intrínsecas a toda atribución de identidades. No obstante, la materia simbólica no conlleva solamente la inteligibilidad del mundo sino relaciones complejas con las acciones: las identifica, señala sus secuencias, fija sus concatenaciones, las transforma en historia o en proyecto, fija también su relación con el deseo, las presenta como el tejido de las fantasías, las recupera como el eje ordenador de la memoria o como el dominio de la realización potencial de los afectos.

La dimensión íntima de lo simbólico no involucra una mera asimilación del simbolismo externo, no hay introyección como mera incorporación de una regulación externa. La introyección no es una implantación mecánica de formas simbólicas en la subjetividad, ni mera adquisición de patrones. Incluso en Freud, la introyección designa la modelación de la subjetividad a partir de sombras, ausencias, afecciones, energías, desde la experiencia de la presencia o de la extinción como sedimento —azaroso, como todo sedimento—, de las voces y la relevancia de las voces originadas en una multitud de ámbitos y proyectadas desde distintos universos simbólicos. No hay “lo simbólico” como un régimen o una lógica unificante de los procesos de significación, ni como designación de su intervención en la génesis de la experiencia o de los vínculos. La conformación simbólica de los esquemas de inteligibilidad surge intrínsecamente diversificada, como una congregación de “estructuras singulares” en composición dinámica, siempre referida a operaciones singulares de síntesis e irreductible a las formas externas de regulación y el control de las interacciones. Así, lo simbólico designa no sólo la constelación de regulaciones, sino la serie de sus incontables interferencias, de los desplazamientos incesantes de las identidades y las diferencias entre los ámbitos simbólicos.

Es imposible ignorar que la *constelación eficaz* de los vínculos responde a condiciones extrínsecas a su propia naturaleza. Las figuras de la afección y los *trayectos significativos* del vínculo son objeto de los

patrones distintos de regulación explícita que modelan extrínsecamente las acciones y de patrones de sentido que emergen del vínculo mismo, de su devenir tangible, de su *devenir signo* y *afección*, incluso, en los marcos de una rígida normatividad, de un ordenamiento legal invariante, la mutación incesante del vínculo surgida de la irrupción afectiva, de las expresiones pulsionales de los participantes.

Las morfologías de la interacción

La interacción aparece en sí misma como una concurrencia de acciones articuladas a través de una mediación simbólica externa, destinadas a una mutua inteligibilidad, a una inscripción compartida en campos normativos conmensurables, al margen de toda exigencia de afección recíproca, ajenas a los imperativos del deseo y a sus despliegues potenciales, sometida a las estrategias habituales de génesis, preservación y mutación regulada de la identidad, bajo la fuerza de gravitación de las formas estereotípicas de la expresión normada, orientadas al automatismo. Las pautas de la interacción están sometidas a la firmeza de los hábitos, a los márgenes estrictos de la creencia y los apegos, condicionadas por los márgenes estrictos de lo verosímil, de la significación sistemática. La interacción es una articulación serial que se despliega en el tiempo, sólo que los tiempos de la interacción son en sí mismos una constelación abierta de secuencias temporales: involucran los tiempos de los actores, los tiempos del marco regulatorio (leyes, normas, reglas), los tiempos de las memorias congregadas y en creación, los tiempos de los vínculos y sus exigencias, sus promesas, sus reminiscencias. No obstante, los tiempos múltiples de la interacción se despliegan en los marcos de situaciones plenamente inteligibles, en expresiones normadas, en la negación, la suspensión, la postergación o la desestimación de la singularidad. La interacción es el vínculo aprehendido desde la primacía de las regulaciones, bajo el presupuesto de la fijación de los horizontes de la regulación, una legalidad sin origen ni término.

Ese despliegue de la interacción en el tiempo, si bien se manifiesta como un entrelazamiento de tensiones, un juego de evidencias y de signos capaces de suscitar una afección propia, toma su sentido al orientarse según determinaciones sistemáticas, de responder a la persistencia de las tramas regulativas y a los patrones de significación estables. La interacción admite el acontecimiento, lo inusitado y la extrañeza, pero siempre bajo la exigencia de su inteligibilidad intrínseca, de la posibilidad de instaurar una estrategia particular del control. En la interacción, el sentido del diálogo entre acción y reacción se orienta enteramente según convenciones e identidades prescritas, nítidamente normadas. Su duración se edifica sobre la promesa de purificación de lo incalificable, la estructuración de lo eventual, la exclusión de lo radicalmente contingente, el olvido de la irrupción de la experiencia. La interacción no puede sino apelar a los criterios de legitimidad, a los hábitos fijos, a las pautas de creencia institucionalizadas, a los criterios públicos de validez —en término de patrones de inteligibilidad incuestionables, de garantías de preservación de un canon regulatorio, que se ofrece como un sistema dotado de su propia “razón”. No obstante, a pesar de su carácter a un tiempo mutable, aunque absolutamente previsible, la interacción está sometida a la tensión engendrada de su propio impulso constructivo. La interacción no puede eludir que es en el desempeño de la interacción como se alienta la condición intrínsecamente abierta de toda significación, se involucra el juego de derivaciones potenciales de lo significado y sus interpretaciones. La propia acción reclama en ocasiones para su propia inteligibilidad la invención de un juego metafórico para dar un sentido aprehensible a su multiplicidad intrínseca. Incluso la acción aparentemente más elemental, más reiterativa o más habitual —un encuentro en un espacio claramente identificado y regulado, una interacción comercial, una confrontación administrativa, o una plática cualquiera en el marco de una institución— involucra en sí misma una multiplicidad de acciones orientadas hacia objetos y finalidades disyuntivas.

La interacción engendra una síntesis o una desagregación de esa conjugación de acciones simultáneas y delinea el perfil de las iden-

tidades —aunque permanezca sólo como una mera posibilidad—, recompone potencialmente el sentido de los lenguajes, hace posible iluminar con otros matices la identidad de los sujetos y confiere significación —ratificándola o transformándola— a la experiencia recíproca, a los tiempos de la experiencia, a la memoria, a las expectativas. Incluso permite vislumbrar eventual y transitoriamente su destino.

Por la composición articulada, simultánea y compleja de ese conjunto de diversas acciones, por la secuencia dinámicas de acciones que se despliegan en el tiempo con sentidos diversos, incluso discordantes, por la identidad mutable y diferencial de los actores, los márgenes borrosos de las convenciones, por las secuelas e implícitos, tácitos e inaccesibles de la obligatoriedad, la evidencia incierta de las afecciones y el bosquejo disruptivo de los deseos, la interacción reclama asimismo un repertorio exhaustivo de estrategias de control, control externo y autocontrol. No obstante, el control no es sino un conjunto de acciones articuladas sistemáticamente, todas ellas derivadas de patrones simbólicos fijos, que suscitan acciones que a su vez acotan, contrarrestan, suspenden y descartan el sentido de otras acciones: juego de recurrencias, de retroacciones, de reiteraciones. Son acciones cuya derivación normativa, claramente discernible, disipa la ambigüedad y apuntala las correspondencias entre norma, aceptabilidad, legitimidad e identidades. La interacción compromete intrínsecamente el ejercicio deliberado o no consciente de la exclusión, fija condiciones de pertinencia para la presencia, define los umbrales de fuerza y de significación de los actos, revela la latitud admisible de las identidades, determina el espectro de las expectativas y hace posible vislumbrar los fracasos y los riesgos de la acción recíproca. Así, en el contexto de la interacción donde se acota un repertorio de señalamientos con los que se aprehende el entorno y el diálogo con los otros, se bosqueja el territorio desigual de acentos y pertinencias que rigen las acciones y se suscitan las pautas inteligibles de su reconocimiento.

Pero esta inteligibilidad involucra una construcción cognitiva —operaciones sobre las concepciones y sobre el hacer— de los otros

y de sí mismo, tanto como una asimilación y reconocimiento de los saberes, su asunción parcial y fragmentaria, la aprehensión de su fisonomía siempre trastocada por el juego y la interferencia discursivos. En el marco de las operaciones cognitivas de la interacción se norman los desplazamientos y los entornos afectivos, las tensiones se funden en *síntesis conjuntivas* o se reducen a patrones de argumentación habituales. Pero también, en el marco de la interacción se ordenan y acotan las facetas de la afección, se confinan sus intensidades, se definen sus márgenes, se ofrecen los nombres y las taxonomías que rigen las distintas calidades del vínculo.

Así, la interacción reclama la creación, el reconocimiento, la puesta en acto, la transformación y el descarte incesante de *criterios de pertinencia* para estructurar la experiencia y la significación. Estos criterios modelan los distintos dominios de la afección y comprometen patrones diferenciados, aunque canónicos, de categorías cognitivas. Involucran a los sujetos, tanto en su identidad *íntima*, como en sus procesos colectivos y presuponen la presencia ordenadora de lo narrativo como evocación, como reminiscencia, como atribución de sentido de las acciones y estrategia de la atribución de identidad. Dos figuras radicales del vínculo se hacen patentes: los vínculos mediados por la presencia mediata o inmediata, por la interacción corporal y afección mutua, y los vínculos *regulativos* configurados por la mediación *puramente* simbólica —ámbitos normativos y saberes, enunciados prescriptivos y prohibitivos, modos discursivos de la inclusión o la exclusión en un horizonte de significaciones, ajenos a cualquier afección pasada y cualquier memoria de otro vínculo. Se trata de un vínculo ajeno a cualquier acontecimiento, a cualquier conmoción afectiva corpórea, a cualquier situación dialógica que comprometa el aquí y ahora de los cuerpos.

Este vínculo *regulativo* es la dimensión primordial —aunque no exclusiva— de lo que habremos de llamar la *comunidad imaginaria*, que se constituye como sujeto, destino de la acción, entidad moral dotada de una fisonomía, una capacidad de respuesta y un contorno que le otorga los rasgos de un carácter también singular sobre bases de una operación de los discursos de saber y normati-

vos. No obstante, la comunidad imaginaria involucra una relación compleja, equívoca, con el ámbito de la experiencia y el diálogo de mutua afección corporal entre sujetos. Tal como la proponemos, la noción de comunidad imaginaria —no estrictamente en el sentido que lo propuso Benedict Anderson o más tarde elaboró Eric Wolf—⁴ se refiere a la aprehensión afectiva y cognitiva de una identidad de sí mismo constituida en y por una extrañeza de sí a partir de una inscripción en la trama de los vínculos *regulativos*. Esta comunidad surge de una síntesis conjuntiva que involucra afectiva y cognitivamente —semiótica— todos los afectos, las relaciones y los vínculos engendrados por cada sujeto y asumidos por éste como un horizonte común, una atribución de identidad para toda interacción. Es una evidencia *íntima*, singular aunque sustentada en la experiencia de inteligibilidad colectiva, que da forma y sentido a la experiencia de cada sujeto *en las condiciones y situaciones específicas de la interacción*, y que se expresa como serie de acciones propias, corporizadas. Las identidades aparecen entonces, a la luz de la mediación simbólica, como una referencia “objetivada”, apuntalada en la significación y vigencia colectiva de los discursos, los ordenamientos, las expresiones de la normatividad institucional. Esa comunidad surge así de una aprehensión conjugada, aunque inconmensurable en cada sujeto, de la situación, la trama determinada de valores, el destino conjetural y la finalidad imaginada de las acciones colectivas.

No obstante, la interacción no revela por sí misma la calidad singular de las experiencias de la obligatoriedad, los procesos de aprehensión de la singularidad de la afección, la metamorfosis de las significaciones, la incesante exploración, ampliación y distorsión —incluso el quebrantamiento o la extrañeza de las normas y los hábitos— de las formas expresivas y de los distintos regímenes jurídicos —entendiendo *jurídico* en el sentido amplio como la esfera que conjuga legalidad, normatividad y regularidad. La interacción

⁴ Cfr. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, edición ampliada y corregida, Londres, Verso, 1991, y Eric R. Wolf, *Pathways of Power*, Berkeley, University of California Press, 2001.

no comprende las pautas de la aprehensión singular, la constelación y las composiciones de afectos en situaciones inauditas, los desplazamientos metafóricos e interpretativos, la dinámica de la creación de significaciones en los espacios colectivos. Más bien, la interacción se conforma y toma su eficacia a partir de determinar los ejes duraderos de *pertinencia* para las significaciones, orienta sistemáticamente la acción, instauro y confirma las esferas normativas, fija el perfil y la identidad de patrones así como de figuras estereotípicas y taxonómicas de sujetos y acciones; regula y atribuye sus valores específicos al vínculo en el entorno institucional. En la interacción, esta pertinencia, la experiencia de obligatoriedad y sus correlatos de exclusión convencional, se conforma en estrategias complejas de control —creación de lógicas diferenciales de visibilidad y de silencio, aunada a series articuladas de implantación disciplinaria— que involucran distintas instancias de significación: la interacción requiere y sustenta una ética de la acción constituida a partir de los criterios de pertinencia.

El intercambio: la génesis de la obligatoriedad. Juegos agonísticos

En el marco mismo de los procesos de interacción, se engendra *un juego* de intercambio: vínculo duradero, secuencia alternada de prestaciones obligatorias, incesantes, invención de identidades y paridades, engendramiento de estratos, diferencias, desigualdades, formas asimétricas del reconocimiento. Quizá la forma canónica del intercambio surge con la composición de tensiones, de procesos, de afectaciones y de desplazamientos dinámicos planteados por Marcel Mauss en su visión del don. Es la condición que revela las fuerzas creadoras, imperativas, conjuntivas y diferenciadoras del vínculo, la capacidad de éste tanto para la preservación como para la disrupción, la instauración y la transformación de los marcos de la experiencia. En el don atestiguamos la creación y la ratificación *simultáneas* de atributos de identidad y de prestigio, la génesis de ejes de relación jurídica previamente inexistentes, la firmeza de las obligaciones y el efecto agonístico de los ordenamientos, la creación de potencias y calidades

diferenciales de la acción, el desplazamiento y la firmeza de los compromisos y las identificaciones, la consolidación de lazos afectivos y exigencia incesante de la afección recíproca. La conjugación singular de todos estos dominios engendra entre cada sujeto, en situaciones particulares de don, la exigencia de reciprocidad entendida como un vínculo *singular, creador* de obligatoriedad moral, de imperativos jurídicos, de fisonomías de identidad, de esferas de valor, de metáforas cosmogónicas, de conjugación de afectos, pero también de asimetrías, de tensiones, de jerarquías, de sometimientos, de exclusiones engendradas por la propia creación del vínculo. El intercambio se estructura a partir de ejes de *relevancia* que surgen del orden jurídico del don, de las identidades engendradas y de la fuerza imperativa de la reciprocidad. El intercambio marca identidades: quien da y quien recibe, quien habla y quien escucha, quien actúa y quien reacciona, quien solicita y quien responde. Marca también identidades y valores de lo que está en juego y que define los tiempos, las expectativas, los desafíos y la significación de los intercambios y las jerarquías diferenciales en conformación. La relevancia involucra el marco de los criterios de diferenciación que fijan los linderos y las exclusiones, los órdenes y los valores que intervienen en estos ejes estructurales del intercambio.

Interacción e intercambio se conjugan, imponen condiciones ex-céntricas al vínculo. Los ejes de pertinencia y relevancia se interfieren, se confunden, se confrontan, incluso se excluyen o se cancelan recíprocamente en situaciones específicas.

A diferencia de la pertinencia, que surge de la composición normativa, general, estereotípica y habitual de los marcos de acción, la relevancia subraya la capacidad de orientación diferencial y conjuntiva de las significaciones en juego durante el intercambio. Rige los umbrales, establece los marcos específicos para la interpretación de valores, significaciones y finalidades, fija los tiempos y ritmos de la acción recíproca, hace patente el sentido del vínculo específico y las condiciones locales en que encuentra su validez. A través de los ejes de relevancia, se proyecta en categorías lógicas articuladas al tiempo que se vuelve imperceptible la tensión entre esferas de valores concurrentes en el intercambio; su violencia se aplaza, dominan las

significaciones estructuradas a partir de la confrontación de valores. Durante el intercambio, la concurrencia de diferencias jurídicas y de identidad entre los participantes y la creación de diferenciación y comunidad simultánea da lugar a la aprehensión sintética de una totalidad sistémica. Se engendra la convicción —la afección, la eficacia imaginaria— de una identidad, de una comunidad de afecciones recíprocas. La relevancia engendada en el intercambio hace posible la experiencia de una significación común, compartida, de las cosas y de los otros, una significación estructurada en términos locales y relativamente excéntrica respecto de los códigos generales, las prescripciones uniformes, los hábitos reiterativos que parecen encuadrar la conducta entera de una comunidad imaginaria. Así, el intercambio da forma corpórea a la exigencia de los requerimientos éticos y afectivos propios de la situación local.

Por otra parte, la relevancia no sólo establece un marco estructurante de la significación local, situacional, hace también evidente el régimen de tensión, las disyuntivas apenas veladas de la acción recíproca, de apertura potencial de las expectativas en el momento singular del vínculo. En el intercambio ocurre el devenir corpóreo, determinante, de la tensión diferencial que distancia y conjunta las identidades, que confunde en un impulso común de *síntesis* —no de identidad— los valores disyuntivos y la confrontación de finalidades discordantes inherentes a la eficacia normativa. Pero también, y quizás es ese su más drástico efecto, la relevancia funda la experiencia colectiva del tiempo, de la edad, de la duración, de la mutación de los vínculos y de los signos.

*La solidaridad: el vínculo como experiencia
de potencia colectiva de acción. La preeminencia de la gratuidad*

A partir de la distinción crucial establecida por Durkheim entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica,⁵ se hace patente la exigencia de pensar la solidaridad como una condición radical para la

⁵ Cfr. Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 4a ed., París, PUF, 1996, pp. 177-209.

comprensión del vínculo y la constitución de lo social. Es posible pensar la solidaridad en un régimen situado en los límites de la experiencia del intercambio, en una zona de lo inadmisibles como un ordenamiento social, más bien, en su aparición como mero acontecimiento: en el ámbito de la gratuidad, la generosidad, la hospitalidad, la gestación de la disponibilidad ante el acontecimiento, la apertura del vínculo y su duración al devenir, a lo intempestivo. La solidaridad quedaría en un dominio cercano al de las secuelas de la anomia, momento en el que el vínculo exige un esfuerzo radical de creación sin otra finalidad que la posibilidad de experimentar el vínculo mismo como potencia de realización de deseo, en el acrecentamiento de la capacidad de acción colectiva. Así, la solidaridad se inscribiría en un dominio que desborda la polaridad expresa de interacción e intercambio, de pertinencia y relevancia, de generalidad y singularidad, de formaciones estereotípicas y creación de identidades singulares, de ejercicio de la exclusión y de creación de las calidades sintéticas, identitarias y conjuntivas del vínculo. La experiencia de solidaridad está enteramente apuntalada sobre otra experiencia: la que surge en el sujeto de la invención dialógica de sus propios vínculos. Es un momento en un proceso de recreación incesante del vínculo y supone un fundamento ético enteramente modelado sobre la experiencia de la finitud, sobre las afecciones de la presencia y la desaparición, sobre la calidad del duelo y de la espera, sobre la experiencia de la fragilidad de la estructura y las finalidades del deseo, sobre el asombro ante los acontecimientos y sobre los reclamos cambiantes de la mutua asimilación de las experiencias. Involucra de manera dominante la fuerza de *afección* suscitada por los signos, las ausencias, las presencias, los imperativos, los tiempos y los ritmos. Es la forma misma de una disponibilidad abierta, una espera sin objeto, una pura apertura al advenimiento surgido del vínculo y de su duración y su calidad punzante. La solidaridad se revela como una experiencia que incorpora en el vínculo imágenes, identificaciones y calidades afectivas primordiales e irreductibles, desplegadas en la invención metafórica y narrativa propia de la alianza, al margen de las vicisitudes y accidentes de la identidad, en un vínculo enteramente dominado con

una ética íntima, que desmiente, refunda y desplaza los imperativos de los hábitos impersonales, los códigos institucionales y las convenciones legitimadoras de “lo social”.

La experiencia de la solidaridad es al mismo tiempo comunitaria, singular e incalculable: opaca, reticente a la mirada autorreflexiva, sometida al trazo singularizante de la afección, y, sin embargo, enteramente sustentada en un proceso simbólico, autorreflexivo, radicalmente autónomo, plenamente comunicable. Sólo que esta comunicación plena, esta comprensión común, mutua, se da sobre una trama de certezas tácitas, sustentada sobre la afección mutua, la metáfora, la fuerza ritual, formas tácitas de mitos edificadas en común, y un régimen cognitivo apuntalado sobre la concordancia de la espera. Surge plenamente y toma forma de las condiciones inciertas de la situación de encuentro, pero, al mismo tiempo, es ajena a la fragilidad de los acontecimientos cotidianos, cancela el sentido de su contingencia. La solidaridad incita la certeza de la suspensión de la finitud del vínculo. La solidaridad se experimenta como un vínculo intemporal. En ella se eclipsa la violencia de su transitoriedad y advierte la invención de una historia común, como tierra compartida, como sustrato de una duración abierta del vínculo. Sin embargo, a pesar de esta certeza común, de este fundamento mítico compartido, de esta incondicionalidad que orienta las acciones recíprocas a la preservación del propio vínculo, de su intemporalidad ritualizada, la solidaridad compromete al mismo tiempo procesos dispares —incluso incompatibles— y concurrentes de conocimiento, de atribución de identidades; instaure regímenes distintos pero compartidos de diferenciación afectiva, tiempos y memorias autónomos, experiencias incomparables aunque fundidas en una situación de mutua concurrencia. La solidaridad no puede sobrevivir sin una incesante creación de una experiencia narrativa común levantada sobre diálogos fáticos, sobre coincidencias rituales, sobre identificaciones corporales y concordias disciplinarias. Destinada a encontrar su expresión en un juego narrativo —verbal o corporal— el vínculo de solidaridad enlaza de manera inextricable la experiencia de los participantes en tiempos y edades míticos, en súbitas y transitorias cosmogonías.

La solidaridad aparece como el sustento del impulso creador del vínculo social, momento de reinención de memoria, de la construcción de la metáfora sobre la comunidad tácita —imaginaria— de horizontes, de experiencias de amplitud de la acción potencial. Involucra una voluntad orientada localmente tanto a sí mismo, y a los otros, como al vínculo mismo admitido como un valor en sí, un objeto de deseo en sí, un objeto de exploración y de abandono, una expresión tangible de la colectividad, pero también su línea de fuga. No es ajena a los ámbitos normativos compartidos, pero los hace visibles únicamente como trasfondo, como una condición difusa. En el contexto del vínculo solidario, se hace insignificante la visibilidad de las discordias, los conflictos de relevancia, la incompatibilidad de los ejes de pertinencia. La experiencia de comunidad consagra la experiencia de obligatoriedad común sobre la base de una experiencia excepcional de identidad colectiva. La noción de norma se revela incorpórea y se borran sus determinaciones expresas. Se posterga toda aprehensión y toda acción expresa sobre condiciones de conflicto y se conjura la experiencia disruptiva de la finitud.

No obstante, la solidaridad no suprime ni suspende las condiciones y eficacias de las entidades regulatorias, no suprime ni suspende las condiciones y eficacias del intercambio. Éstas persisten en su intervención. La solidaridad es más una interferencia en su dominio irrestricto que se ejerce desde una condición anómala aunque intrínseca al vínculo mismo. Así, las calidades de la solidaridad parecen experimentar una historicidad que les es propia. Jean Duvignaud advierte la transfiguración histórica, la multiplicación y la invención de las propias experiencias de solidaridad y la mutación de su significatividad en distintos momentos sociales.⁶ Sería posible reconocer una periodicidad del carácter significativo de la solidaridad en distintos momentos y procesos históricos. La solidaridad se apuntala, en distintos momentos, sobre distintas estructuras regulatorias a modo de intercambio: parentesco, interacción jurídica, identificación religiosa, participación institucional orgánica, estructuras cooperativas.

⁶ Cfr. Jean Duvignaud, *La solidarité*, París, Fayard, 1986.

Duvignaud pone explícitamente de relieve la solidaridad surgida de las estrictas regulaciones normativas impuesta por el linaje, o la que se engendra en la experiencia limítrofe de los hábitos o del sentido común, en los impulsos negativos que conmueven los regímenes de certidumbre compartida, o aquellas que aparecen en la súbita opacidad de las acciones en los momentos de exacerbación de la aficción —exacerbación exultante o producto del abatimiento— o, finalmente, aquellas que emergen como resonancias, como desbordamientos de las formas orgánicas de la regulación y de institucionalidad. Duvignaud advierte la condición singular de la solidaridad que germina en el momento de la afirmación exhausta de la individualidad, en la docilidad de las racionalidades edificadas sobre el andamiaje de las instituciones y sus reclamos. La solidaridad adquiere también una presencia equívoca en el dominio institucional y se expresa como un régimen de “solidaridades jurídicas”, aquellas que surgen en virtud de la posición compartida en un régimen jurídico determinado. Sin embargo, son especialmente significativas las solidaridades errantes, inscritas en las zonas de enrarecimiento de la norma, en los lugares extraños a las determinaciones inamovibles de la alianza, a las prescripciones y las prohibiciones de la primacía de lo jurídico, o a todo intercambio nítidamente codificado —ahí donde concurren la herejía, el juego, la ironía, la consagración colectiva de la generosidad, la primacía del “don de nada” (Duvignaud) como una salvaguarda del vínculo colectivo afincado sobre la alianza conmovedora, crucial, de los deseos, la desaparición, la anticipación y la memoria de los otros.

No hay trascendencia de la solidaridad sólo, acaso, su memoria: no hay otro imperativo de solidaridad que la del deseo de preservación surgido del vínculo mismo. Esa condición hace patente su naturaleza al mismo tiempo histórica —pero cuya fisonomía singular emerge siempre como acontecimiento— y local, pero sobre el trasfondo de una exigencia particular de aprehender los tiempos colectivos del vínculo. Esa exigencia particular, esa comprensión de todas las facetas de la historicidad se exagera con la exigencia de edificar la solidaridad siempre en un régimen ético y significativo, estrictamente local, ligado irreparablemente a la duración o la evanescencia de

las situaciones vividas. Interacción e intercambio, pertinencia y relevancia como condiciones estructurantes del vínculo adquieren en la solidaridad la forma simbólica de la *experiencia crucial de la memoria*, se dan como un monumento tácito de viraje en las formas de vida, una súbita densidad del lenguaje, una particular marca indeleble de la presencia y de la alianza decantada en la superficie imperceptible de las palabras, las imágenes y las potencias de la evocación.

La historia aparece al mismo tiempo legible y cifrada —íntimo, secreto, o bien, abierto, testimonial— en los relatos comunitarios; pone en escena una memoria a la vez *propia, intransferible y colectiva*, una respuesta a la exigencia de *respeto y comunidad*, de singularidad y confluencia, de fusión y excepcionalidad de las identidades en la constitución del vínculo solidario. Esas narraciones despliegan un espectro de reminiscencias, huellas *sin valor*, propiamente *invaluable*, de la memoria —propia y de quienes participan del vínculo—, hecha de la densidad de lo vivido y de la iluminación súbita de la alianza comunitaria y la inminencia de su fractura, de su disipación, de su derrota, dan forma y sentido a esas acciones en las que se fijan como un germen de una significación singular, al mismo tiempo irreductible a la orientación pragmática, e indiferentes a las formas intercambiables y a las equiparaciones del universo normativo, de las formas instituidas del pensamiento. Pertinencia y relevancia se confrontan y se conjugan así con la memoria liminar de la solidaridad. Es la imaginación crucial de esa iluminación lo que, acaso, Benjamin reconoció en la experiencia radical de la historia. Súbita imaginación, integración intempestiva del vínculo vivido, con la alianza sacrificial y creadora con los ausentes, con los muertos y con quienes figuran el porvenir. Pertinencia y relevancia se conjugan con los relatos de la solidaridad para hacer posible la *historicidad* como *experiencia*, como *significación* —proceso de sentido y afirmación potencial de lo significado— y *como valor, como aprehensión de la relevancia potencia de los signos como realización colectiva*. Esa experiencia de historicidad da lugar a una racionalidad propia pero ajena a los marcos instituidos, es la racionalidad misma de aquello que confronta de manera irremisible a la racionalidad normativa y la revela en su espectro tiránico, en

su violencia avasalladora aunque naturalizada, en la expresión a veces mimética del control, impregnada como una condición natural en el despliegue de la vida colectiva. La experiencia de historicidad no puede ser una condición o un significado específico, enunciado, sino sólo un vislumbre, un juego de alegorías y metáforas, una manera de apuntar y dar forma a la memoria de lo otro de la colectividad —y de sí mismo en esa colectividad. Testimonia la experiencia de una posibilidad de fusión, de identidad colectiva, de memoria de los orígenes y de pacto abierto, insospechado pero significativo de destino. La solidaridad crea, sin embargo, también un juego de imperativos, una esfera de valor propia, un dominio regulatorio relativamente autónomo en el seno de un régimen de múltiples entornos de identidades, taxonomías, denominaciones, conceptos y formas de enunciación —en el régimen simbólico del sujeto para dar cabida a toda alianza identificatoria. Pero la experiencia de reciprocidad es sólo un juego de expectativas y promesas indeterminadas, impronunciadas, inatestigüables, un juego en sí mismo complejo y equívoco: se inscribe en el pleno dominio de la afeción, pero reclama el juego del deseo y la cognición, la generalización, los conceptos y la interpretación; da su lugar al régimen expresivo de la ficción narrativa con toda la impronta de la expectativa estética y la fuerza imperativa de una moral primordial. Esa experiencia —la reciprocidad singular del régimen de solidaridad: reciprocidad enrarecida siempre aunque inapelable de una responsabilidad ante lo que no admite respuesta, un compromiso ante la acción libre, ante la generosidad del otro, ante su vínculo inmotivado, incondicionado y gratuito—, marca al otro con un sentido suplementario al de la mera interacción. La reciprocidad de la solidaridad es inconmensurable con el mero juego regulado del intercambio o la correspondencia entre acción y marco jurídico o simbólico que rige la interacción. Conjuga la experiencia primordial de desvalimiento —de la impotencia, la finitud y la pérdida, propio de la experiencia subjetiva del miedo— con una experiencia del deseo como despliegue de la voluntad de potencia, que no es otra cosa que la exigencia de restauración de sí mismo como sujeto creador y destinatario del vínculo.

Así, la solidaridad revela dos tiempos: por una parte, el que señala la *excepcionalidad* del acontecimiento —la visión extrema, casi extenuante de la historicidad—, un ejercicio de creación de un vínculo simbólico absolutamente singular, una ruptura de todo el reclamo mimético de las identidades y, por otra parte, el de la duración del vínculo —casi una intemporalidad, expresada también en la invención narrativa de una memoria, de un origen y de un destino comunitarios. Es una calidad de vínculo capaz de dar identidad, lugar, duración a ese lazo que se revela en su plena aparición inaudita; es la experiencia al mismo tiempo de lo común y lo inconmensurable de la comunidad. El vínculo se orienta entonces según un horizonte disyuntivo: por una parte, el vínculo de solidaridad se afirma más allá de la mutación de las identidades; es una consagración de la alianza más allá de toda adhesión mimética, mecánica u orgánica. Pero el vínculo de solidaridad rompe la homogeneidad reguladora de lo jurídico y lo normado, introduce una zona incalificable y discontinua de las relaciones; es una ruptura de la certeza. Es también un desapego ante la significación inequívoca de los actos. Por la otra, la afirmación de un universo incierto aunque evidente de imperativos, un juego singular de las afinidades, las alianzas, las complicidades o las fidelidades reticentes a toda forma sedimentada de reglamentación, un juego en el límite de lo absolutamente determinado y lo radicalmente incondicional. Es la consagración indeterminada de las identidades locales, la salvaguardia de la norma inherente, circunscrita en su validez al espacio mutuo y al universo acotado del vínculo. La solidaridad crea una interioridad que inscribe la experiencia de identidad íntima al espacio de “lo colectivo” —el vínculo de solidaridad como tierra originaria, como territorio de referencia para toda evidencia de lo colectivo. Pero lo colectivo no traza fronteras nítidas con las otras dimensiones de la experiencia íntima y colectiva. Siempre se inscribe en la confluencia de otros múltiples espacios, otras solidaridades, en una constelación de esferas, cada una de ellas también singular, en una trama inextinguible e irreconocible de resonancias, ecos, impregnaciones recíprocas. La solidaridad aparece, no obstante, como el fundamento de una profunda y permanente refundación

ética, una invención del compromiso y de la responsabilidad, pero es al mismo tiempo una experiencia permanente de la indeterminación de los actos, de la expresión de la significación como potencia pero también como riesgo, la historia como precariedad y como garantía de la persistencia de lo humano.

La institución como trama y espectro normativo: la forma de la regulación sistémica

A partir de la propuesta crucial de Durkheim, es posible admitir que la noción de institución se refiere al conjunto de procesos, acciones, patrones de significación, condiciones de intercambio, rejillas taxonómicas y ordenamientos materiales y simbólicos —estratificaciones de redes de relaciones, actos admitidos y excluidos, sentidos reales y potenciales e identidades— que dan cuerpo y significación material a la experiencia de obligatoriedad. Es a partir de la cohesión de hábitos y argumentaciones —una cohesión definida a partir de criterios surgidos de la teleología y la trama de atributos de la acción eficaz en la institución—, el entorno institucional cobra fuerza, presencia y eficacia. La institución existe como una identidad articulada, un sistema regulativo que se impone como una evidencia y una impregnación tangible de los espacios y los cuerpos. Cobra también una edad y asume una historia y un conjunto de mitos, de relatos de memoria. Fija también lo deseable en los confines de esa regulación, define la calidad y el destino de los vínculos, codifica las acciones y las afecciones, funda tiempos y define las disciplinas. Esas regulaciones asumen entonces autonomía, definen su propia teleología y su propia temporalidad, su extrañeza. Sus regulaciones escapan a toda acción metarregulatoria que no involucre la propia regulación. La estabilidad institucional requiere de una operación regulatoria circular, estrategias duraderas y recurrentes del equilibrio que permiten la fijeza de las formas de vida. La institución se confunde entonces con la naturaleza, la regulación se convierte en una atmósfera, en un peso intangible, en una necesidad que reposa en la serenidad de las

imágenes especulares, en los reflejos, en la certeza de sí, de los otros, en el reposo que se ampara en lo indeleble y lo inmutable. Una extraña persistencia tácita de lo invariable acota la tensión vacilante de toda confrontación, de toda disyuntiva, de la tensión incurable de lo inconmensurable cotidiano. El riesgo y la inminencia de los quebrantamientos se extinguen en los márgenes de la normatividad, en los ritmos reiterativos de los cuerpos y las palabras disciplinadas y en los rostros recuperados cotidianamente. Los significados adoptan las secuelas consistentes de una causalidad adecuada a las finalidades, los tiempos y los valores amparados por la regulación. Acaso, la fuerza de la institución se sustenta también en su propia finitud, en la validez restringida de la obligatoriedad. Incluso ahí donde Goffman⁷ reconoce la pretensión totalizante, sofocante, densa de los mecanismos regulatorios —eso que llamó “instituciones totales”—, la institución toma su fuerza. Ésta se arraiga, paradójicamente, menos en la normatividad y su operación sistemática, consistente, reiterativa e intemporal, que en la exhibición de lo finito, del riesgo, de la fragilidad, de la fractura inminente. Miedo e incertidumbre se conjugan con seguridad y perseverancia: la institución funda su eficacia por igual en los alcances limitados, en sus vínculos entrecortados, en sus vacíos y silencios, en su historia acotada, que de su promesa de intemporalidad. Así, la institución se finca en esas zonas de sombra que lo delimitan, fijan sus linderos internos y externos, bosquejan territorios interiores y figuran sus entornos, confirman la consistencia, la eficacia, lo ineludible de los órdenes, las jerarquías, segmentaciones y clasificaciones, sustentan la severidad de sus prescripciones y prohibiciones, alimentan la tolerancia de su arbitrariedad, engendran expectativas y memorias, transforman en estrategias de control los juegos especulares de reconocimiento recíproco, los rituales de confirmación de identidades, jerarquías, valores, pautas de reconocimiento para la eficacia de la acción discontinua de cada uno de sus miembros. Involucra, por consiguiente, una condición polivalente, aunque prescrita, de la presencia de los otros: como in-

⁷ Cfr. Erving Goffman, *Asylums*, Harmondsworth, Penguin, 1961.

dividuos, como miembros sometidos a un mismo universo regulatorio, como sujetos sometidos a condiciones equiparables de validez de un campo simbólico que articula uniformemente todos los procesos, los tiempos y las identidades.

Una condición singular de la institución es la posibilidad de trastocar la experiencia fragmentaria de la acción y transformar los conceptos relevantes, acotados de la interacción, los juegos significativos, momentáneos, de la situación, para presentar el universo de las relaciones y sus secuelas como una continuidad o una invariancia, como el efecto de una racionalidad. La institución provee los códigos para interpretar las conductas, derivarlas de un mismo cuerpo normativo que trasciende todos los ejes de la experiencia de historicidad e incluso todas las pautas de relevancia. La institución crea una experiencia de totalidad en la que encuentra cabida y sentido la acción. Esta pierde sus rasgos singulares, su anclaje en el aquí y ahora, y se hace inteligible únicamente mediante patrones de continuidad, de generalidad, de intemporalidad, propios de una totalidad colectiva. Su inscripción jurídica se torna dual —o bien adecuada a la trama normativa o violatoria de ésta: desaparece de la memoria a partir de su “disipación” normativa o queda como la figura testimonial de la desviación y como objeto de castigo. Por otra parte, la institución aparece como marco para una percepción singular, aunque habitual, de acciones, sentidos, identidades. Satura el horizonte de las expectativas. Los juegos de la exclusión se hacen imperceptibles o bien legítimos.

Sin embargo, la “razón” institucional no se restringe a este allanamiento de la experiencia: la institución es también una promesa de vínculo, de eficacia, de realización de la potencia conjugada en la acción recíproca, promesa de eficiencia cooperativa. Es también un amparo contra la virulencia arbitraria de lo intempestivo, lo “irracional”, lo incierto, es la garantía —inevitablemente equívoca pero tangible— de la eficacia de la acción fragmentaria. La institución ofrece la invariancia imaginaria —la síntesis conjuntiva y la significación generalizada— la promesa de la vigencia ininterrumpida de una reciprocidad privada de la ansiedad de lo singular. En la institución,

la duración precaria del universo de los valores, articulado en un canon de significaciones, da lugar a rutinas de acción que escenifican el régimen de valor incesantemente refrendado y cuya lógica se inscribe más allá del alcance de toda acción singular.

En el espacio institucional, la exclusión y el impulso vinculatorio del deseo se funden en un mismo proceso ambiguo, regido por la exigencia de identificación, la convergencia imaginaria de la acción según los valores uniformes, satisfacciones racionalmente atribuidas según el orden, la jerarquía y conformación sistemática de las identidades. Mediante las instituciones se experimenta y se hace inteligible socialmente el vínculo como realización, visibilidad y vigencia de la insistencia repetitiva, de la recurrencia potencial y la fijeza tiránica y circular de las pasiones: la eficacia que engendra eficacia, los equilibrios que engendran equilibrios, la información que engendra información, pero también los deseos que engendran deseo, la realización de la potencia que reclama la afección expansiva de la potencia: la promesa de una circularidad en permanente refrendo y expansión de su propia existencia. Pero es también el ámbito donde se sofoca su singularidad, su fuerza disruptiva, su potencialidad de creación. Esta antinomia de la institución reposa sobre una exigencia del sistema normativo institucional, de su racionalidad —entendida como el efecto que tiene la articulación sistémica de la normatividad sobre los procesos de inteligibilidad de la acción y de las propias normas: ésta aparece como una condición fatal, autónoma y extrínseca a la acción. Incluso la significación aparece como ajena a la incidencia local de los actos: la cohesión de la acción colectiva se apuntala sobre significaciones convencionales, generalizadas, uniformes e intercambiables que dan sentido a las identidades individuales y colectivas, afirman un tiempo y un trabajo narrativo comunes, hacen equiparables todas las experiencias.

No obstante, la institución no es una trama estable de normas, salvo como un “efecto” imaginario. La institución da cabida a los juegos múltiples de la interpretación, a sus vacilaciones, a sus dispersiones, al juego conjetural, pero sólo para exigir una adecuación de los patrones de control, de identidad, reclamar nuevos equilibrios

para las tensiones. En ese proceso se excluye de toda representación simbólica la radical singular de la experiencia de historicidad. Ésta queda incesantemente diferida, amortiguada.

Lejos de un efecto pleno y coherente, de una racionalidad sin fracturas, la institución es la expresión y la tentativa de acotación y de control de una gama incesante de tensiones y de una permanente segmentación ordenada de los vínculos colectivos. Paradójicamente, las exigencias de cohesión reflexiva de la normatividad suspenden la visibilidad de la segmentación y fragmentariedad de los actos. Los segmentos son explícitos o virtuales, normados o tácitos: las acciones revelan edades, sexos, capacidades, potencias diferenciadas, las identidades sociales, maneras, estilos, salarios, los espacios producen segmentaciones reales y simbólicas, eficaces o latentes, patentes o implícitas, generadas por la norma interna de la instituciones o proyectada desde fuera por otros procesos normativos. Pero la uniformidad de la institución y su cohesión sistémica no suprimen su tensión paradójica. Cada segmento da lugar a márgenes de racionalidad propios, orienta las acciones de sus miembros hacia ciertas finalidades intrínsecas, se confronta con los miembros de otros segmentos, desplaza sus categorías o las arraiga, infunde vacilaciones, sugiere mutaciones a las taxonomías aparentemente indelebles, inamovibles. La operación de un segmento sobre otro engendra claroscuros, zonas de indeterminación y riesgo inherente a la difuminación de las taxonomías. Hace surgir zonas de incertidumbre y reclamos de elucidación, pero también nuevos márgenes para el ensombrecimiento y la imaginación de los alcances potenciales de la acción propia.

Estas tensiones se ahondan en la trama generalizada del vínculo, dan cuerpo y vida a la institución, al mismo tiempo que alimentan su capacidad mortífera, sus estrategias eficaces de exclusión y de control. En esa constelación de tensiones, la obligatoriedad de la norma encuentra su sentido en acciones estratégicas, en la génesis de situaciones diferenciales que consagran las relaciones veladas de poder —ambiguas y opacas la mayor parte de las veces. La eficacia normativa de las instituciones tiene un carácter incierto, abre la vía equívoca e irresoluble, intrínsecamente irresuelta de una fuerza a su

vez negativa y positiva —capaz de imponer el silencio, la exclusión, la aparente fijeza de los horizontes de la acción recíproca— al precio de una experiencia de totalización y de cohesión de la acción y los tiempos colectivos. Así, el marco de obligatoriedad de las instituciones no tiene una visibilidad, su trama jamás es explícita y reconocible: a la trama tangible de imperativos se añade el conjunto de procesos y regulaciones tácitas, el mapa cambiante de los silencios, de las diferencias mudas del poder, la sofocación incesante de la fuerza de creación del vínculo, la transformación de la experiencia de historicidad en el dominio de las formas dominantes de la pertinencia. Pero esta misma invisibilidad, estas zonas implícitas de fractura, estas condiciones paradójicas y estas tensiones inextinguibles aunque desplazadas a los márgenes de la experiencia, acogen y alimentan también silenciosamente el juego de los vínculos singulares, las fisonomías incalculables de la experiencia de historicidad.

Sin embargo, sólo en el seno de las instituciones, en su juego siempre irresuelto de síntesis, se hace posible la inflexión incesante de las identidades, de los vínculos y del sentido de las acciones. En el fracaso de las acciones, en su insuficiencia y su fragilidad circunstancial, en la visibilidad “coyuntural” de las fracturas, tensiones y conflictos inherentes a la interacción colectiva, se hace posible la imaginación propia de la experiencia de historicidad, donde se suscita el espectro de los vínculos, donde coexisten los ejes de pertinencia, relevancia y la experiencia de historicidad. El marco institucional induce y cancela, exacerba y agota las condiciones de solidaridad, propaga la pasividad y el sometimiento, pero hace posible vislumbrar o recrear la densidad temporal de los vínculos, impone y da cuerpo a la prohibición pero hace posible también la aprehensión negativa de los límites, exhibe la capacidad creadora y la fuerza de negatividad de la acción colectiva, cierra los cauces disruptivos de la acción positiva pero, a su vez, revela las figura fértiles de la desviación, hace patente el fracaso de la acción fragmentaria pero también la fuerza cohesiva de las identidades singulares surgidas de la solidaridad.

Comentario

“Facebook: una subjetividad evanescente”,
de Enrique Hernández García Rebollo

*Uriel Nahum Hernández Puebla**

El anterior artículo tiene como objetivo abrir una discusión con respecto al fenómeno social que representa Facebook, al ser una plataforma capaz de dar visibilidad a la superficialidad que caracteriza la *sensibilidad actual*.

Actualmente, internet es un fenómeno que el autor considera un dispositivo social que ha revolucionado la forma en que interactuamos, pues las redes sociales se han difundido a tal grado que parecieran poner en peligro las formas tradicionales de socialización, pero, paradójicamente, abren otras vías de interacción nunca antes vistas que posibilitan la producción de nuevas subjetividades. A lo largo del artículo, la discusión gira en torno a ambas posturas haciendo hincapié en que lo importante no es pensar en si una es “buena” y la otra “mala”, sino de reflexionar el uso que como sujetos les damos.

Asimismo, el autor señala que realizar un escrito sobre redes sociales también apunta a considerar los cambios que se dan en las formas actuales de subjetivación, por ello, su interés radica en la subjetividad y las lógicas de alteridad que surgen en un momento histórico social dado, que permea aún en nuestros días, del cual somos testigos y partícipes al mismo tiempo.

Con respecto a lo anterior, Facebook representa el paradigma actual de las redes sociales dada la sensación de libertad de expresión que proporciona, pero, ¿qué es la libertad en nuestro mundo con-

* Licenciado en psicología por la UAM-Xochimilco, correo electrónico: uriel.nahu.hp@gmail.com

temporáneo y cómo es percibida por los usuarios? El texto hace posible pensar que el tema de la libertad en sí mismo se ha difuminado por un lado, mientras que por el otro se le ha dado un “uso práctico” conforme a las necesidades del mercado y los discursos publicitarios, cuya intención es proporcionar un efecto banal pero a su vez inmediato que estimula un tipo de subjetividad evanescente.

La lógica de la inmediatez es el eje sobre el cual gira la mayor parte de las formas de expresión que se dan en las redes sociales, y más concretamente en Facebook, donde se publican millones de trivialidades en un solo día, dejando de lado la posibilidad de un pensamiento reflexivo. Así, la noción de libertad queda reducida al acto de publicar cualquier cosa que se nos viene a la cabeza sin necesidad de pasar por un filtro crítico.

Finalmente, en lo que respecta a lo que el autor llama *sensibilidad actual*, ésta representa el punto donde convergen las dimensiones de lo social y lo individual, por ende, Facebook, al ser una de las redes sociales más importantes incluso seis años después de que el presente artículo fuera escrito, resulta “una especie de *dispositivo subjetivo* que permite expresar y vivenciar de múltiples maneras esta *sensibilidad actual*” (p. 188), pues parece que cada vez es más necesario permanecer conectados a internet para así estar —de manera similar a nuestro Smartphone— “actualizados”.

Facebook: una subjetividad evanescente*

*Enrique Hernández García Rebollo***

Resumen

En este artículo se hace una reflexión sobre los conceptos de *subjetividad* y *alteridad* en las ciencias sociales, tomando como objeto de análisis tanto el fenómeno de internet en general, como la página de Facebook en particular, intentando mostrar cómo existe una *sensibilidad actual* que, en síntesis, refleja superficialidad, como puede verse claramente en dichos dispositivos de comunicación.

Palabras clave: subjetividad, alteridad, identidad, virtual, Facebook.

Abstract

In this paper, I reflect upon concepts such as *subjectivity* and *alterity* in social sciences. Considering as objects of that reflection the internet phenomenon in general terms, and Facebook in particular, trying to show how there is a *current sensibility* which, in brief, shows a lot of superficiality. This can be seen in the aforementioned communication devices.

Keywords: subjectivity, alterity, identity, virtual, Facebook.

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 36, Nuevas subjetividades, junio, 2012, pp. 99-125.

** Profesor titular de tiempo parcial del Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, kykoatl@yahoo.com.mx.

Introducción

Internet es un fenómeno que no se limita al ámbito de la tecnología y las comunicaciones: es un dispositivo social que ha revolucionado la forma en que nos entendemos a nosotros mismos a partir de la percepción de los otros. La creciente complejidad y difusión que han tenido en nuestros días las llamadas “redes sociales”, cuyo paradigma actual es Facebook, nos plantea un horizonte en el que el poderío de la imagen y de la virtualidad pareciera amenazar con destruir gran parte de las maneras tradicionales de socialización de la historia de la humanidad —en la que el contacto físico ha sido una constante. Escribí “pareciera” con pleno uso de conciencia, ya que considero, junto con otros (Morduchowicz, 2008), que pese a que, en efecto, algo de eso habita en las lógicas de la red, también, al mismo tiempo, se han liberado formas de interacción, comunicación y expresión humanas que de otra forma no serían posibles.

En las siguientes páginas intentaré transitar por ambas esferas, que aquí llamamos, de forma muy simplificada e incluso burda, a la primera *fatalista* y a la segunda *optimista*, aunque no necesariamente estos adjetivos describan con total precisión dichos enfoques. Pese a ello, resulta ilustrativa una tendencia muy presente en los seres humanos a percibir muchos fenómenos sociales, y en especial lo novedoso, como los avances tecnológicos, con lógicas binarias excluyentes: bueno *vs.* malo, útil *vs.* inútil. Al respecto, concordamos plenamente con la visión de algunos historiadores de la tecnología en que ésta no es ni “buena” ni “mala” en sí misma, aunque tampoco podamos afirmar que es neutral,¹ ya que responde a una compleja red de interacciones donde lo social, lo histórico y lo político entran en escena. Desde esta perspectiva, lo fundamental es el uso que le

¹ Al respecto, traemos a colación la primera de las seis leyes de la tecnología de Kranzberg, uno de los historiadores de la tecnología con mayor reconocimiento: “la tecnología no es ni buena ni mala, ni tampoco neutral”. Nosotros, difiriendo un poco, nos inclinamos a pensar que *en sí misma* la tecnología es más bien neutral, y concordamos plenamente en que el peso recae en el uso que le damos los seres humanos, aunque no es este el espacio para entrar en dicha polémica.

damos los seres humanos. Este enfoque nos posiciona correctamente como agentes responsables de nuestros actos en tanto apunta a una faceta muy importante: la ética del sujeto. Las posturas *optimista* y *fatalista*, sobra decirlo, obnubilan nuestra cabal comprensión de un fenómeno y caen en reduccionismos simplistas que tienden a parcializar los fenómenos; de suerte que, más que una real invitación a la reflexión y al análisis, parecieran una especie de toma de postura ideológica tajante.

Ahora bien, al escribir sobre internet y las redes sociales es inevitable hablar de los cambios que conllevan en esferas como la socialización, la política, la estética y la ética (por mencionar las más importantes), así como de las posibles implicaciones que esto tiene en las formas de subjetivación (Foucault, 2003) que existen en la actualidad. En este trabajo, mi interés se centra en la *subjetividad* en general y en las lógicas de *alteridad* que emergen en un contexto así en particular. Para ello, primero establezco una serie de comparaciones socio-históricas, antropológicas y filosóficas respecto de lo que hemos conocido como *modernidad* (Berman, 2001), de cara a lo que a últimas fechas se ha conceptualizado como *posmodernidad*. Sin entrar de lleno en este polémico debate —de cuya fecundidad intelectual, no obstante, no dudamos— respecto de la manera más adecuada de entender nuestro mundo actual, denominándolo *posmodernidad* (Lipovetsky, 1986), *modernidad tardía* (Habermas, 1993), o simplemente *modernidad* (Berman, 2001), pensamos que estamos asistiendo, sin duda alguna, a una serie de transformaciones en nuestras sociedades (sobre todo, aunque no exclusivamente, occidentales) que implican un cambio radical en nuestra forma de relacionarnos con los otros, los que nos rodean, así como con fenómenos como la política, la estética y la ética. En pocas palabras, somos partícipes de una mutación en las formas de alteridad y subjetividad que predominaban hace tan sólo unos cuantos años.

Subjetividad y libertad en el mundo actual

Ser libre sin saberlo puede parecer amarga ironía, pero si un hombre descubre retrospectivamente que las puertas estaban abiertas y que no se enteró, su amarga reflexión será no acerca de su falta de libertad sino sobre su ignorancia [...] La ignorancia bloquea caminos, y el conocimiento los abre. Pero esta tautología no implica que la libertad sea conciencia de libertad y mucho menos que sean idénticas.

(Berlin, 2004:311).

En este apartado deseo dar un breve rodeo para tocar el tema de la libertad en el mundo contemporáneo, pues considero que internet en general, y las redes sociales y Facebook en particular, son percibidas por muchos como una forma de libertad de expresión inédita en épocas anteriores. De hecho concuerdo con esta idea en su generalidad, pero me gustaría hacer un preámbulo que nos lleve a pensar más detenidamente qué tipo de libertad en particular es así expresada, o bien, cómo es percibida en amplias capas de usuarios de dichas redes sociales, para posteriormente analizar cómo eso que muchos experimentan como libertad en la inmediatez de sus vidas cotidianas puede ser cualitativamente muy pobre, o incluso pensarse como un dispositivo subjetivo o cultural de control político, social y hasta psicológico de muchos usuarios de dichas redes.

Hace un par de décadas era todavía común que el tema de la libertad predominara de forma sustantiva en manifiestos políticos, mesas de debate académicas o congresos de especialistas en ciencias sociales y humanidades. Incluso también en medios de comunicación, como la televisión, la radio y los periódicos, órganos tan importantes en la construcción de una ciudadanía crítica, pensante y más exigente en la etapa moderna. Me parece que en nuestro mundo contemporáneo el tema de la libertad se ha disipado de forma brumosa, hasta cierto punto, aunque al mismo tiempo se ha expandido su “uso práctico”, por decirlo de algún modo, por ejemplo, en el uso de una página como Facebook. Sin embargo, como argumento más adelante, este tipo de libertad puede también ser vista como una forma de control

que no implicaría sujeciones externas, sino que desde las *formas de sensibilidad actuales* incentiva un tipo de subjetividad evanescente, plástica, *ad hoc* a las necesidades de las empresas multinacionales, medios de comunicación masivos y poderes fácticos en general. No afirmo, desde luego, que se haya extinguido radicalmente el “tema” de la libertad, cosa por demás imposible. Menos aún en un mundo en donde la multiplicidad de “opciones” es una de las características que más ha penetrado en el universo de la publicidad y la mercadotecnia, así como en la variedad de opciones que promueve una página como Facebook precisamente. Lipovetsky define este tipo de hechos sociales muy acertadamente como “la vida a la carta”, fenómeno que puede llevarnos al absurdo, tan cotidiano en ciertas esferas sociales actuales, de que una persona se autodeclare budista y al mismo tiempo sea un alcohólico, no habiendo ningún tipo de contradicción ideológica ni ética en ello. Obviamente, lo que aquí brilla por su ausencia es siquiera una brevísima reflexión filosófica sobre lo que implican ambas condiciones de vida. El mercado acaba por vender lo que sea, simplificando en demasía lo que implica una cosa u otra. En la Ciudad de México, en pleno Centro Histórico, por ejemplo, existió hace poco un bar llamado Buda que, pese a la contradicción en los términos, funcionó como un excelente gancho mediático (publicidad) para captar clientela ávida de sentir una experiencia novedosa y original, cosa que se logró muy bien, por cierto.

Es importante aclarar que no estoy en contra de la libertad de nombrar un bar como se desee, e incluso puedo percibir el grado de creatividad en este tipo de juegos semióticos, ya que de hecho funcionan muy bien en términos de rentabilidad; simplemente señalo con este ejemplo las interesantes formas de mezclar realidades socio-históricas en un aquí y ahora que queda muy simplificado. En este sentido, el tema de la libertad está presente de una u otra forma, y de hecho en los discursos publicitarios se le presenta como una especie de valor que se adquiere con el uso del dinero, por ejemplo, comprando una camioneta “todo terreno”. Estos *spots* publicitarios se caracterizan por un ejercicio semiótico que está pensado para transmitir, de forma inmediata, una *sensación de libertad*. Buena fra-

se que sintetiza lo que hay en el fondo: *sensación de libertad* y plena ausencia de su conceptualización abstracta. Hay múltiples ejemplos de ello en la publicidad de autos. “Sin límites”, es el eslogan de un comercial de la Ford Explorer, y así podríamos pensar en un sinnúmero de ejemplos en el ámbito de la mercadotecnia actual, cuyos dominios se han extendido de forma tan impresionante no sólo en cuanto a productos, sino en la creciente rama de los llamados “servicios”: televisión de paga, teléfono e internet. Estas lógicas, en las que lo banal, evanescente e inmediato es un eje importante, habitan todas, de una u otra manera, en las formas de expresión que se concretan en Facebook mediante frases como las siguientes: “Mmm, qué rico, al Starbucks por mi café preferido”; “qué mal día... todo gris y lluvioso”; “extraño el fin de semana pasado... ahora en la chamba, ni modo”. Además de esto, algo interesante es que en efecto dicha red social se usa cada vez más para ofrecer servicios diversos, vincular ligas de productos y una amplia gama que apunta al uso comercial de Facebook, sin embargo, lo que parece aún más fundamental es que así instauran constantemente esquemas cognitivos en los que la inmediatez es la regla, el pensamiento carece de crítica y reflexión, y el espacio queda constreñido a una pantalla. En cierto modo, Facebook y otras páginas, como YouTube y cada vez más Twitter, acaban siendo una especie de termómetro temático, en el sentido de que fijan una agenda de temas que los usuarios consideran importantes (y a cuya creación, además, contribuyen).

Ahora bien, parece que uno de los temas centrales en la actualidad es, precisamente, qué hacer con la libertad supuestamente lograda en muchos sentidos. Digo “supuestamente” porque es obvio que el concepto de *libertad* ampliamente popularizado es tan banal y simple que se reduce, en una gran mayoría de personas, al acto de comprar más y más, o bien “publicar” cualquier ocurrencia en las redes sociales. Ante la pregunta de qué hacer con nuestra “libertad”, las posibles respuestas son en muchos casos opciones comerciales: ¿ir por un café al Starbucks o ver una película en el centro comercial? Además de esto, el mundo contemporáneo ha construido esta percepción de que es indispensable estar “conectado” todo el tiempo

mediante planes tarifarios supuestamente cada vez más accesibles de acuerdo con las empresas, aunque muy elevados si hacemos caso a los especialistas en telecomunicaciones. No obstante, lo más importante es que sí se ha generado un mercado creciente, inoculando la idea de que a mayor conexión mayores posibilidades, mayor libertad e incluso, me atrevería a decir, mayor felicidad. Los usuarios olvidan que mayor conexión también significa más ataduras, es decir, asistimos a la creación de nuevas necesidades de consumo que son amplia y acríticamente aceptadas.

También es muy interesante observar cómo en este mismo movimiento, y sobre todo con el dispositivo cultural de Facebook, se ha logrado crear una ideología en torno a la vida privada de las personas y los temas públicos, de interés general, son tratados con una lógica banal, efímera y superficial. Con este breve rodeo intento mostrar cómo el fenómeno de la libertad se ha popularizado tanto, y en general ha sido tan aceptado por las capas mayoritarias de la sociedad, que esta idea reduccionista de la misma ha acabado por reflejarse no sólo en los discursos publicitarios, sino también en la opinión pública y en lo que aquí podemos llamar un cierto tipo de *sensibilidad actual*.

Si contrastamos este panorama con lo que se vivió en distintas regiones de Occidente en la década de 1960, la cual se caracterizó precisamente por una búsqueda de libertad, encontramos que actualmente estamos lejos de manifestaciones como las de los hippies, cuyas críticas y consignas se dirigían al autoritarismo tanto político (en la esfera social), como patriarcal (dentro de las familias), pasando por la exigencia de una sexualidad mucho más abierta. El fenómeno subyacente en esas críticas atañía precisamente al tema de la libertad en varias esferas de la vida social y de la praxis de los individuos. El tono emocional de la subjetividad actual parece más enfocado a temas como la incertidumbre laboral y fenómenos ecológicos cuyas consecuencias empezamos a padecer, como el calentamiento global. Mediante el triunfo de las fuerzas del mercado capitalista, gracias al efectismo inmediato e impactante que poseen las herramientas publicitarias, los ciudadanos han sido reducidos a meros consumidores

(García Canclini, 1995). En todo este movimiento, la realidad misma y nuestras formas de entender conceptos como *identidad* y *alteridad* se han visto radicalmente transformadas, subrayándose cada vez más la importancia de esferas como los hábitos de consumo cultural. Al respecto, en su libro *Consumidores y ciudadanos* García Canclini menciona algunos procesos que permiten comprender mejor los profundos cambios socioculturales actuales. Aquí rescatamos uno de ellos:

La consiguiente redefinición del sentido de pertenencia e identidad, organizada cada vez menos por lealtades locales o nacionales y más por la participación en comunidades transnacionales o desterritorializadas de consumidores (los jóvenes en torno del rock, los televidentes que siguen los programas de CNN, MTV y otras cadenas transmitidas por satélite) (García Canclini, 1995:40).

Prevalece toda una serie de características muy diferentes que definen el tipo de sujeto actual, el cual Lipovetsky ha descrito con una agudeza impresionante. Si bien es cierto que el tipo de sujeto que él describe emerge de lo que aquí podemos llamar las “clases medias urbanas”, y en este sentido no generalizarse a todas las capas de la población —y menos a los sectores más castigados económicamente—, sí pensamos que muchas de sus ideas ayudan a visualizar algunos fenómenos que nos proponemos analizar en este escrito. Además, es importante subrayar el papel que han desempeñado algunas esferas de las clases medias más críticas en la configuración del sistema político y económico contemporáneo: estudiantes, académicos, profesionistas, etcétera.

Existe una lectura un tanto inmediatista de la obra de Lipovetsky en el sentido de que el sujeto de la posmodernidad, cómo él lo analiza, es un sujeto “desujeto”, valga la paradoja. El concepto de *sujeto*, construcción interdisciplinaria dentro de las ciencias sociales, parte de una premisa central que, desde mi perspectiva, está nutrida por lo menos de dos vertientes epistemológicas clásicas: el marxismo y el psicoanálisis. Gracias a Marx pudimos darnos cuenta del papel casi determinante que tienen las estructuras económicas en nues-

tras formas de pensar, sentir y ser. El gran peso del determinismo sociohistórico que describió Marx marcó el siglo xx de una manera radical, lo mismo en amplias esferas políticas que usaron el discurso marxista para implantar y legitimar dictaduras totalitarias, que en sectores académicos que explotaron ampliamente las herramientas teóricas que este original pensador produjo. Por otro lado, con un tipo de discurso mucho más intimista y que apuntaba más que a las esferas sociales, a las de las profundidades psicológicas individuales, hace acto de presencia en el siglo xx occidental otro gran personaje: Sigmund Freud. Muchas de las tesis del llamado “padre del psicoanálisis” han sido también introducidas en los círculos académicos, ya que resultaron esenciales para explicar muchos de los cambios que empezaban a brotar en diversas áreas: la política, la estética y, en general, el tipo de “individuo” de las sociedades occidentales urbanas. Entrecomillé la palabra *individuo* porque es precisamente gracias a la teoría psicoanalítica y al discurso marxista que se puede realizar el viraje que va de la idea burguesa de *individuo* al concepto teórico de *sujeto* dentro de las ciencias sociales, con todas las implicaciones que esto conlleva a nivel epistemológico.

Si el marxismo postulaba una clara sujeción de los “individuos” a una serie de determinismos de índole social, política, histórica y económica, el psicoanálisis cuestionaba el carácter presuntamente unitario de dicho individuo: la idea de un yo indivisible y consciente, incluso autónomo y racional, legado de la Ilustración (la famosa *Aufklärung* kantiana). El mismo que, simplificado en exceso y explotado con fines comerciales, nos venden de forma muy efectiva los discursos publicitarios y los medios de comunicación masivos. El mismo que, por desgracia, “compra”, acepta y experimenta la mayoría de los sectores poblacionales de las sociedades occidentales; es decir, una idea cuya vacuidad y plasticidad ha acabado por invadir las formas de pensar, sentir y ser que podemos presenciar actualmente, justo como puede verse en las manifestaciones de la subjetividad emergente en una red como Facebook.

El panorama de nuestro mundo contemporáneo no es comprensible sin la ayuda de todas esas determinantes en el tipo de suje-

tividad que predomina actualmente. Me gustaría proponer aquí el concepto de *sensibilidad actual*, es decir, una red de elementos que se atraviesan y determinan entre sí, hasta cierto punto, generando pensamientos, conductas y actitudes que permiten explicar no sólo la gran eclosión de las redes sociales en particular y de internet en general —posibilitada por el gran desarrollo y comercialización de las llamadas TIC (tecnologías de la información y la comunicación)—, sino, sobre todo, la extensión que la aplicación de dichas tecnologías tiene en nuestros días, lo que es cada vez más una especie de prioridad para “estar al día”. Los elementos que compondrían esta *sensibilidad actual* corresponden a herramientas teóricas aportadas por disciplinas como el psicoanálisis y la antropología, ya que precisamente existe un entrecruzamiento entre lo *individual* y lo *social* en las formas de apropiación que muchos grupos realizan en las redes sociales posibilitadas por internet. Sabemos que el concepto de *subjetividad* cuestiona esta separación entre las esferas de lo social y lo individual, resaltando un cierto grado de continuidad entre dichas esferas que de otra forma pueden ser percibidas como separadas.² De cualquier manera, visualizarlas de forma separada nos es útil para realizar un análisis (fragmentar un todo) que permita abarcar, en un primer momento, una serie de fenómenos y posteriormente intentar una integración que los incluya y explique las formas en que se dan estos entramados complejos.

En este sentido, es interesante pensar cómo internet, más que una herramienta tecnológica que ha posibilitado el surgimiento de nuevas formas de comunicación, es una especie de *dispositivo subjetivo* que permite expresar y vivenciar de múltiples maneras esta *sensibilidad actual* de la que hablamos. Internet sirve como un excelente *punto mediático* para realizar una conexión entre las esferas que el concepto de *subjetividad* contiene dentro de sí: lo individual y lo social. No queremos caer en la paradoja simple de pensar que,

² Queremos rescatar aquí la famosa frase de Freud al principio de su libro *Psicología de las masas y análisis del yo*: “por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido lato” (Freud, 2001:67).

una vez adheridos al concepto de *subjetividad* mencionado, el cual precisamente funciona también como puente conector, renunciaremos a ver ambas esferas solamente con fines analíticos para *pensar* dicho fenómeno que en la realidad se nos presenta mezclado de formas caóticas, *incomprensibles* si no nos detenemos a pensar un poco en ellas, ya que se nos imponen como *experiencias* que vivimos y que nos sumergen en la realidad de formas imprevistas. He ahí uno de los grandes poderes de internet y de las redes sociales facilitadas con estos sistemas de comunicación: su gran capacidad de *seducción*.

Facebook: una subjetividad evanescente

La volatilidad de las identidades, por así decirlo, es el desafío que deben enfrentar los residentes de la modernidad líquida.

(Bauman, 2003:189).

Al imponerse como experiencia poderosa de vida, al estimular de forma sintética la vista y el oído, y al propiciar un sentimiento de conexión con muchas otras personas al mismo tiempo, algunas de las aplicaciones de internet, como el chat y los blogs, por ejemplo, se han visto magnificadas en la cantidad de usuarios que se registran y gozan de dichos servicios. Facebook es actualmente uno de los sitios web que ha obtenido gran fuerza y popularidad. Ha tenido un crecimiento exponencial en países de habla hispana recientemente, y parece seguir en crecimiento. Algo que llama la atención de Facebook es la forma en que se ha posicionado como una especie de *termómetro social* para saber qué es lo que pasa en el día a día de los usuarios, muchos de los cuales dedican bastante tiempo a aplicaciones que van del chat al cultivo de granjas virtuales. Facebook permite, además, jugar con varias de sus aplicaciones, realizando cuestionarios sobre los usuarios que pueden ser reenviados como cadenas a sus contactos, generando así una serie de lógicas que queremos llamar aquí *virales* no sólo en cuanto a transmisión de información, sino también por lo que toca

a la interacción. Este tipo de interacción, hay que subrayarlo, es de naturaleza *virtual*.

La importancia de la *cultura virtual* adquiere así un predominio en las formas de socialización actuales. Una vez más, puntualizo, esto no significa que la mayoría de las personas renuncien por esto al contacto cara a cara;³ lo que quiero destacar es cómo este tipo de lógicas virales y virtuales de interacción social forma parte muy importante de eso que entendemos como *sensibilidad actual*. Para muchos cada vez es más importante en sus vidas estar constantemente conectados a internet, ya no basta con revisar una vez al día su correo electrónico, Facebook o Twitter; día a día crece el mercado de usuarios que están conectados permanentemente, no sólo frente a una computadora, de preferencia portátil, sino mediante dispositivos cuyo mercado ha aumentado en forma exponencial a últimas fechas: Blackberry, iPhones y otros *smartphones* que posibilitan un mayor grado de movilidad y conexión a internet.

Si entendemos el término *virtual* como algo “que tiene existencia aparente y no real”,⁴ nos percatamos de que este tipo de cultura⁵ se caracteriza por tener una especie de volatilidad de la materia en aras de una búsqueda incesante de representación en la imagen, es decir, una subjetividad cuya cualidad es la evanescencia de lo virtual. Una vez más, como decíamos al iniciar estas líneas, el poder de la imagen, cuya seducción es de fundamental importancia para entender las formas de sensibilidad actual, se centra en la capacidad de transmisión de ideas y emociones sin pasar por el filtro de la racionalidad crítica. La publicidad, como decíamos, ha sabido inocular formas de sensibilidad en las que la esfera emocional es hiperestimulada y la dimen-

³ En este sentido, recomendamos ampliamente el estudio que Roxana Morduchowicz (2008) realizó con población adolescente en Argentina; una de sus conclusiones, fuertemente sustentada, es que no por los usos de la tecnología que aquí mostramos los jóvenes renuncian a salir con sus amigos y verlos “cara a cara”.

⁴ Según el *Diccionario de la Real Academia Española* en internet.

⁵ En otros contextos de la modernidad —cuya similitud, no obstante, converge con esta sensibilidad actual—, algunos autores han relacionado lo *virtual* con las características de un *simulacro* (Baudrillard, 1978) en múltiples vertientes semánticas y diversos escenarios sociales.

sión de lo intelectual se anestesia mediante lógicas virales y virtuales que apuntan a una misma dimensión: la seducción constante. En varios perfiles de Facebook se aprecia de forma contundente cómo la emocionalidad es una constante tanto en los discursos como en las fotografías: gente sonriendo, posando para la cámara, intentando seducir y obtener *likes*⁶ para escalar posiciones en la especie de *ranking* de popularidad que resalta esta red social.

En su excelente estudio sobre lo que él denomina “la era de la información”, Manuel Castells se pregunta acerca de las características que tienen nuestros sistemas de comunicación contemporáneos:

¿Qué sistema de comunicación es entonces el que, en contraste con la experiencia histórica previa, genera virtualidad real? Es un sistema en el que la misma realidad (esto es, la existencia material-simbólica de la gente) es capturada por completo, sumergida de lleno en un escenario de imágenes virtuales, en el mundo de hacer creer, en el que las apariencias no están sólo en la pantalla a través de la cual se comunica la experiencia, sino que se convierten en la experiencia (Castells, 2000:406).

Por mi parte, creo que esto se aplica muy bien al fenómeno de las redes sociales, cuyo paradigma actual encontramos en Facebook. Además, al establecer una tipología de interacción en la que la imagen es primordial, este tipo de sensibilidad actual nos lleva de nuevo a plantear esta predominancia de lo visual y lo auditivo en una cultura como la nuestra. Norbert Bilbeny, en *La revolución en la ética* (1997), realizó un análisis muy fino acerca de las relaciones entre el uso de los sentidos y el surgimiento de un tipo de ética en particular (el subtítulo de su libro es *Hábitos y creencias en la sociedad digital*). En la también llamada *sociedad digital* (Lévy, 2007) existe una forma de percibir el entorno en la que las formas simbólicas encuentran una realización cuya diversificación es tan amplia como usuarios existan,

⁶ *Like*, que en inglés significa “gustar”, es una aplicación que activan los usuarios ante fotografías, *posts* o comentarios de otros usuarios para obtener popularidad, ser aceptados y estar “presentes” en comunidades de amigos.

sólo que predomina en el fondo una sensación de fragmentación de las identidades que, más que angustia, como tal vez podría esperarse de acuerdo con una ética, una sensibilidad y una subjetividad previas (históricamente hablando) produce una exaltación de las emociones y una excitación que se evapora fácilmente en la pantalla, sin llevar, por lo general, este tipo de actitudes al mundo externo, “real”.

En este sentido, al problematizar nuestra concepción moderna de lo que es “real”, el cambio histórico al que asistimos —y en el que estamos envueltos tal vez de formas un tanto evanescentes—, tiene un impacto directo en todos los niveles que conforman nuestra subjetividad. Dos conceptos muy significativos para entrar a una problematización de lo que entendemos y percibimos como real son las categorías de *espacio* y *tiempo*, las cuales Castells también aborda. Él nos habla de un *espacio de los flujos* y de un *tiempo atemporal*, conceptos que rompen con las nociones tradicionales que la física impuso sobre nuestras percepciones de tiempo y espacio. No está de más recordar que hay una gran distancia entre las conceptualizaciones de espacio-tiempo que plantea Newton en el siglo XVIII, y aquellas que Einstein teoriza más cerca de nuestros días, por citar dos ejemplos canónicos dentro del área de la física.

Otro autor contemporáneo, el sociólogo Zygmunt Bauman (2003), ha planteado en su obra homónima una *modernidad líquida*, en donde la volatilidad de las instituciones, ideas, conceptos y, sobre todo, relaciones humanas, así como la liberación de muchas fuerzas sociales que la modernidad trajo consigo, muestran una especie de incertidumbre por la plasticidad que las caracteriza, es decir, por la *fluidéz* de nuestra vida actual, contraponiendo como metáfora el comportamiento de los líquidos *versus* los sólidos, como son entendidos en la física. Uno de los temas en torno a los cuales Bauman ha reflexionado es el de los temores y las incertidumbres que se están generando en sociedades como la nuestra:

El tipo de incertidumbre, de oscuras premoniciones y temores respecto al futuro que acosan a hombres y mujeres en el entorno social fluido, en perpetuo cambio, en el que las reglas del juego cambian a mitad de la

partida sin previo aviso o sin una pauta legible, no une a los que sufren: los separa y los aísla (Bauman, 2003:42).

Es interesante pensar en las consecuencias que todas estas lógicas tienen en las formas de interacción con los otros, así como con las modalidades de relación que establecemos con nosotros mismos, es decir, en el tipo de subjetividades que están emergiendo y en la relación dialéctica que se establece con el concepto de *alteridad*, los cuales van de la mano, como podemos ver claramente. Estas características son muy aplicables a este tipo de *sensibilidad actual* que se manifiesta en Facebook. Por un lado, nuestra cultura se caracteriza por una superficialidad que ni siquiera podemos llamar epidérmica, ya que el contacto físico, “real”, con los otros tiende a quedar, si no totalmente anulado, sí en un segundo plano en muchas circunstancias. Otro punto importante aquí es la búsqueda incesante de cantidades abrumadoras, por ejemplo, en la cantidad de amigos que uno puede acumular en una red social como Facebook. Algunos usuarios llegan a tener más de mil amigos.⁷ Es importante subrayar que este tipo de amistad, más que implicar una cercanía y unión, como se entendía en un pasado no muy remoto, conlleva una fuerte tendencia, justo como señala Bauman, al aislamiento social real, es decir, que implica un contacto físico.

Es importante mencionar que investigaciones más específicas podrán arrojar datos más que interesantes, ya que, como decíamos, hay tendencias en las que los usuarios no sustituyen el “estar afuera” con amigos por el estar “adentro con la computadora” (Morduchowickz, 2008). Es decir, hay que cuidarse de no generalizar en un fenómeno cuya capacidad de plasticidad y dinamismo es verdaderamente abrumadora. Aunque, otras veces dicho aislamiento sí sucede, como es el caso extremo de los *hikikomori* en Japón: “La intensa virtualidad de

⁷ Al respecto, en su libro *Eros. La super producción de los afectos*, Eloy Fernández Porta analiza la “obsesión relacional” que comportan este tipo de “lógicas reticulares virtuales”, por llamarles de algún modo, así como la gran importancia de la capitalización y explotación comercial de las emociones en nichos de mercados facilitados por redes sociales como Facebook, precisamente.

la vida japonesa ha producido los hikikomori, sustantivo que viene de ‘apartarse’ o ‘recluirse’. Se trata de adolescentes que se encierran en una habitación por tiempo indefinido, sin más contacto que su computadora” (Villoro, 2009:131).

El hecho de poder tener muchos amigos virtuales los convierte en una especie de posesión de objetos simbólicos que puede crecer día con día. Esta lógica de la acumulación, una de las características del sistema económico capitalista, necesaria para su desarrollo y extensión, parece encontrar plena resonancia en otras esferas de Facebook: sus múltiples aplicaciones, cuestionarios, juegos, etcétera. Es como si todo entrara en una dinámica que explota al máximo las posibilidades de acumular pequeños datos, muchos amigos, información y “relaciones” insospechadas entre el tipo de interacción entre los usuarios. Algunos ejemplos al respecto:

Quiz 1:⁸ ¿Le donarías un órgano a Carlos?...

Quiz 2: ¿Cual es tu psicopatología?...

Quiz 3: ¿Tu ex todavía te quiere?...

A partir de preguntas como éstas se generan cadenas virales en las que se participa con respuestas cortas, muy superficiales y con un ánimo de broma jocosa en la mayor parte de los casos. Se refleja así un sentimiento de *inmediatez en la experiencia*, una especie de *anulación de la reflexión*, así como una exaltación de la ocurrencia instantánea: una evanescencia en las formas de las subjetividades que van emergiendo de forma constante.

Las posibilidades de representación de varios temas, como la amistad, el amor o intereses se ve “engrandecida” con los recursos, la implementación y la explotación de este tipo de lógicas virales y virtuales. Si atendemos al concepto de *virus* y lo relacionamos con dichas representaciones, emulaciones (simulacros) y tipos de interac-

⁸ *Quiz* significa varias cosas: preguntar o interrogar en un concurso, por ejemplo, *Quiz show*, que sería como un espectáculo de televisión con preguntas. Creemos que en efecto encaja muy bien con este tipo de sensibilidad actual que refleja Facebook y pensamos en las ideas de Guy Debord en su clásico *La sociedad del espectáculo* (2000).

ción, comprenderemos la capacidad de penetración y expansión que Facebook ha tenido últimamente.

Ahora bien, si en la dimensión de las representaciones predomina esta plasticidad para jugar con los temas y generar relaciones insospechadas, en la esfera de la *autorrepresentación* predomina una *estetización superficial* de la figura de uno mismo. La mayoría de las fotografías en donde aparecen personas en Facebook apunta a un tono emocional de felicidad muy vanidoso: por un lado, todos viven felices, contentos y sin conflictos, y por el otro, hay una extrema preocupación por “verse bien” en todo momento y contexto. Se “realiza” así una de las aspiraciones centrales del sistema capitalista: ofrecer la satisfacción de las necesidades de los individuos. Por supuesto, al entrecomillar la palabra “realiza” quiero hacer alusión a lo ficticio de dicha ejecución, cuya realidad es más de índole simbólica que real, con todo lo que implica. Además, lo que vemos claramente es la confirmación de una idea plenamente marxista: la creación de nuevas necesidades, como lo es la *obsesión relacional*. El carácter ficticio de dicha realización apunta a la eclosión (o, tal vez, conclusión) de esta sensibilidad actual en la que predomina lo *light*,⁹ lo superficial y una concepción de simbolismo que encuentra muchas formas de materialización electrónica en la esfera de la representación, mas no una conciencia profunda de lo que significa este prototipo de satisfacción de necesidades simbólicas en su complejidad y amplia extensión social y, sobre todo, psicológica. Algunos autores han atribuido un narcisismo extremo (patológico) en breves estudios realizados con usuarios de Facebook: tanto la megalomanía que expresan algunos perfiles como la reclusión en un lugar cerrado con una computadora por periodos prolongados respondería a personalidades narcisistas en el fondo (Rosen, 2011). La excesiva preocupación por actualizar

⁹ *Light*, en inglés “ligero”, “liviano”, no sólo alude a un conjunto de productos bajos en grasa. Aquí lo entendemos como una cara más de esta *sensibilidad actual*, en la que las ideas de conflicto, tensión y complejidad quedan prácticamente anuladas en aras de lo simple, lo fácil de digerir en términos intelectuales, lo poco elaborado y que no requiere gran capacidad de atención y abstracción, justamente como el tipo de manifestaciones de la subjetividad y alteridad que en Facebook se expresan.

sus perfiles y lograr una imagen perfecta de sus identidades en un soporte material, se nos ocurre, satisface también uno de los deseos más profundos de los seres humanos: la trascendencia. Sabemos que ésta se satisface en la mayoría de las personas con la procreación de hijos, en la que la dimensión de lo biológico es un argumento central. Podemos pensar así en un deseo de inmortalidad, de *trascendencia virtual* mediante la permanencia, siquiera evanescente, de imágenes en la pantalla de una computadora. Imágenes, en el caso de Facebook, cuya “perfección” aludiría a una absoluta negación de la realidad circundante: “imperfecta”, dolorosa y gris muchas veces, pero “real” al fin y al cabo. En palabras de Baudrillard, que no fueron escritas específicamente en este contexto pero nos parece apuntan a este tipo de *sensibilidad actual*:

Esta compulsión de inmortalidad, de una inmortalidad definitiva, gira en torno a una locura singular: la locura de lo que ha alcanzado su objetivo. La locura identitaria, locura de saturación, de compleción, de repleción. La ilusión mortífera de la perfección: como son esos objetos cuyo desgaste, muerte y envejecimiento han quedado erradicados por la técnica. El disco láser compacto. No se desgasta, ni aunque se utilice. Es terrorífico. Es como si jamás lo hubiéramos utilizado. Es como si no existiéramos. Si los objetos ya no envejecen con nuestro trato, es que estamos muertos (Baudrillard, 1993:153).

Por otro lado, una fuerte tendencia en toda la lógica subyacente en esta red social es una ausencia muy significativa de pensamiento crítico, que concuerda plenamente con el tono emocional y tipo de sensibilidad que caracteriza a los grandes medios de comunicación masiva, cuyo paradigma encontramos en la televisión comercial. ¿Entrenamiento mental inoculado por intereses ocultos o simple diversión de una cada vez más relevante cantidad de “individuos” (es decir, *subjetividades* que se piensan, se creen plenamente “individuales”) ejerciendo su “libertad” de opinión y unas supuestas capacidades de inserción política, social y estética en el mundo contemporáneo? Obviamente, me inclino por la segunda opción, sólo que, una vez

más, poniendo en entredicho las concepciones que predominan en Facebook acerca de conceptos como *libertad*, *política*, *estética* y *ética*. Señalado este matiz, también es cierto que podemos observar algo de lo implícito en estas lógicas en la primera pregunta,¹⁰ pero sobre todo en el tipo de sensibilidad actual predominante en estos círculos.

Un punto fundamental en todo esto es que asistimos, ya sea como espectadores, críticos o simplemente *usuarios pasivos* (aunque parezca paradójica la expresión), a una serie de metamorfosis que han revolucionado las formas en que vivimos el ambiente que nos rodea, las interacciones con los otros y la relación que establecemos con nosotros mismos, es decir, el tipo de *subjetividades contemporáneas emergentes*. Desde esta perspectiva, es interesante pensar que coincidimos también con Foucault, no necesariamente contraponiéndolo con lo que hemos dicho sobre Lipovetsky, como otros lo han hecho ya acertadamente, sino en tanto creemos que existen también ciertas convergencias que nos pueden ayudar a pensar más a fondo, desde perspectivas más plurales, los fenómenos sociales que en estas páginas abordamos. Las siguientes palabras de Foucault de hecho se refieren a una etapa histórica que él señala como la modernidad, cuyas raíces intelectuales localiza en la *Aufklärung* kantiana, y en donde Foucault, rescatando la parte del pensamiento crítico que Kant instaura en el discurso filosófico moderno, propone tres esferas de conjuntos de prácticas en las cuales recaería el interés de la investigación filosófica contemporánea: “Estos conjuntos prácticos corresponden a tres grandes ámbitos: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones consigo mismo” (Foucault, 2003:95).

Foucault hace hincapié en tres niveles muy específicos de la “realidad”: la relación con nuestro entorno, con los otros y con uno mismo. Me parece pertinente traer a colación las ideas del filósofo francés cuya muerte en 1984 ya no le permitió vislumbrar el fenó-

¹⁰ Al respecto, es importante no olvidar los usos comerciales que hacen de Facebook una página que compite, si no es que ya supera, a páginas como Google. El libro *El efecto Facebook*, del periodista David Kirkpatrick, indaga en ese y otros sentidos, mismos que no son elementos centrales para la reflexión de este ensayo.

meno que la expansión de internet trajo consigo años después. Sólo queda imaginar lo enriquecedora que habría sido su lectura de dicho fenómeno. Ahora bien, Foucault en este texto hace una especie de reivindicación de un sujeto cuya autonomía reconoce hasta cierto punto, subrayando como siempre una serie de limitantes que la modernidad impuso mediante variadas técnicas de subjetivación que él mismo analizó muy profundamente en su obra en general, destacando las implicaciones que la lectura de Kant dejó en él (lectura muy particular, muy crítica e ilustrada), y señalando la radical importancia que la *crítica*, como papel activo, debe fungir por parte de los sujetos habitantes de la modernidad. Poner en cuestionamiento lo que hacemos y las razones a las que aludimos al hacerlo, así como desentrañar lo que pensamos y exteriorizarlo mediante algún método introspectivo que permita primero identificarlo para después poderlo hablar, pensar y analizar es una tarea muy significativa. En palabras de Foucault, al realizar un recuento de las tareas críticas que el sujeto de la modernidad se debe imponer, sobre todo dentro de una tradición filosófica crítica en la que él mismo se inscribe:

Se trata de tomar como dominio homogéneo de referencia no las representaciones que los hombres se forman de sí mismos, ni las condiciones que los determinan sin que ellos lo sepan, sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. Es decir, las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer (lo que podría llamarse su aspecto tecnológico); y la libertad con que actúan en estos sistemas prácticos, reaccionando a lo que hacen los otros, modificando hasta cierto punto las reglas del juego (es lo que podría llamarse la vertiente estratégica de estas prácticas) (Foucault, 2003:94-95).

Así, encontramos cierta resonancia en las ideas que el filósofo francés se plantea cuando analiza los aspectos éticos que el sujeto de la modernidad debe realizar. La exportación, y sobre todo la *apropiación* de sus ideas al ámbito del mundo actual y a este tipo de *sensibilidad actual* que hemos traído a colación, nos parecen enriquecedoras para analizar algunos fundamentos históricos, políticos y sociales

que subyacen en este tipo de *subjetividades emergentes*, justo como está pasando en las redes sociales virtuales como Facebook.

Por mi parte, el interés en el tema de internet y la forma en que afecta la conformación de la subjetividad data de hace poco más de una década, cuando concluía mis estudios universitarios, con una investigación acerca de las expresiones de la subjetividad en el *chat*, cuando éstas se hacían mediante diversas “salas temáticas”, y no por el popular y extendido Messenger actual. Encontramos (fue una investigación en coautoría) que el papel que desempeñaba el anónimo era esencial en la seducción que implicaba el uso del chat, y que empleando dicho dispositivo mediático los sujetos daban rienda suelta a su imaginación, tomándose a sí mismos como objetos de ésta: un narcisismo facilitado por un otro anónimo, vía una pantalla de computadora. Al respecto escribíamos:

Con la condición anónima del chat la fantasía se desata de una manera muy diferente a aquella que sucede en las relaciones cara a cara de la vida cotidiana. Al no existir un cuerpo físico delante de nosotros, al no haber rostros, ni olores, ni presencias materiales de los sujetos, la fantasía llena todos los vacíos que plantea esta situación virtual (Hernández y Padilla, 2001:38).

La población con la que trabajamos en ese entonces eran adolescentes de entre 15 y 19 años, porque veíamos con claridad que en esa población joven el internet y el chat tenían un fuerte impacto. Actualmente, muchos niños tienen acceso a computadoras conectadas vía internet y esta población crece día con día. Hay perfiles de Facebook cuyos usuarios son niños que gustan mucho de jugar con las famosas granjas, en donde alimentan animales y organizan la vida social de estos en una pantalla. Además, en algunas ocasiones, esto sí implica una pérdida de contacto cara a cara con otros, fenómeno que tendrá que ser estudiado en investigaciones de corte empírico.

Si retomamos la última cita de Foucault, será necesario realizar investigaciones que incluyan trabajo de campo con población en nuestro país para acotar más este tipo de *sensibilidad actual* y precisar

así varias ideas que aquí quedan no como conclusiones, sino como una invitación a la reflexión y a la investigación *a posteriori*.

Reflexiones finales: las mutaciones necesarias del pensamiento

Los conceptos de *subjetividad* y *alteridad*, legados en cierto modo por la modernidad, pero al mismo tiempo los cuestionamientos críticos de su concepción de individuo en su corte burgués y liberal, han sido y seguirán siendo un tema esencial y una herramienta indispensable en años venideros dentro de las ciencias sociales. Un tema esencial porque ha permitido vislumbrar muchos cambios en la vida psíquica y social que actualmente nos apabullan con su implacable y fuerte presencia en la vida cotidiana; una herramienta porque, al estar impregnada de la *plasticidad* del objeto que se propone estudiar, ha sido, es y será capaz de adquirir formas diversas conforme pasa el tiempo, así como podrá adquirir nuevos enriquecimientos de otras disciplinas —una de sus características sustanciales es su *interdisciplinariedad*—. La *sustancia* de la que están constituidas la subjetividad y la alteridad responde a todos estos cambios vertiginosos que la era moderna trajo consigo.

En los tiempos actuales asistimos a una serie impresionante de cambios en las formas de pensar y actuar de muchas personas, sobre todo la gente joven, que son los principales usuarios no sólo de internet, sino de las TIC en general. La apropiación cotidiana de estos dispositivos tecnológicos comunicacionales es un signo de su concepción del mundo social, del mundo que los rodea, así como de las formas de interacción que tienen con otros y con ellos mismos: un claro indicador de las modalidades de subjetividad contemporánea emergente. El panorama contemporáneo es interesante porque nos confronta con fenómenos cuya novedad muchas veces rebasa nuestra capacidad de comprensión e, incluso, de asombro. Cada vez es menos fácil que el desarrollo de un nuevo invento o producto llame poderosamente nuestra atención y sea una chispa para producir reflexión, sumergidos como estamos en un mundo en donde el cambio

incesante nos arrastra en sus corrientes. El carácter fluido de la vida social actual adquiere mayor poderío aun si no poseemos un desarrollo del pensamiento crítico, contraponiendo éste a la mera sensorialidad excitada por los discursos publicitarios o bien por las lógicas virales y virtuales de comunicación e interacción que, como hemos afirmado, seducen y anestesian la racionalidad y el pensamiento crítico; los inscriben en una lógica que nos recuerda a la idea famosa de Hume respecto de cómo la razón suele ser esclava de la pasión.

En un mundo como el actual, donde convergen factores como la facilitación de comunicación vía electrónica con muchas personas de muchos lugares, la gran predominancia de la imagen sobre el discurso hablado y, sobre todo, el gran papel que ejercen las emociones sobre la cada vez más anestesiada razón y el aniquilamiento progresivo del pensamiento crítico, se entiende que surjan fenómenos como el de la identidad *emo*,¹¹ la cual, desde el nombre, se adscribe al mundo de las emociones.

Al replantearnos lo que somos y las formas en que nos relacionamos con el mundo que nos rodea mediante la implantación de las TIC y los dispositivos tecnológicos de comunicación —cuyo paradigma encontramos en internet—, la concepción del *otro*, tan significativa en la estructuración de uno mismo como sujeto, es de radical importancia. Una característica que salta inmediatamente aquí es que ese otro cada vez se virtualiza más en la experiencia cotidiana que tenemos de él. El otro como un ente reducido a imagen y palabras, signos, colores y un par de ideas, la mayor parte de las veces superficiales en su contenido y en su forma, como lo refleja un rápido vistazo a Facebook y a esta sensibilidad actual cuyas características predominantes están centradas precisamente en una sensorialidad exaltada. Es decir, una alteridad en la que las experiencias “sociales” son cada vez más epidérmicas, virtuales y, literalmente, a distancia, en donde muchas veces no se “conoce” realmente al otro, sino que la relación es fría y se queda en un número más en la popularidad y cantidad de amigos que se posee en Facebook, desconociéndolo en su profunda

¹¹ Respecto del fenómeno *emo*, véase Hernández (2009:115-136).

otredad humana, subjetiva.¹² Una vez más, acotamos aquí que la exaltación queda reducida a dos sentidos: vista y oído. El tacto y el olfato, de por sí ya bastante reprimidos en la era moderna al cobijo de un discurso que para bloquearlos apeló a la higiene médica y a evitar una erotización percibida como peligrosa, quedan ahora relegados al limbo de lo inexistente en el contacto virtual. Éste es un gran logro de los dispositivos de poder implantados en la modernidad, a diferencia de lo planteado por Lipovetsky y en concordancia plena con muchas de las ideas de Foucault: una especie de régimen de videovigilancia promovida por poderes fácticos e implementada por la extensión en la comercialización de las aplicaciones de las TIC; ejercida cada vez más por sujetos pasivos en la realidad social y política, aunque muy activos en redes sociales en donde manifiestan su “libertad” mediante *posts* y actualizaciones constantes, algunas veces verdaderamente obsesionados por sus perfiles de Facebook.

Históricamente hablando es muy pronto para llegar a conclusiones en este sentido. También parecería erróneo contraponer las dos posturas pensando que el sujeto de los tiempos actuales está más sujetado que antes, o bien que está experimentando una mayor liberación. Más bien parece que, como cuando se plantean ideas con lógicas binarias y excluyentes, es muy fácil caer en trampas conceptuales y en ilusiones de totalización, justo como muchas consecuencias del pensamiento de la modernidad. Las lógicas y las dinámicas de la vida social contemporánea responden más a procesos fluidos y circulares que a tendencias lineales y mecánicas, como muchos

¹² Algunos autores como Ricoeur y Honneth han hablado de “políticas del reconocimiento” (García Canclini, 2011): no solamente la “tolerancia” de los otros, sino una aceptación más cercana, profunda y necesariamente compleja, visualizando el conflicto cultural y las tensiones sociales que engendran el contacto con los otros. García Canclini reflexiona acerca de una “sociedad del desconocimiento”, contraponiéndola con la noción más extendida de “sociedad del conocimiento”, problematizando temas como las diferencias y las desigualdades que el mundo actual trae consigo y haciendo una crítica política, social, económica y antropológica de las implicaciones de fondo que conlleva un planteamiento simple de una sociedad “conectada” (del conocimiento), cuando sólo se toman en cuenta factores cuantitativos, informáticos y tecnológicos en bruto sin una amplia contextualización sociocultural.

todavía de hecho piensan. Conceptos como *subjetividad*, *identidad* y *alteridad* tendrán que ser replanteados, reformulados y puestos en cuestionamiento crítico conforme el futuro nos alcance, sólo que, desde nuestra perspectiva, inscribiéndonos en un discurso crítico que, a diferencia de lo que pasa en redes sociales como Facebook, plantee preguntas e introduzca complejidad sin dejarse arrastrar por el carácter fluido y vertiginoso de la vida social actual. En este sentido, deseamos cerrar estas líneas con unas palabras de Paul Ricoeur, quien plantea una serie de preguntas que nos parecen pertinentes para seguir pensando fenómenos como Facebook y el posible impacto que tiene en la conformación de las nuevas subjetividades, las cuales habitamos en un aquí y ahora que parece disiparse de forma acrítica en pantallas de computadoras, bajo lógicas de interacción virales y virtuales en donde un factor esencial es la anestesia del intelecto y la seducción de la imagen, aniquilando así la posibilidad de preguntarnos qué y quiénes somos:

Al introducir la problemática del sí por medio de la pregunta *¿quién?*, hemos abierto al mismo tiempo el campo de una verdadera polisemia inherente a esta misma pregunta: ¿quién habla de qué?; ¿quién hace qué?; ¿acerca de qué y de quién se narra?; ¿quién es moralmente responsable de qué? (Ricoeur, 1996:32).

Preguntas todas que, por el momento, no serán planteadas en una red social como Facebook, al menos no en México por lo que se puede ver, aunque no podemos afirmarlo tajantemente, ya que el potencial de sorpresa que tiene este interesante dispositivo tal vez apenas empieza a manifestarse de formas que no estamos logrando comprender con esquemas cognitivos y herramientas conceptuales que son a veces rebasados por lógicas cuya velocidad produce vértigo. Por todo esto, es importante mantenerse atentos a este tipo de fenómenos sociales en el futuro cercano, antes de que éste nos rebase cegándonos con su movimiento...

Bibliografía

- Baudrillard, J. (1978), *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona.
- Baudrillard, J. (1993), *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Anagrama, Barcelona.
- Bauman, Z. (2003), *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Berlin, I. (2004), *Sobre la libertad*, Siglo XXI, México.
- Berman, M. (2001), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, Madrid.
- Bilbeny, N. (1997), *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*, Anagrama, Barcelona.
- Castells, M. (1996), *La era de la información*, Siglo XXI, México.
- Debord, Guy (2000), *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia.
- Fernández, E. (2010), *Eros. La superproducción de los afectos*, Anagrama, Barcelona.
- Foucault, M. (2003), *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid.
- Freud, S. (2001), “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, t. XVIII, (9ª reimpresión) Amorrortu, Buenos Aires.
- García Canclini, N. (1995), *Consumidores y ciudadanos*, Grijalbo, México.
- Habermas, J. (1993), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Hernández, E. (2009), “Diversa identidad: algunas notas a partir del fenómeno emo”, *Revista Argumentos*, Nueva Época, año 22, núm. 60, UAM-Xochimilco, México, pp. 115-136.
- Hernández, E. y P. Padilla (2001), “El espejo virtual”, *Revista Subjetividad y Cultura*, núm. 17, Plaza y Valdés, México, pp. 37-48.
- Lévy, P. (2007), *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*, Anthropos / UAM, México.
- Lipovetsky, G. (1986), *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona.
- Morduchowickz, R. (2008), *La generación multimedia. Significados, consumo y prácticas culturales de los jóvenes*, Paidós, Buenos Aires.
- Ricoeur, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México.
- Villoro, J. (2009), “Arenas de Japón”, *Revista Letras Libres*, año XI, núm. 131, noviembre, pp. 52-57.

Fuentes electrónicas

- García Canclini, N. (2011), “De la sociedad de la información a la sociedad del desconocimiento”, *Revista Versión*, Nueva Época, núm. 27 (septiembre de 2011). Disponible en [http://version.xoc.uam.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=78:de-la-sociedad-de-la-informacion-a-la-sociedad-del-desconocimiento&catid=35:version-tematica&Itemid=43].
- Kirkpatrick, David (2010), *The Facebook Effect. The Inside Story of the Company that is Connecting the World*, Simon & Schuster, Nueva York. Disponible en: [http://books.google.com.mx/books?id=RRUkLhyGZVgC&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false].
- Rosen, Larry D. (2011), “Poke Me: How Social Networks Can Both Help and Harm Our Kids”, 119th Annual Convention of the American Psychological Association. Disponible en [<http://www.apa.org/news/press/releases/2011/08/social-kids.aspx>].

Comentario

“Ejército, subjetividades y memoria colectiva en Ayutla de los Libres, Guerrero”, de Marcela Orraca Corona

*Martha Gabriela Rivas Zivy**

Este número 50 de la revista *Tramas* desea realzar algunos temas y contenidos sugerentes en la nutrida numeralia de esta revista. El artículo elegido muestra una conjunción interesante del engranaje psicosocial, así como de creaciones subjetivas que devienen en las distintas narraciones de dos colectivos que se tornan discursos irreconciliables; todo ello a partir del cruce del poder y violencia del Estado y las respuestas políticas de estos grupos en cuestión. El recorte problemático del texto y su modo de abordaje metodológico es uno de los caminos que se discuten y sustentan tanto en la licenciatura en Psicología como los posgrados en Psicología de Grupos e Instituciones y sus Interrelaciones de esta casa de estudios.

La hipótesis de la autora es sugerente en tanto revive y actualiza, en el contexto histórico-social del México rural, desigual pero eferescente de Guerrero, la antigua y contundente frase de Julio César: “divide y vencerás”; “fragmenta y derrota”. Esta idea tan manida cobra su fuerza, en este trabajo, en razón del análisis y la descripción de las estrategias de división de la comunidad de El Camalote en Ayutla de los Libres, Guerrero. De acuerdo con Walter Benjamin la violencia legítima, como una de las herramientas y medios fuertes del derecho y cuyos fines no siempre están al servicio de la ética sino del mantenimiento y conservación del Estado, se expresa en este texto en las tácticas combinadas entre el gobierno local y el ejército: por un

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, correo electrónico: rizy95@gmail.com

lado, la operación de los caciques que benefician, discrecionalmente, a sectores de la comunidad y se distancian de los críticos, y por el otro, la infiltración de elementos del ejército que participan en la distorsión y ruptura de los lazos de la memoria colectiva que emana en las etapas de consolidación y solidaridad comunitaria, pero también de las agresiones, de la coerción y de inducción del temor en las personas.

La presencia del ejército en estas comunidades de Guerrero tiene su origen en la década de 1960 con relación al combate de la guerrilla y la emergencia de movimientos sociales y ahora, con la presencia del crimen organizado. El temor a los levantamientos se gesta en la connivencia del ejército con los cacicazgos quienes, de distinta manera, participan en el fortalecimiento de los grupos que se acomodan a las condiciones oficiales y se arremete contra quienes no están de acuerdo con ellos. Las prácticas cotidianas que ensalzan y benefician a unos y denuestan o sancionan a otros ha fisurado la colectividad. Este es un fuerte recurso que provoca, en boca de los colectivos, narraciones yuxtapuestas, es decir, historias plenas de insidia, prejuicios de unos frente a otros y, por tanto, de identidades fracturadas y en oposición. Sabemos que la creación de las narraciones colectivas es el soporte de las identidades y que en este caso ya emergen con diferencias insalvables y denegadas. Ya no es sólo la “ley del garrote” que el ejército impone en la realización del trabajo duro, sino la combinación de las prácticas anteriores y la distorsión de sentidos y significados, claramente yuxtapuestos, en sus historias e identidades; como lo señala la autora: la creación y el enfrentamiento entre “*nosotros y ellos*”.

Es importante destacar que a la par del trastocamiento de las identidades colectivas, de las historias y las narraciones el orden de la subjetividad resalta aquí por su importancia. Esta puede ser la noción que da otra luz al texto que, aunque suscrita, no se desarrolla con una explicación específica. En el interés de pensarla y debatir con este término me atrevo a señalarla como un proceso eminentemente simbólico, permanente y cambiante que se da simultáneamente en el orden de lo colectivo y lo individual; una suerte de espiral o bucle

en donde se transita de lo colectivo a lo individual y viceversa, el cual ocurre en el ámbito del intercambio intersubjetivo. A partir del desarrollo del lenguaje, del habla, de los significados y los signos que devienen una síntesis individual por el proceso de socialización y a la luz de las diferencias psíquicas, constitucionales, disposicionales y experienciales de cada persona. Es decir, lo subjetivo se da en el cruce simultáneo de lo psíquico, lo personal y lo social: soy yo y soy otro; somos nosotros y somos otros.

Con estas ideas en mente, podemos imaginar también los trastocamientos personales y grupales que derivaron en estos antagonismos colectivos: la desconfianza hacia “ellos”, el enojo de “nosotros”, los prejuicios contruidos contra unos y otros. Las historias convenidas para desacreditar a unos o a otros, el malestar de su presencia. La visión de los buenos y los malos, la idea de los favoritos y los rechazados, en fin, una serie de sensaciones, percepciones, emociones, imaginarios y sentidos que nacen con los significados y refuerzan el peso de éstos y de las prácticas, las cuales, en este caso, llevan al debilitamiento de la colectividad y de su fuerza de transformación y empuje.

Desafortunadamente, lo reseñado son condiciones de muchas comunidades en México que abrevan de estas estrategias, especialmente cuando emerge la insurgencia, el desacuerdo, la reivindicación, la lucha por los derechos, la crítica a la inequidad y las propuestas que desacatan los límites de lo establecido.

Por último, este es un artículo que motiva al debate sobre el uso de la violencia legítima, el poder del Estado, el poder del derecho, la destrucción de los lazos y vínculos comunitarios, la distorsión de las narrativas, las historias y las expresiones de la subjetividad.

Agradecemos a la autora esta posibilidad de reflexión a la luz de sus hallazgos y conceptos.

Ejército, subjetividades y memoria colectiva en Ayutla de los Libres, Guerrero*

Marcela Orraca Corona**

Resumen

En Ayutla de los Libres, Guerrero, la presencia del ejército ha sido fundamental en los procesos de construcción de subjetividades y memorias colectivas. Dicha presencia se ha intensificado a raíz de la guerra contra el narcotráfico, la cual se ha infiltrado en el tejido social y ha conducido a la formación de dos bandos en algunas comunidades, cada uno con sus propios ejercicios de memoria colectiva. Aunque el origen de la división radica en una estrategia estatal para debilitar la organización local, los movimientos sociales se apropian de ella y utilizan selectivamente la memoria para construir las identidades de los *ellos* y los *nosotros* para fortalecer los sustentos de su lucha. El riesgo reside en que este ejercicio, que resulta en dos subjetividades antagónicas, diluya los elementos compartidos y desdibuje la capacidad organizativa de la población y con ello la posibilidad de concebir futuros en común.

Palabras clave: militarización, organización, memoria colectiva, identidad.

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 38, Memoria social y subjetividades, diciembre, 2012, pp. 105-122.

Las reflexiones presentadas en este texto se basan en la investigación realizada por la autora en Ayutla de los Libres, entre 2009 y 2010, para la elaboración de su tesis de licenciatura: "Narrativas en torno a la presencia del ejército mexicano en Ayutla de los Libres, Guerrero, impacto en el tejido social y reacciones de la sociedad civil".

** Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad de las Américas. Estudiante de la maestría en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, [marce.orraca@gmail.com].

Abstract

In Ayutla de los Libres, Guerrero, the army's role throughout history has been a key element in the construction of subjectivities and social memories. The war against drugs has strengthened the presence of the armed forces and their infiltration into the social fabric, leading in some communities to the formation of two factions, each with its own exercises of collective memory. Although these fractures have their origin in a government strategy to weaken local organization, certain social movements have learnt to use the fissures for their own purposes. In an exercise of selective memory, "us" and "them" are outlined within the community, which help strengthen the movements' identities and their struggles. In this context of violence, references to the present and the immediate past substitute the allusions to the distant past, which now seems drowned in silence. The risk is that this exercise, which leads to two antagonistic subjectivities, ends up diluting the common elements, and blurring the possibility of imagining shared futures.

Keywords: militarization, organization, collective memory, identity.

Introducción

En las historias que cuentan las personas de Ayutla de los Libres,¹ aparecen constantemente una serie de personajes a los que la gente identifica como los *guachos*. Estos personajes, que al parecer impactan de manera directa o indirecta la vida de gran cantidad de ayutlenses, son quienes en otras historias se identifican como soldados. Sin embargo, las dos palabras no son sinónimos: así como cambia el nombre, parece que cambiara también la figura, o lo que ésta representa. Los soldados en México, según la encuesta de Ipsos Bimsa y *El Universal* (2007), son solidarios (80%), honestos (68%),

¹ La información sobre las opiniones de integrantes de la Organización del Pueblo Indígena Mepha'a (OPIM) se obtuvo en entrevistas realizadas por la autora en Ayutla de los Libres en 2009 y 2010.

tolerantes (63%) y respetuosos de los derechos humanos (64%). Los guachos en Ayutla, según algunos sectores de la población, son abusivos, represores y perversos, e incurren en graves violaciones a los derechos humanos. De esto se deriva que gran parte de la población siente miedo y desconfianza hacia los integrantes del ejército. ¿De dónde vienen estas interpretaciones?, ¿qué tipo de subjetividades se construyen en una comunidad en torno a la presencia del ejército?, ¿qué sucede cuando la utilización de la memoria por parte de un grupo resulta en subjetividades que excluyen a otros grupos dentro de la misma comunidad?

En este artículo, reflexiono sobre el impacto de la presencia del ejército en la construcción de identidades al interior de una comunidad indígena rural ubicada en Ayutla de los Libres, Guerrero. Sostengo que la violencia generada por el ejército, así como la estrategia de infiltración en las comunidades, deriva en la construcción de comunidades políticas antagónicas al interior de una misma comunidad geográfica. Las narrativas en torno de estas comunidades políticas pueden ser tan poderosas que desdibujan algunos de los elementos en las memorias colectivas que constituyen un referente común para la mayoría de la población. Aunque el conflicto entre ambos bandos pudiese ser una situación coyuntural o pasajera, la repetición de estas narrativas implica un riesgo para la capacidad organizativa de la población actual y futura. Sobre todo porque las generaciones más jóvenes están heredando una memoria colectiva que incorpora este antagonismo, en el cual los referentes comunes parecieran no tener un lugar. Si bien la militarización de esta región responde a una estrategia estatal para debilitar la organización social, los propios movimientos locales han profundizado las divisiones al apropiarse de un discurso antagónico para justificar o fortalecer sus causas.

El texto está dividido en cuatro secciones: la primera se refiere a la presencia histórica del ejército en la región de la Costa Chica de Guerrero, así como al surgimiento de grupos guerrilleros. Dicha presencia se remonta a la década de 1960, durante la Guerra sucia pero se ha intensificado en el último sexenio a raíz de la guerra contra el narcotráfico emprendida por el expresidente Felipe Calderón. En la segunda

sección, describo la manera en que ciertos sectores de la población ayutlense incorporan la figura de los soldados en sus narrativas, en un ejercicio de memoria selectiva, a partir del cual surgen dos bandos opuestos. Si bien el origen de la división radica en una estrategia estatal para debilitar la organización local, los movimientos sociales locales se apropian de ella y utilizan selectivamente la memoria para construir las identidades de *ellos* y *nosotros*, y así fortalecer los sustentos de su lucha. En la tercera sección, con el caso de la comunidad de El Camalote ejemplifico el rompimiento del tejido social como consecuencia de la violencia del ejército en la comunidad. Destaco la manera en la que el conflicto se está heredando a las generaciones más jóvenes. En la última sección, presento algunas reflexiones sobre las implicaciones que este proceso de construcción y transmisión de la memoria colectiva tiene sobre la capacidad organizativa de la población.

Para la conceptualización, recurro a Carlos Zambrano quien concibe la memoria colectiva como “construcción reflexiva de referentes para la acción colectiva y no la huella de los recuerdos y los olvidos de una sociedad. Su efecto se relaciona con la experiencia colectiva que construye comunidades políticas” (2006:34). Así, la racionalidad de la colectividad moldea la memoria, a partir de un proceso inacabado y selectivo en el que se asocian distintos fenómenos para producir referentes, los cuales se actualizan constantemente. A pesar de que la memoria colectiva incluye memorias distintas, “la inclusión del ‘todos’ no significa, necesariamente, la construcción de un nosotros colectivo”. La memoria colectiva engendra el poder de construir, reelaborar o inventar un referente, para redefinir una comunidad política, para ser y seguir siendo. “La memoria es producto de la acción del pensamiento histórico, como liberación de acciones colectivas [...] es posibilidad emancipatoria” (Zambrano, 2006:39). Así, la memoria redefine y es redefinida por la comunidad política, la que “existe cuando un número importante de miembros [...] consideran que forman parte de un mismo grupo e imaginan una semejanza de origen y un destino común, y que [...] buscan dominar entre ellos mismos las actividades que tienen por objeto el control de las decisiones grupales” (Zambrano, 2006:40).

Ejército, guerrilla y la guerra contra el narco

La presencia del ejército mexicano en Guerrero se remonta a varias décadas atrás y no puede entenderse sin dos factores: el narcotráfico y los movimientos guerrilleros. Aunque los levantamientos armados del pueblo surgen durante la lucha de Independencia en 1810, Jorge Luis Sierra (2007) argumenta que el asalto al Cuartel Madera en Chihuahua por un grupo de jóvenes, el 23 de septiembre de 1965, marca el inicio de la tradición guerrillera socialista en México. A partir de entonces se da una proliferación de movimientos guerrilleros, algunos de los más relevantes con sede en Guerrero, que el gobierno ha combatido con acciones de contrainsurgencia enmarcadas en el Plan DN-II. Bajo este mismo plan, el ejército se ha involucrado de manera creciente en el combate al narcotráfico, con el argumento de que representa una amenaza a la seguridad nacional (SRE, 2007).

Por lo que respecta a los movimientos guerrilleros en Guerrero, Armando Bartra argumenta que las fuertes pugnas caudillistas por el poder han creado una inestabilidad política que se ha acompañado por escasa inversión, nacional y extranjera, en el desarrollo económico, la producción y la infraestructura del estado. Las injusticias socioeconómicas, en un contexto de despotismo gubernamental, se enfrentaron a una intransigencia que reprimió cualquier posibilidad de negociar “y empujó a la oposición política al maximalismo revolucionario” (1996:15).

De acuerdo con el informe de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP, 2004) “cuando el campesinado percibió este uso faccioso del poder en su contra y a favor sólo de los caciques, fue cuando su lucha social se convirtió en política”. Durante la década de 1960, esta oposición política encarnó en los movimientos de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas. La reacción del gobierno se enmarcó en una lógica de contrainsurgencia bajo el Plan DN-II, que dio lugar a la “guerra sucia” de la década de 1970. La represión violenta y sistemática a la que fueron sometidos los movimientos sociales de este tiempo incluía la utilización de grupos paramilitares, detenciones, tortura, patrullaje y desapariciones tanto de miembros de

los movimientos como de personas sospechosas de apoyarlos (su base social). En 1968, la Dirección Federal de Seguridad (DFS) estableció la estrategia que se utilizaría para combatir a las guerrillas, o “gavillas”. De acuerdo con Julio Aranda, el informe pretendía:

formar primero una buena red de información entre los campesinos y pobladores de la región, en los cuales interviene una brigada que sea integradora con elementos de salubridad, despensas alimenticias, auxilios en técnica agraria, etcétera, que corra los pobladores en la sierra quitándoles las banderas a los gavilleros incrustándoles entre la brigada una o dos personas, muy discretas, dedicadas a lograr la información (1999:11).

Mediante esquemas como Operación Amistad² y Operación Telaraña,³ la región se militarizó intensamente y de manera creciente. Para 1971, se calculaba “que el ejército tenía concentrado en Guerrero 24,000 soldados, una tercera parte de todos sus efectivos” (FEMOSPP, 2004:48). Dos años después, la estrategia del gobierno se transforma “de política de contrainsurgencia a política de genocidio” (FEMOSPP, 2004:69), y para 1973 las desapariciones forzadas se convirtieron en política de Estado. Cuando el ejército derrotó al movimiento de Cabañas, “su objetivo fundamental en la zona se centró en la aniquilación total de los vestigios de la guerrilla” (FEMOSPP, 2004:120).

Tras la derrota de los movimientos de Vázquez y Cabañas, continuaron las acciones de insurgencia en la zona. Los enfrentamientos con el gobierno se mantuvieron y el ejército siguió involucrado en la contrainsurgencia. El Ejército Popular Revolucionario (EPR) apa-

² De acuerdo con el informe de la FEMOSPP, “la Operación Amistad se realizó del 25 de julio de 1970 al 13 de agosto siguiente, con la participación conjunta de la 35ª y la 27ª Zonas Militares. Oficialmente, la Operación Amistad tuvo una duración de apenas dos semanas y media. Sin embargo, por información recogida en la zona, esta operación se realizó durante mayor tiempo, en una región más amplia y con estrategias y tácticas de contraguerrilla que después se emplearían en la Costa Grande” (FEMOSPP, 2004).

³ Cuando Luis Echeverría asumió la presidencia, en 1970, presentó el Plan Telaraña, el cual especificaba que “la actuación de los elementos militares se registrará por la observancia y la aplicación de procedimientos de operaciones irregulares en su aspecto relativo a contraguerrillas” (FEMOSPP, 2004:48).

reció en 1996, con el *Manifiesto de Aguas Blancas*, a un año de la matanza de 17 campesinos en Aguas Blancas, donde la policía de Guerrero agredió a los integrantes de la Organización Campesina de la Sierra del Sur (PDPR y EPR, 1996). Posteriormente se da una ruptura al interior del EPR y surge el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI). Al igual que el EPR, el ERPI nace como respuesta del pueblo ante la violencia de las autoridades. En el último caso se trató de la masacre de El Charco, en el municipio de Ayutla, en 1998. A partir de nuevas escisiones en el EPR y el ERPI, surge otra serie de organismos y movimientos guerrilleros,⁴ y el ejército mantiene una guerra irregular en la región.

Ante el levantamiento del EZLN, por primera vez el gobierno mexicano invoca el Plan DN-II y abiertamente las Fuerzas Armadas adquieren la misión de combatir la insurgencia civil. El fortalecimiento del ejército continúa durante la administración de Ernesto Zedillo (Ambriz, 1996). Este ejército fortalecido queda a cargo de combatir la insurgencia en todo el país, pero principalmente en Guerrero, con métodos parecidos a los utilizados durante la Guerra sucia (Gutiérrez, 1998).

En el último sexenio, la militarización en Guerrero y en todo el país se ha intensificado a raíz de la guerra contra el narcotráfico emprendida por Felipe Calderón (Benítez, 2000; Becerril, 2009),⁵

⁴ Algunos de estos grupos son: Comando Justiciero de Liberación Nacional 28 de junio (CJLN 28 de junio) y el Comité Clandestino Revolucionario de los Pobres (CCRP). Para 2000 se forman las Fuerzas Armadas Revolucionarias del Pueblo (FARP), el Ejército Villista Revolucionario del Pueblo (EVRP), Tendencia Democrática Revolucionaria (TDR), Comando Clandestino Insurgente en Guerrero, Ejército Justiciero del Pueblo Indefenso, Frente Armado para la Liberación de los Pueblos Oprimidos, entre otros. Aunque estos movimientos actúan en diversos estados, “su epicentro se encuentra en Guerrero” (Lofredo, 2007).

⁵ La militarización, entendida como el aumento en la participación del ejército en tareas de seguridad pública y orden interno, no es una política exclusiva de este sexenio. Desde mediados de la década de 1980 se observa un proceso de remilitarización, después de varias décadas de desmilitarización que siguen a la revolución. A partir de 1994, diversos analistas detectan una “remilitarización” en términos de números de efectivos desplegados y sus funciones en el interior del país. En el último sexenio, el incremento en la participación del ejército en funciones de seguridad pública se ha visto reflejado en el número de tropas desplegadas, así como en iniciativas de reforma de ley propuestas por el poder ejecutivo.

quien toma esta estrategia como su principal bandera, con el argumento de que “las actividades del narcotráfico plantean una amenaza a la seguridad de México y de los mexicanos. Por esta razón el Gobierno de la República lo combate de manera decidida” (SEDENA, 2009). Bajo el esquema del Combate Frontal contra el Narcotráfico y la Delincuencia Organizada, las Fuerzas Armadas participan en distintas vertientes. Por un lado, continúa el intento de erradicar los cultivos de estupefacientes con las “Operaciones de Alto Impacto”. Por otro, la “intercepción”, busca evitar el uso del territorio nacional en el tráfico de drogas: “Para el efecto, se despliegan tropas [...] sobre diversas vías de comunicación, estaciones ferroviarias, terminales aéreas y de autobuses” (SEDENA, 2009:104). Simultáneamente, ha habido una reestructuración de las Fuerzas Armadas (Laguna, 2008), un aumento en los recursos destinados a la SEDENA y un incremento en la presencia del ejército en el país. Todo esto apoyado en la Iniciativa Mérida, firmada en 2007, que asegura la colaboración estadounidense en términos de recursos financieros, equipo y entrenamiento.

Detrás del despliegue de tropas en el territorio mexicano se encuentra una serie de razones políticas y económicas. Independientemente de éstas, Roderic Ai afirma que “a través de la campaña antidroga, el poder militar se ha convertido en la autoridad suprema en algunos estados mexicanos, como Guerrero” (1992:92). Según Aleida Ferreyra y Renata Segura (2000), la existencia de grupos de interés locales y su influencia sobre el ejército en la región explica en gran medida los abusos de autoridad y las violaciones a los derechos humanos cometidas por militares en algunas zonas. De ser cierto este argumento, la influencia de los narcotraficantes en las divisiones militares regionales podría ser incluso mayor que la de las autoridades políticas. Adicionalmente, hay que considerar a los otros actores que, de acuerdo con estas investigadoras, están involucrados con el ejército a nivel regional, como los gobiernos municipales y estatales, los caciques, los empresarios y los grupos de delincuencia organizada. La consecuencia de esto es que, a nivel local, el ejército no obedece únicamente a un mandato central, sino que se ve implicado en un

complejo entramado de relaciones entre distintos actores y grupos de interés, se vuelve parte del tejido social de una comunidad y resulta prácticamente imposible mantener un control central que evite el involucramiento de las tropas en las luchas de poder locales.

Bajo este sistema, los integrantes de las Fuerzas Armadas se involucran con las comunidades del municipio de Ayutla de los Libres e impactan de distintas maneras el tejido social, la construcción de subjetividades y la capacidad organizativa. Al menos algunos grupos dentro de las comunidades, por medio de un proceso selectivo y reflexivo, incorporan o excluyen los recuerdos de distinta manera en la construcción de la memoria colectiva que define a determinada comunidad política.

Los *guachos* en las historias de Ayutla

A pesar del antecedente histórico de la Guerra sucia en Guerrero y la violenta participación que el ejército tuvo en contra de la población de la región, la manera en que los habitantes incorporan estos referentes en sus narrativas no siempre es tan evidente. Las referencias explícitas a esta época en las historias de los entrevistados son escasas. En sus discursos, pocas veces se distingue una conexión manifiesta entre la militarización de la zona en la década de 1970 y la ocupación actual, o entre la lógica contrainsurgente del gobierno en ese entonces y las estrategias actuales de mantenimiento del orden público. En lo que sí coinciden los entrevistados es en que la tendencia general del papel de las Fuerzas Armadas en la región, al menos desde 1998, ha sido expansiva, y que esto ha elevado el contacto entre los miembros de las Fuerzas Armadas y los habitantes de la región. La mayoría de los entrevistados, cuando habla de los *guachos*, hace referencia exclusivamente a los últimos diez o quince años.

En otras palabras, la desconfianza de la población civil ayutlense hacia las Fuerzas Armadas no tiene un origen puramente histórico, o no parece estar basada primordialmente en las referencias a la memoria colectiva. La autobiografía es el patrón más fuerte para evaluar la

amenaza de este actor externo. Si el ejército genera en los habitantes de Ayutla miedo y sospecha, esto se debe a que durante su vida lo han percibido como institución abusiva y temible. Esta interpretación no proviene, al menos no únicamente, de una memoria social heredada, sino que es una construcción basada en los numerosos abusos que los miembros del ejército han cometido en contra de la población civil.

Debido a estos abusos, en las historias recolectadas, los guachos aparecen como perpetuadores de tres tipos de violencia: física, latente y simbólica (Galindo, 2009). En dichas historias, estos actos no son excepciones individuales o sucesos ocasionales. El ejército no está en Ayutla fortuitamente, los abusos que comete no son accidentales y las víctimas no son azarosas. La interpretación de estas personas es que el gobierno, en sus distintos niveles, está desarrollando una guerra irregular en la región con el objetivo de desarticular movimientos sociales que amenazan los intereses de élites poderosas.

La percepción de que en la región existe una guerra irregular da lugar a la concepción de una otredad, una división entre ellos y nosotros. Esto se refleja en el surgimiento de dos grupos al interior de las comunidades, no necesariamente unitarios, pero en mutua oposición. La pertenencia a un grupo u otro está en función de la manera en que una persona concibe el ejército y se define con respecto a él. Entre los entrevistados, quienes conciben las Fuerzas Armadas como los victimarios y se definen como víctimas o defensores entran en la categoría *nosotros*. Por su parte, *ellos* son el gobierno en sus distintos niveles, los militares y cualquiera que los apoye en su estrategia de represión y criminalización de los movimientos sociales.

La mera existencia de un agente represor puede traer consecuencias negativas para una comunidad. Estos efectos se multiplican cuando el agente represor deja de ser un intruso y logra enterevarse en las redes sociales con actores dentro de la comunidad. Esto es, precisamente, lo que ha sucedido en Ayutla. En muchas comunidades el ejército se ha imbricado en el tejido social, vinculándose con caciques, empresarios o grupos locales. Ante los ojos de la población entrevistada, estos grupos funcionan como paramilitares que traba-

jan con el ejército como apoyo en su guerra irregular en contra de algunos movimientos sociales.

La presencia del ejército y los grupos paramilitares, y las acciones que cometen en contra de la población, tienen efectos claros en la construcción de las subjetividades. Estos efectos se perciben en las narrativas individuales de las personas que se sienten avergonzadas y excluidas, o que viven con miedo de lo que los guachos puedan hacer a ellos o a sus familiares, también se percibe en la construcción de comunidades políticas a partir de las subjetividades de la mitad de los habitantes de un poblado, quienes se describen como pertenecientes a un grupo distinto y moralmente superior que el resto.

Se ha argumentado que la memoria colectiva es capaz de dar cabida a memorias distintas, pero esto no implica que se construya un *nosotros colectivo* (Zambrano, 2006). El problema de Ayutla es que está dando lugar al surgimiento de al menos dos comunidades políticas que dividen a la población en bandos antagónicos, en lugar de un *nosotros colectivo* que permita imaginar un futuro común. Si bien se podría decir que la disputa entre ambos bandos es coyuntural y reciente, vale la pena preguntarse si existe el riesgo de que el impacto de la separación trascienda lo inmediato. Es decir, que en el proceso selectivo de asociación de los fenómenos por parte de un grupo —en el que se retoman ciertos recuerdos y otros se dejan de lado— se cree una narrativa de antagonismo que prevalezca sobre las referencias comunes, desdibujándolas en el tiempo. Rasgos de este tipo de procesos pueden verse ya en algunas comunidades en Ayutla de los Libres, donde las rupturas en el tejido social son tan fuertes que las personas parecen incapaces de ver más allá de los conflictos recientes para encontrar elementos que los unan como integrantes de una misma cultura.

Ejército, subjetividades y memoria

La comunidad de El Camalote, en el municipio de Ayutla de los Libres, tiene 450 habitantes, todos ellos tlapanecos, y se fundó hace

casi 40 años por las mismas familias que actualmente la habitan. Esta comunidad ha sido una de las más afectadas por la presencia del ejército, la cual ha producido profundos cambios en el tejido social, particularmente relacionados con la división de la totalidad de la población en dos bandos antagónicos.

En uno de los bandos están todos los pertenecientes a la OPIM, quienes desde 2002 están organizados para combatir la impunidad y exigir justicia ante las violaciones de los derechos humanos, en muchos casos por parte de servidores públicos y fuerzas de seguridad. El otro bando está conformado por la gente cercana a Romualdo Remigio Cantú, cacique local, quien en las historias recreadas para esta investigación aparece invariablemente vinculado al ejército. En esta comunidad, eres OPIM o eres Remigio. La confrontación no existe exclusivamente en el discurso: ha habido enfrentamientos físicos, que en algunos casos han terminado en la muerte de integrantes de alguno de los bandos.

La separación entre los dos bandos ha sido un proceso gradual que se ha ido expandiendo hacia diversos ámbitos. Empezó por ser un problema de desconfianza, derivado de la sospecha de que uno de los bandos tenía vínculos con los militares de la región. La sospecha provenía de la percepción de cierto favoritismo por parte de las Fuerzas Armadas hacia el cacique local y la gente cercana a él. En las narrativas de los entrevistados, los remigios han recibido tierras, puestos políticos, armas y dinero, a cambio de dar información y “hacer el trabajo sucio” para el ejército. Son acusados de intimidar, amenazar e incluso lastimar a integrantes de la OPIM y sus familiares. El conflicto pronto se acrecentó y causó enfrentamientos violentos. Para finales de 2009, la ruptura se reflejaba en el territorio, el cual había quedado partido:

La comunidad ha cambiado mucho. Antes éramos más unidos. Ahora la separación ha llegado a reflejarse en asuntos tangibles y cotidianos. Vivimos cerca, compartimos los mismos caminos. Pero claro que ya no vas a caminar por el mismo para no pasar por donde están ellos [...] No importa que demos la vuelta, con tal de no verlos, porque si los vemos

así de frente puede haber problemas. Ya los ha habido, que luego sacan la pistola o el machete (entrevista a Serafín García, 2010).

No sólo los caminos están divididos: las tiendas de abarrotes están reservadas para clientes de uno u otro bando y de las dos canchas de básquetbol en una se reúnen los remigios, en la otra, los de la OPIM. No se mezclan ni por equivocación.

Más allá de la evasión mutua en los espacios públicos, la división ha alcanzado niveles más profundos. En un grupo de enfoque con varios integrantes de la OPIM en 2009, se preguntó qué es lo que tienen en común todos los habitantes de El Camalote durante los conflictos. A pesar de que todos son tlapanecos, que comparten al menos 38 años de historia, que hablan el mismo idioma y celebran las mismas fechas, la respuesta, por unanimidad, fue que actualmente no hay nada que los una. Como puede verse, la división surgida entre los dos bandos representa cambios profundos en las interacciones entre las personas. Las mismas familias que hace cuatro décadas fundaron la comunidad de El Camalote, y que hasta hace poco compartían no sólo espacios públicos, sino incluso sus vidas privadas, hoy buscan a toda costa evitar que sus niños vayan a la misma escuela.

En enero de 2010, los padres de familia pertenecientes a la OPIM dejaron de llevar a sus niños al preescolar y a la primaria bajo el argumento de que los maestros y directores pertenecen al bando de los remigios, han cometido actos discriminatorios en contra de sus hijos, y generan una politización al interior de la escuela que afecta la educación de los niños. A partir de este conflicto, algunos niños de la comunidad han empezado a apropiarse del discurso antagónico de sus padres, refiriéndose a otros niños como remigios. Incluso ha habido casos en los que los propios niños, hijos de integrantes de la OPIM, han levantado denuncias en contra de sus maestros por discriminación y abuso de autoridad.

La situación escolar en El Camalote tiene una implicación importante en términos intergeneracionales. Las generaciones adultas están heredando a sus hijos una historia en la cual El Camalote no es una co-

munidad, sino dos comunidades políticas en constante enfrentamiento. Los rompimientos se están transmitiendo a una nueva generación cuyas subjetividades se construyen sobre la premisa de que *nosotros* y *ellos* son dos grupos enemigos. Los niños, al menos los más jóvenes, no tienen una historia propia en la cual existe el antes y el después de las divisiones. Muchos quizá no recuerden cómo era su comunidad cinco años atrás. Lo único que tienen son los recuerdos narrados por sus padres. Si para los adultos es difícil mirar atrás para recordar los tiempos en los que todos se comportaban como una comunidad, para estos niños será imposible. La fractura en el tejido social se profundiza, la transmisión de la memoria colectiva de la comunidad se interrumpe y las memorias de los niños son hilos demasiado cortos como para volver a entretorse. Las nuevas generaciones están creciendo en una comunidad en la cual la separación interna es parte de la subjetividad, de la memoria colectiva transmitida por sus padres. De continuar así, esto puede resultar peligroso si uno piensa en la posibilidad de resarcir los daños en el futuro y restablecer las relaciones comunitarias lo que eran antes de la aparición de los soldados.

Es necesario destacar que esta división es consecuencia directa de la presencia del ejército en El Camalote y de las acciones de sus miembros de cara a la comunidad. Es el resultado intencional de una estrategia de gobierno para desarticular los movimientos sociales potencialmente subversivos, en la cual el ejército se alía con ciertos grupos locales de poder para generar conflictos y coartar la capacidad organizativa de la población.

Sin embargo, la situación es más complicada que una mera imposición por parte de un actor externo. Los mismos miembros de la comunidad, al menos los integrantes de la OPIM, se han apropiado de esta división y han acuñado las categorías de *ellos* y *nosotros*, paramilitares y defensores de derechos humanos, y han fortalecido los estereotipos de unos y otros en los discursos cotidianos. La imagen maniquea de dos bandos en oposición (los buenos y los malos, según uno pertenezca a un lado o el otro del conflicto), se convierte en una narrativa convincente, fácil de transmitir y útil para sustentar determinadas posiciones políticas.

La construcción de estas comunidades políticas se hace a partir de un ejercicio consciente y reflexivo de asociación de referentes. Ciertos grupos de población dentro de El Camalote llevan a cabo un ejercicio de asociación selectiva de referentes históricos, mediante el cual se redefinen como parte de una comunidad política, distinta y en oposición a otra comunidad política, e imaginan un origen semejante y un destino común, el cual no es compartido con los miembros de la otra comunidad política. De este modo, se construye una memoria colectiva que redefine las identidades políticas y que, según Zambrano, permite a la comunidad seguir siendo a partir del impulso a las acciones colectivas y de la posibilidad emancipatoria que representa. Sin embargo, cuando los dos grupos pertenecen a un mismo territorio, a un mismo espacio social, su supervivencia como comunidades políticas depende de que se mantenga la relación antagónica.

El riesgo está, desde luego, en que los referentes comunes —que, de momento han sido relegados al silencio— se desdibujen a tal grado que en unos años pierdan su carácter de comunes y, por lo tanto, la comunidad pierda su capacidad de imaginar y construir un futuro compartido.

Reflexiones finales

En este texto presenté algunas reflexiones sobre el impacto de la presencia del ejército en la construcción de subjetividades y memoria colectiva en una comunidad indígena rural. Con el caso de una comunidad en Ayutla de los Libres ejemplifiqué la manera en que la violencia generada por el ejército, así como la estrategia de infiltración en el tejido social, deriva en la construcción de subjetividades antagónicas dentro de la misma comunidad. Algunos grupos de la comunidad contribuyen a la redefinición de la memoria colectiva a partir de una reflexión selectiva del pasado, que a su vez redefine las identidades colectivas. Así, el ejército y sus aliados son incorporados en algunas narrativas de manera que se permite la construcción de

un *ellos* y un *nosotros*. La repetición de estas narrativas por parte de diferentes actores implica un riesgo para la capacidad organizativa de la población actual y futura. Sobre todo porque las generaciones más jóvenes están heredando una memoria colectiva que incorpora este antagonismo entre comunidades políticas, y en la cual los referentes comunes parecieran no tener un lugar.

Lo anterior resulta particularmente riesgoso en un contexto de represión por parte del Estado, debido a que los actos violentos tienen la capacidad de desplazar, al menos en lo inmediato, otros recuerdos o formas de reflexionar sobre el pasado. Las historias no se narran en orden cronológico (la memoria no almacena así los hechos), se narran con base en la significación otorgada a los hechos por el narrador (Hinchman y Hinchman, 1997). Así se construye también la memoria colectiva, por lo que la violencia perpetrada por los soldados es, claramente, de enorme peso en la construcción de las memorias. Cuando en la mente de las víctimas esta violencia se relaciona con otra persona de su comunidad, las memorias colectivas estarán definidas en la división de la comunidad en dos bandos antagonicos.

La división de una población en un contexto como el presentado aquí es resultado de una estrategia del Estado planeada para desarticlar movimientos sociales que resultan incómodos para ciertos grupos de poder. Al igual que durante la Guerra sucia en la década de 1970, la cooptación por parte del ejército de ciertos grupos dentro de las comunidades, como informantes o incluso como paramilitares, tiene como uno de sus objetivos debilitar las comunidades potencialmente subversivas. En otras palabras, esta división en dos bandos no es un “efecto secundario” de la presencia militar en la región, sino que es parte de sus objetivos. Pero, como se destacó en este texto, los integrantes de la comunidad tienen un papel en la reproducción de estos discursos: su voz en el diálogo construye y reconstruye la memoria colectiva y la transmite a las siguientes generaciones. Por lo tanto, también tienen el poder de la memoria colectiva para moldear los referentes de forma que catalicen las acciones colectivas y transformativas, y de liberarse “de una historia que enajena toda capacidad de acción” (Zambrano, 2006:39).

Más allá del caso específico de Ayutla, si el siguiente gobierno continúa con una estrategia de militarización de la vida pública, la situación en la Costa Chica de Guerrero puede servir como advertencia. En el siguiente sexenio es posible que el ejército mantenga su presencia o, en el peor de los casos, la incremente, en distintas regiones del país, probablemente acompañada de actos de violencia en un intento por reducir la capacidad organizativa de ciertos grupos de la sociedad. Es labor de la sociedad trabajar en la reconstrucción de memorias colectivas que sean capaces de trascender los choques coyunturales y los problemas inmediatos, para reencontrar el sentido de comunidad que se esconde en los recuerdos que a veces elegimos no recordar.

Bibliografía

- Ai Camp, Roderic (1992), *Generals in the Palacio: The Military in Modern Mexico*, Oxford University Press, Oxford.
- Ambriz, Agustín (1996), “Ingresó el ejército a la guerra electrónica, con equipo digital para espionaje por satélite y la creación de unidades de transmisiones”, *Proceso*, núm. 1031, 4 de agosto, pp. 10-11.
- Aranda, Julio (1999), “Recomendación de la vieja DFS: Brigadas de ‘ayuda social’, disfraz para infiltrar a las ‘gavillas’ en Guerrero”, *Proceso*, núm. 1197, 10 de octubre.
- Bartra, Armando (1996), *Guerrero bronco: campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, Era, México.
- Becerril, Andrea (2009), “Busca Calderón dar al ejército control total de los operativos”, *La Jornada*, 23 de abril. Disponible en [<http://www.jornada.unam.mx/2009/04/23/index.php?section=politica&article=005n1pol>].
- Benítez Manaut, Raúl (2000), “Las fuerzas armadas mexicanas a fin de siglo”, *Fasoc*, vol. 15, núm. 1, pp. 13-28.
- Ferreira, Aleida y Renata Segura (2000), “Examining the Military in the Local Sphere”, *Latin American Perspectives*, vol. 111, núm. 27, pp. 18-35.

- Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP) (2004), Informe Documenta 18 Años de Guerra Sucia en México. Disponible en [<http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB180/>].
- Galindo, Jorge (2009), “Apuntes para una sociología de la violencia”, en Mario Barbosa y Zenia Yébenes (eds.), *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia*, Anthropos, Barcelona, pp. 201-32.
- Gutiérrez, Maribel (1998), *Violencia en Guerrero*, La Jornada Ediciones, México.
- Hinchman, Lewis P. y Sandra K. Hinchman (eds.) (1997), *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Suny Press, Nueva York.
- Ipsos-Bimsa y El Universal (2007), “Encuesta Nacional Ipsos-Bimsa/El Universal: Imagen del Ejército Mexicano”. Encuesta nacional cara a cara, levantada del 4 al 9 de agosto. Disponible en [<http://www.ipsos-bimsa.com.mx/common/download.aspx?DocumentId=145>].
- Laguna, Mauricio (2008), “Reorganizan marina para combate a narcotráfico”, *Contralínea México*, vol. 5, núm. 93, enero. Disponible en [<http://www.voltairenet.org/article155712.html>].
- Lofredo, Jorge (2007), “La otra guerrilla mexicana. Aproximaciones al estudio del Ejército Popular Revolucionario”, *Desacatos*, núm. 24, mayo-agosto, pp. 229-246. Disponible en [<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/139/13902412.pdf>].
- Partido Democrático Popular Revolucionario (PDPR) y Ejército Popular Revolucionario, (EPR) (1996), “Manifiesto de la Sierra Madre Oriental”, *El Insurgente*, núm. 1, septiembre, p. 8.
- Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) (2009), “La cooperación internacional antinarcóticos y la Iniciativa Mérida: antecedentes”, julio, México. Disponible en [<http://www.iniciativamerida.gob.mx/pdf/antecedentes-cooperacion.pdf>].
- Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) (2007), “Iniciativa Mérida: Un nuevo paradigma de cooperación en materia de seguridad”, octubre, México. Disponible en [<http://portal.sre.gob.mx/eua/index.php?option=news&task=viewarticle&sid=334>].

Sierra Guzmán, Jorge Luis (2007), *El enemigo interno: contrainsurgencia y fuerzas armadas en México*, Plaza y Valdés, México.

Zambrano, Carlos (2006), *Memoria colectiva y comunidad política. Propedéutica etnográfica constructivista*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Entrevista

Entrevista a Serafín García, integrante de la OPIM, Ayutla de los Libres, Guerrero, enero 2010.

Comentario

“Remembranzas culinarias: sobre los encuentros y desencuentros de lo cotidiano y sus sabores”, de Anvy Guzmán Romero

*Flor Itzel Fuentes Paniagua**

Del número 29 de nuestra querida *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, con temática “Los placeres de la vida cotidiana”, publicado en diciembre de 2008; el artículo que gustosamente comento es un recordatorio etnográfico de los detalles culinarios que llenan de sabor una escena antropológica y su relato.

Prestar atención a estos detalles, como el aroma de un puestito callejero, el sonido de la comida preparándose y las cantaletas de los vendedores que ofrecen botanas; no sólo completa una descripción densa de Clifford Geertz, también son anotaciones que hablan del lugar y de su gente, de su cotidianidad: los sabores y aromas que la conforman. Las catexias simbólicas que envisten a la comida remiten a lo local, lo que el antropólogo clásico pretendiera conocer; pero hay una riqueza mayor en ellas: la significación compartida que hilvana comunidad y cuya potencia se subestima.

Recuerdo aquel gran aforismo de Nietzsche, que es reiterado en diferentes de sus libros en el que expone que los movimientos sociales no convocan comunidad tal como las festividades, la música y las tradiciones lo hacen. Lo que él dice es que los movimientos sociales, en tanto pasajeros, no son tan importantes y relevantes como los otros mencionados, y que es en éstos donde se debe buscar y potenciar la unión más genuina y auténtica de los pueblos, después de la cual la convocatoria para causas sociales sería intrínseca.

En las festividades, la comida y la música, encontramos el común denominador del placer y el deseo a flor de piel, el eros de una comu-

* Licenciada en psicología por la UAM-Xochimilco, correo electrónico: florf.paniagua@gmail.com

nidad dirigido al mismo objeto, lo cual les hace sujetos del mismo deseo. Sin embargo, son cualidades comunitarias que se han subestimado y trabajado desde un lente románticista y folkloricista. Valdría la pena recordar el legado de Nietzsche en sus interpretaciones de lo apolíneo y lo dionisiaco, enriquecer la antropología y las ciencias políticas con la estética en el análisis comunitario.

¿A caso no hay una razón muy específica del porqué en la plaza de Buenos Aires, que Anvy Romero describe, se venden cacahuates y nueces garapiñadas? Los bailarores de tango que hacen de la vista, los órganos y el oído partícipes del paisaje cultural portan en sus pies y en su vestimenta la historia de una conquista, un sincretismo y una mezcla cultural fruto de la migración y la colonización de América Latina. La música regional que incentivan el éxtasis colectivo y las artes visuales que incitan a la contemplación. Rescatar los sentidos, la razón y las significaciones en encuentro con las expresiones culinarias darían un vasto corpus analítico para la antropología y la psicología social, al tiempo de dinamizar la interdisciplina entre saberes tan cercanos como lo son los anteriores y la filosofía.

Lamentablemente, en nuestro contexto escolar no existe una agenda para educar los placeres, las pasiones y la contemplación. No me refiero a una educación en régimen como lo plantea Foucault en el arte de sí; sino a una epistemología y política de las pasiones, del sujeto deseante y reflexivo. La subjetividad social emerge cohesionada por los placeres, sus objetos y la comprensión histórica y epistemológica de ellos.

Retomar a Nietzsche y sus sabios apuntes acerca de la unión humana y repuntar una epistemología del placer, los sentidos y la razón desde una perspectiva histórica y cultural, no como dicotomía, sino como complejidad.

Referencias

- Foucault, M. (2011), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores.
- Geertz, C. (2003), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Nietzsche, F. (1989), *El nacimiento de la tragedia*. México: Alianza editorial.

Remembranzas culinarias

Sobre los encuentros y desencuentros de lo cotidiano y sus sabores*

Anvy Guzmán Romero*

Resumen

Los sabores, al igual que las ciudades, nos generan sentimientos indelebles al revelar el estado del alma y evocar el pasado. Quizás por eso, al estar dentro de las prácticas cotidianas, busquemos hilar un acto y otro, un sabor y otro, un recuerdo y otro, para con ello volver a momentos, a instantáneas de la vida, simplemente a través de un olor, un sonido o un sabor. Porque mediante la comida los recuerdos se conectan con actos cotidianos, con actos de recordar personas, objetos y sueños que han sido separados en una temporalidad espacial. Así, pareciera que los sabores pueden borrar distancias geográficas al identificarlos, o creer hacerlo, en platos propios de una región. Cocinar y comer son actos cotidianos, ahí radica su esencia y su importancia en lo habitual que representan.

Palabras clave: cotidiano, culinario, sabor, encuentro.

Abstract

Flavours, just like cities, generate us indelible feelings that reveal the state of the soul and evoke the past. Probably because of been inside the daily

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 29, Los placeres de la vida cotidiana, diciembre, 2008, pp. 143-153.

** Profesora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Buenos Aires.

practices, people seek to spin an act and another one, a flavour with another one, a recollection with another one, in order to go back into moments, into instantaneous of daily life. This can be possible, simply through a smell, a sound or a flavour. Because through food, memories connect with daily acts, with acts of recalling persons, objects and dreams that have been separated in a spatial temporality. By doing so, *flavours* seemed to *erase* geographical *distances* with me identify them into regional meals. Cooking and eating are daily acts, that's the important place they occupy.

Keywords: daily, cooking, *flavor*, encounter.

Debemos llevar siempre un bolsillo vacío. Y conservarlo así, sin poner nada en él. Llevar con nosotros un recorte de nada, es el único modo de poder llevar algo en los otros bolsillos.

Roberto Juarroz

Cito de memoria lo que Robert Musil dijo alguna vez, que a las ciudades se las conoce como a las personas en el andar. Así, a través de caminarlas podemos reconocerlas por sus sonidos. Las campanadas de la Giralda en Sevilla, los arrullos del Río de la Plata, lo ruidoso de los ejes viales del Distrito Federal y ese silencio increíble del periférico en horas pico, los pasos presurosos de los peatones en Londres, las sirenas intermitentes de Roma.

De igual forma podemos conocerlas por sus aromas. El olor de café bañado con sal del puerto de Veracruz, el aroma a humedad y pimienta de Cuetzalan, Puebla, la cautivadora fragancia de las crepas de Mont Martre. También, con tan sólo mirar una fotografía, una postal o unos trazos dibujados podemos con la mente crear y recrear los colores nocturnos de Times Square en Nueva York, el bullicio de las personas frente a la Fontana di Trevi en Roma, las risas de niñas y niños en una visita escolar a las pirámides de Teotihuacán.

Podemos recrear el clima por la observación del enladrado de los muros, la presencia de chimeneas, la dimensión de las ventanas o las

puertas entornadas o abiertas de par en par. De igual forma componer, con una mezcla de canciones y oberturas, la *banda sonora* que acompañe esa especie de filme que recreamos en la mente. Y, especialmente, reflexionar y preguntarnos acerca de las muchas similitudes que guardan con las ciudades propias y con las adoptadas, con las ciudades prestadas y con las robadas o acaso con aquellas que nos roban el corazón.



La fotografía corresponde a la plaza Dorrego en San Telmo, uno de los barrios más antiguos de Buenos Aires. Parecieran las 5:30 de la tarde, con la visita primaveral saludando a los transeúntes quienes deambulan en sábado a pasos más lentos que los habituales de los días hábiles. Los olores a comida provenientes de los varios bares que rodean esta plaza se entremezclan con los del tabaco que fuman los vendedores de artesanías y antigüedades, con los diversos perfumes

y colonias que utilizan quienes la visitan y con los vapores que salen de las coladeras.

A lo lejos se escucha, o se antoja escucharlo, uno de los tangos más conocidos. Ese que narra el amor a esta ciudad porteña. Sopla un viento fresco que, al compás de los arpegios *tangueros*, permite danzar a los primeros retoños color verde tierno de los árboles y que en su brisa carga un dulce y cálido aroma a garapiñados.

Durante el invierno las calles de esta ciudad se llenan de “garrapiñadas calentitas”, como los nombran los lugareños, que con su inconfundible aroma transportan a la infancia, sea ésta chilanga, madrileña o porteña.¹ Estos puestos, ahora que ha cambiado la estación, es menos frecuente encontrarlos acaso por varios motivos. Uno que advirtiera el *Marcovaldo* de Calvino porque “la publicidad al igual que las flores y los frutos, va por temporadas” (1999: 117), otro necesariamente cercano a ello, según me relatan algunos viejos de México quienes recuerdan que junto a los mangos, en el mercado, los chabacanos anunciaban la llegada del verano llenando la ciudad con el juego de “los huesitos”, así como los perfumes de lima y tejocote marcaban las posadas en el mes con que el invierno anunciaba su llegada.

De igual forma, ese Marcovaldo observador puntilloso de cada detalle hubiera sido víctima del embrujo ocasionado por el aroma del azúcar derretido a fuego lento en recipientes de cobre, con el que se cubren cacahuates, nueces o almendras. Porque los recuerdos, que no pueden permanecer encerrados, se hacen presentes a veces subrepticamente a través de un aroma que corresponde a un sabor, ya que ¿acaso puede negarse?, los sabores representan un vínculo con nuestras historias y nuestras memorias siempre plagadas de recuerdos y de registros.

Al igual que las ciudades, por la omnipresencia en las rutinas y en las actividades cotidianas que llegamos a sacralizar como esenciales para el desarrollo ontológico que nos da seguridad y colma nuestro mundo de significados simbólicos, los sabores nos generan

¹ Gentilicio de las personas oriundas del puerto de Buenos Aires.

sentimientos indelebles al revelar el estado del alma y evocar el pasado. Esa evocación apela al estado de conciencia que, a decir de Bachelard (2002), todo lo rejuvenece al descubrirnos la magia poética del entorno espacial donde nos movemos. Así, al estar alertas tomando conciencia, a menos que sólo se deje a la libre el sentimiento gozoso sin esperar más recompensa, descubrimos el estado del alma en recuerdos afincados en ciudades, casas, cocinas, calles, mares. Como evidencia de la dicotomía tradición-modernidad, la toma de conciencia en estos tiempos actuales llenos de imágenes, sonidos, información, movimiento, caos, esperanza —todo eso y nada a la vez que puebla nuestro interior—, pareciera cada vez más dificultoso. Frente a esto, y como un ejercicio consciente, las personas deberíamos concedernos la oportunidad de pasar algunos instantes pensándonos, sumergiéndonos en nuestros muchos pasados y presentes para poder llegar a interpretaciones que posiblemente sirvan para enfrentar un futuro incierto en su forma pero finalmente seguro en su contenido.

Por grande que sea la cantidad de nuestras noches y nuestros días, ¿por qué no aprovechar toda oportunidad gozosa encarnada en la vivencia de lo irrepetible de cada atardecer? Acaso así no permitamos que la vida pase a nuestro lado y nos tome desprevenidos en su andar, posiblemente no consintamos más realizar acciones cotidianas sin darles su merecido reconocimiento, y en cambio podamos pretender que es la primera vez que suceden. ¿Acaso estamos a tiempo de recuperar el sentido valorativo del mundo de la vida, de la cotidianidad que nos rodea sin representar la misma carne para todos? Tal vez sea hora de compartir el significado común que nunca debió ser soslayado.

Me pregunto si no será hora de comenzar a *re*construir nuestra cotidianidad, en la que como un ejercicio consciente resignifiquemos la forma de percibir y asimilar los acontecimientos cotidianos y establecer así un enamoramiento constante manteniendo incólume el deseo. Un enamoramiento en el que lo nuevo se conecta necesariamente con lo conocido, con lo que muchas veces se añora, se recuerda. Por ello, ya que el deseo es quimérico, celoso, absorbente

y a veces engañoso, el secreto radica en no dejar que se consuma, o nos consuma.

Al adentrarse en esas añoranzas siempre existe la posibilidad de pisar un terreno resbaladizo, condición que no aleja a quien quiere acercárseles, sino que paradójicamente cautiva y atrae dada su naturaleza. Eso que llamamos “remembranzas” consiste en reunir personas, objetos y sueños que fueron separados. Es, a decir de John Berger (2006), una condición intrínseca de la identidad humana. Quizás por eso al estar inmersos en las prácticas cotidianas estemos buscando hilar un acto y otro, un sabor y otro, un recuerdo y otro.

Y por ello es probable, también, que la vida sea una expresión sinestésica permanente de posibilidades. Sin embargo, diría Roberto Juarroz (2005), nada debe reemplazar a lo ausente. Como si una presencia pudiera suplir una ausencia o una copresencia: como cuando estamos aun sin estar o cuando el recuerdo nos apela, y también cuando la crítica o las sombras fervorosas rodean a nuestros recordantes. Quizás por eso podamos volver a momentos, a instantáneas de la vida, simplemente por medio de un olor, un sonido o un sabor. Si nada debe reemplazar a lo ausente, es porque eso que no está es independiente de lo que sí está, ya que si tratamos de equiparar un recuerdo con algo tangible, corremos el riesgo de olvidar su verdadera esencia. Esto sucede con frecuencia en varios momentos de nuestra vida cotidiana, momentos en que al no estar alertas, tomando conciencia, olvidamos asir con el corazón las sorpresas que nos da la existencia como si aparentemente olvidáramos que vivimos.²

La vida es un discurso de tiempos fragmentarios que componen los diversos actos que nos dan sentido y a los que damos sentido. Dentro de ellos, el baño diario, el constante deambular de las personas entre los espacios privado y público, el dulce aroma de las panaderías (recordando a López Velarde), mirar la ciudad desde la óptica de una terraza, compartir una cena o preparar un almuerzo, dejarse ir con la llegada y la partida de los aviones, mojarse con la

² Mientras escribo esto, afuera en la ciudad recién llovida, el momento me regala un hermoso arco iris. Ningún arpegio colorido más lindo que ése para acompañar estas líneas.

lluvia inesperada que baña una ciudad al caer el sol... ¿a cuántos de esos momentos les damos la apreciación que merecen? La comida, por ejemplo, que es de los placeres más grandes de la vida cotidiana como acto y sustantivo a la vez y que radica no sólo en el hecho de degustar algún platillo, sino en la acción más sublime de prepararlo. Porque a través de ella los recuerdos se conectan con actos cotidianos, con actos de rememorar personas, objetos y sueños que han sido separados en una temporalidad espacial. Tal es el sentido por el cual la comida no sólo alimenta, nutre eso que De Certeau (1996) llamó “sensibilidad estética”.

Por otro lado, a pesar del avance tecnológico, del mejoramiento genético de los alimentos y de la ingeniería agrícola, la comida sigue siendo un símbolo cultural. Los alimentos y el acto de comer, en tanto que práctica cotidiana, aportan una excelente fuente para describir los usos y costumbres de una cultura y una sociedad dadas y a través de ello tender puentes con otras localizadas en latitudes espacio-temporales diversas. Por ejemplo, y retomando nuevamente la primera imagen de la plaza Dorrego, podemos observar que dentro de la sociedad porteña de inicios del siglo XXI, así como de la mexicana, permanece la costumbre de comer garapiñados en la vía pública. Acaso como una suerte de reminiscencias del pasado hispano, del pasado compartido por estas naciones hermanas, de ese pasado que pareciéramos encontrar en algunos cuadros de María Izquierdo, donde las imágenes circenses, al igual que las nueces garapiñadas, remontan a los recuerdos de nuestra niñez. Ese aroma a garapiñados no está presente en otra escena que retomo de la misma plaza, la cual siendo el mismo sitio, por la ausencia del olor melosos de los garapiñados, se siente como *otro* lugar. Los espacios en general y las plazas particularmente parecieran mimetizarse como la mantis religiosa lo hace con su entorno, de modo que la plaza se mimetiza con los espíritus de quienes la visitan.



FOTOGRAFÍA: “*Sueño de una tarde dominical en una calurosa plaza central de San Telmo*”.

La imagen de esta plaza fue captada en una calurosa y húmeda tarde de domingo veraniega en el mes de febrero. Ahí se pueden observar varios elementos que se vinculan con el imaginario de una cotidianidad argentina. Por ejemplo, el uso del espacio público para compartir con las y los amigos, el disfrute de bailar y ver bailar tango, ese volcarse de la vida hacia afuera. El afuera que en verano se tiñe de un color parecido al rosa mexicano de las flores de los palos borrachos (árbol que aparece en el último plano). El afuera que sirve de escenario para que mujeres y hombres de diversas edades y nacionalidades “saquen brillo” a las baldosas de la plaza con sus más experimentados pasos de baile. El afuera que representa la oportunidad para que los mosquitos se deleiten con la sangre de los asistentes.

De igual modo, aparece en primer plano otro elemento propio de la cotidianidad argentina: el mate. El cual resulta ser una de las bebidas favoritas que las y los argentinos eligen para compartir mo-

mentos, para hermanarse a través de su amargo sabor, acaso por ser un líquido que podríamos decir “infusiona” afecto, amistad, solidaridad, complicidad. El mate es una bebida cuya preparación, denominada cebar, demanda un estricto ritual que va desde la temperatura a la cual debe estar caliente el agua, hasta el “gracias” utilizado como sinónimo de “no quiero más”. La yerba³ mate, recordando la sensibilidad estética mencionada por De Certeau, sería el elemento que detona la activación de los sentidos que se ven motivados tanto por el sabor como por el ritual que conlleva y que, se antoja pensarlo así, cautiva de a poco a los extraños al conferirles cierto sentido de identificación y por ende, familiaridad y pertenencia.

Dicha familiaridad está relacionada con el contexto como construcción social que expresa su correspondencia con lo físico, y con ello le otorga una resignificación a gustos que son ajenos a otras cotidianidades. Mientras un sabor puede resultar chocante en un lado, el mismo es indispensable en otro. Ahí radica la conexión del sabor amargo del mate con el uso que conlleva su consumo. Algo semejante podría observarse con la utilización del chile o insectos, así como la ausencia de cocción de algunos alimentos de otras latitudes.

Los sabores nos remontan a nuestros recuerdos más antiguos, nos llevan de la mano a los sueños, a los juegos, a los deseos. Los sabores, pareciera, pueden borrar distancias geográficas al identificarlos, o creer hacerlo, en platos propios de una región. Así, por analogía o por contraste, es posible que una persona de Salta, al norte de Argentina, al degustar un tamal mexicano —sin picante, eso sí—, pudiera viajar a través de su sabor hacia latitudes sureñas de nuestro continente americano. O bien una persona de El Salvador, encontraría similitudes entre las quesadillas de México y las pupusas. En cualquier caso, lo hermoso radica en comenzar a labrar el reto personal a través del encuentro con lo desconocido, descifrar los significados sensoriales armonizando o enfrentando los elementos familiares con lo extraño y, de ese modo, abrirse a la construcción de nuevas formas identitarias acordes al paisaje sensorial en el que nos movamos dentro de

³ Llama la atención incluso el modo como se escribe la palabra.

una cotidianidad distinta y novedosa y, con ello, comenzar a formar parte, a establecer lazos de pertenencia. La apertura consciente es una vía para lograrlo.

Los sabores llevan, lo mismo de la casa materna a los intersticios de la vieja escuela, de los de la plaza o la ciudad a los de un país o nuestra propia cultura. A través de ellos se puede emprender un viaje como “metáfora de enriquecimiento individual o retirada del mundo”, diría Renato Ortiz (1996:27-46). Los sabores son boletos de avión, de tren o autobús que permiten viajar a través de culturas diferentes y con ello franquean, a la vez que definen, límites sociales; borran y construyen fronteras geográficas y culturales. Nos conceden emprender un periplo hacia sociedades diversas que otorguen a ciertos alimentos un carácter ritual, o que utilicen ingredientes que de sólo nombrarlos pongan los pelos de punta a quienes les sean extraños. Los sabores responden a la combinación como de alquimista, que realizan las personas expertas en el tema o quienes simplemente gustan de innovar, a través de los ingredientes que utilizan. Porque los ingredientes incluso en los platillos más sencillos, como las avenidas de una ciudad cuando llueve, abandonan su forma habitual, se fusionan en una masa indistinta, en colores resplandecientes. Es como si danzaran o trazaran rasgos que evocaran una colorida escena pintada por Chagall en donde danza y trazo realizaran un ritual tamizado por el corazón en el cual las regiones de la lengua instruyeran a las papilas, llegaran a detonar a las retinas y motivaran, con el chocar de las copas, a los oídos.⁴

Tanto cocinar como comer son actos cotidianos, ahí radica su esencia, en lo habitual que representan. En el placer que deberíamos encontrar en los actos que realizamos día a día, en esos en donde deberíamos prestar atención vigilante a los pensamientos propios y a los de la otredad, sin juzgar ni criticar, acaso autocriticarnos, y recordar la sensación prodigiosa de que vivir comienza a cada instante. De ese modo, lograr sintonizar la sensibilidad con la receptividad, con

⁴ Se sabe que se chocan las copas cuando brindamos para que también el sentido del oído participe activamente del acto.

la conciencia de que cada momento es único e irrepetible, así como cada sabor proviene de ingredientes que aunque iguales en la forma nunca serán los mismos, como el agua de un río.

Esa debería ser una tarea de cada instante de nuestra existencia. Esa debería ser la consigna la próxima vez que “morfemos”⁵ o cocinemos algún plato, por sencillo que éste sea. Deberíamos darnos la oportunidad de preguntarnos si existen las razones razonables de ver la vida de modo contemplativo, conscientes y alertas de asir cada momento por lo nuevo que representa, deberíamos otorgarnos querer guardar ese olor propio de lo nuevo en un frasquito, para destaparlo y rememorar a través de su fragancia los momentos hermosos que conlleva.

A modo de corolario, y para invitar a compartir un placer culinario, quisiera acompañar estas líneas con una receta para ser preparada para las personas amadas, porque el de cocinar es un acto de amor. Ya que quizás además de alimentar, quienes cocinamos para los otros, queramos hacer que el sabor de nuestra cocina logre que ciertas luces apagadas iluminen más que otras encendidas. Luces que necesariamente alumbren nuestros recuerdos acaso aderezados con las tiernas notas del *Nonino* de Piazzolla.

Combinar el jugo de una naranja, una toronja y un limón, cortar rodajas de cebolla morada, picar finitos ajo, echalotte, cilantro, perejil y jengibre peladito. Marinar ahí filetes de atún, salmón, robalo o huachinango. Sellar cada filete en poco aceite de oliva. Retirar los sólidos de la salsa y ponerla a fuego muy bajo. Freír los sólidos hasta que estén crocantes. Mezclar todo y hornear. Servir, acompañado de cilantro frito, en un lindo plato. Acaso descorchar un albariño bien frío y contemplar, teniéndola como telón de fondo, a la ciudad que se ame. Descubrir en ella a las ciudades propias o las prestadas. Desear encontrar en su reflejo a las que nos roban el corazón y a las que, como toda esperanza, están aguardándonos con los brazos abiertos.

⁵ Palabra usada coloquialmente en las regiones de Argentina y Uruguay, que refiere a comer (tomar alimentos).

Referencias

- Bachelard, Gaston (2002), *El aire y los sueños*. FCE, México.
- Berger, John (2006), *Con la esperanza entre los dientes*, La Jornada Ediciones, México.
- Calvino, Italo (1999), *Marcovaldo*, Siruela, Madrid.
- Certeau, Michel De (1996), *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, UIA, México.
- Juarroz, Roberto (2005), *Poesía vertical II. Trípticos verticales III*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Ortiz, Renato (1996), *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Rosaldo, Renato (1991), *Cultura y verdad*, CNCA/Grijalbo, México.

Comentario

“Notas psicosociales sobre la migración y el exilio.

El colectivo de las Mujeres Monarcas”, de Mariana Robles Rendón,

Aida Robles Rendón y Carlos Humberto Elizalde Castillo

*Javier de Jesús Calderón**

Es interesante la metáfora que una mujer perteneciente al colectivo de las Mujeres Monarcas utiliza para describir por qué eligieron este nombre, “pongámosle Monarcas, por las mariposas Monarcas que llegan a Michoacán, que vienen frontereando”, ¿qué entienden ellas por fronterear? Este texto nos permite leer el discurso de lo que ellas viven, así como los sentidos que construyen desde la violencia de Estado, la discriminación, la ayuda entre mujeres, creación de cuerpos colectivos y construcción de una nueva identidad. Leer sobre la experiencia de la gente que migra nos da la posibilidad de ser empáticos con sus discursos y tener nuevos puntos de vista.

En este texto se reflexiona sobre el carácter psicosocial del exilio, a través del análisis de sus cotidianidades, implicaciones familiares, identidad y lenguaje. El texto nos ofrece la posibilidad de entrever cómo el grupo colectivo de Mujeres Monarcas impacta en la vida de quienes lo integran, como también nos permite escuchar los significados que se construyen sobre la migración y el exilio, sus diferencias y similitudes.

No es lo mismo encontrarte en el extranjero en situación de migrante que en situación de exiliado, los significados que se construyen en ocasiones coinciden y en otras se bifurcan; la realidad es que en el texto se puede leer cómo el colectivo Mujeres Monarcas crea un espacio de refugio, compañía, acción política, expresión, convivencia,

* Licenciado en psicología por la UAM-Xochimilco, correo electrónico: conciencia-jung@gmail.com

apoyo entre ellas, solidaridad, o tal vez sea mejor decir sororidad: apoyo entre mujeres. Se pueden leer los significados que se construyen en la experiencia de pertenecer a esta forma de “comunidad en el exilio”.

Las autoras se preguntan: ¿Qué impulsa la migración y el exilio? A través de la lectura de los testimonios recogidos en la sistematización de la experiencia del grupo Monarcas se deja ver cómo la inseguridad, la violencia económica y de Estado son impactantes y los motivos de la migración. En este trabajo encontramos los motivos por los cuales las diferentes violencias que describen las mujeres migrantes las orillan a aventurarse en esta riesgosa experiencia y al mismo tiempo se lee como el grupo Mujeres Monarcas crea un espacio de convivencia y refugio entre personas con experiencias similares.

Las mujeres de este grupo, algunas de ellas activistas políticas, luchan por los derechos universales, de los migrantes, por una vivienda, por el derecho a la salud, a la libertad, o a la paz (interna y externa) como ellas lo mencionan. Ellas se ven obligadas a desplazarse por razones políticas, lo cual tiene como consecuencia lo que las autoras llaman sufrir un doble desgarramiento, de un horizonte político y uno familiar; son personas con voluntad, convencidas al grado de arriesgar la vida, “poner el cuerpo”, por su lucha. Al escuchar sus testimonios, es evidente el valor que se requiere para vivir la migración y en este sentido nos permite escuchar su experiencia directa.

El espacio que construye este grupo de mujeres permite articular colectividades en las que se resignifica la experiencia de migrar, se trabaja el desenraizamiento forzoso, la percepción de sí mismo y del mundo, se construye memoria colectiva al mismo tiempo que se cuestionan por los referentes que marca nuestra identidad.

Por último, es importante mencionar que el documento abre la posibilidad de reconocernos en el relato del otro, escuchar al grupo de mujeres en situación de guerra, persecución, violencia política y falta de justicia social, posibilita analizar de manera crítica la situación que vive nuestro país en relación a este tema. El texto es muy amable y respetuoso con los testimonios de las Mujeres Monarcas, no juzga las situaciones sino a través de ellas ayuda a construir imaginarios colectivos sobre la migración y el exilio.

Notas psicosociales sobre la migración y el exilio

El colectivo de las Mujeres Monarcas*

*Mariana Robles Rendón***

*Aida Robles Rendón****

*Carlos Humberto Elizalde Castillo*****

*Algún día aquí lejos
se llamará aquí cerca,
y entonces el país,
este país secreto,
será un secreto a voces.*
Mario Benedetti

El presente escrito recoge un conjunto de reflexiones en torno a los procesos psicosociales involucrados con la migración y el exilio hechas a la luz de una experiencia concreta, la de un peculiar grupo de mujeres: el Grupo Monarcas.

El Grupo Monarcas es un colectivo de mujeres migrantes, refugiadas y exiliadas en México. Provenientes de América Central y del Sur, se vieron forzadas por distintas razones a abandonar solas o con sus familias su país de origen. Los difíciles y dolorosos vuelos de estas mujeres-mariposas las llevaron a constituir un grupo (apoyado por Amnistía Internacional) que les ayudara a enfrentar las dificultades de su extranjería, sanar los dolores de sus pérdidas y construir su vida

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 34, Comunidad: aproximaciones teóricas y experiencias comunitarias, junio, 2011, pp. 227-243.

** Maestra en Psicología Social de Grupos e Instituciones, estudiante de posgrado en el doctorado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco; [marianarobles79@hotmail.com].

*** Licenciada en Psicología, estudiante de posgrado en la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, UAM-Xochimilco; [teotl13@hotmail.com].

**** Licenciado en Psicología, área de Psicología Social, UAM-Xochimilco; [celizalde1@gmail.com].

lejos de la siempre añorada patria. De este modo, el Grupo Monarcas representa para sus integrantes un espacio de refugio donde, después de largas travesías, dolor e injusticia, encuentran un lugar de escucha, compañía, trabajo y futuro.

Nos preguntábamos: ¿cómo le pondremos al grupo, cómo le pondremos? Y una dijo: “Pongámosle Monarcas, por las mariposas monarcas que llegan a Michoacán, que vienen frontereando”. Ésas que vienen pasando por la selva, como nos tocó a muchísimas, ¿verdad? No nos vinimos por avión, tuvimos que escondernos de la migra entonces, nos pasó lo de las mariposas, muchas quedaron en la selva de un lugar a otro, o en la montaña, o los federales les robaban y todo, o las metían presas en la frontera, o las regresaron, entonces no lograban llegar a ese lugar [...] Igual a las mariposas que vienen y muchas quedan en las montañas, se golpean y mueren, y no llegan a su destino. Por eso le pusimos Monarcas, porque venimos migrando como las mariposas (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

Pero también el Grupo Monarcas se constituye como un espacio para la acción política y el apoyo a otras personas que atraviesan por las vicisitudes de ser migrante o exiliado:

Somos mujeres activistas por los derechos de los migrantes, sobre todo de las mujeres y los niños, y que estamos dispuestas a apoyarnos entre nosotras y apoyar a cualquiera que venga en las mismas condiciones de vulnerabilidad o experiencias que también nosotras hayamos vivido, que es justamente el principal objetivo que nos hizo unir y por lo cual lo formamos. Eso es algo primordial y también aparte del activismo por los derechos de los migrantes, como son los derechos universales, como el derecho a una vivienda, a la salud, a estar libre, a la paz, a la paz interna y a la paz en su entorno (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

Así, el trabajo en el que basamos estas reflexiones surge de la colaboración que establecimos con el Grupo Monarcas en el marco

de una iniciativa de las mujeres integrantes del grupo, apoyada por la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC) del Gobierno del Distrito Federal. Dicha iniciativa tuvo como objetivo central identificar, resaltar, difundir y fortalecer la función del Grupo Monarcas para las mujeres migrantes y refugiadas en condiciones de vulnerabilidad, así como conocer el impacto que tiene en las formas de vida de sus integrantes. Para ello, nos dimos a la tarea de recoger, por medio de dispositivos grupales, los significados que para las Mujeres Monarcas ha tenido la experiencia de pertenecer a esta forma de “comunidad en el exilio”.

De la migración y el exilio

En principio, cabe recordar que cuando hablamos de los fenómenos de la migración y el exilio estamos obligados a referirnos a múltiples determinantes encuadrados por diversos campos disciplinarios, que van de lo geopolítico a lo cultural, de lo socioeconómico a lo psíquico. La condición del extranjero, ya se trate de migrantes o exiliados, es intempestiva, atraviesa los procesos de conformación de las identidades nacionales y colectivas, rearticula los modos del vínculo y las pertenencias territoriales, configura memorias y arraigos múltiples, compartidos, marcados por la distancia. Las formas de su presencia se convierten en un cuestionamiento a nuestras certezas, legalidades e historias.

Sin dejar de lado la complejidad de estos procesos, en el presente trabajo nos centraremos en comprender y elucidar el carácter psicosocial de la migración y el exilio, poniendo el acento en las consecuencias psicosociales que tienen en los sujetos que las viven, en sus familias, sus relaciones y sus prácticas cotidianas. Asimismo, interesa resaltar cómo, en un proceso subjetivo complejo, los sujetos migrantes y exiliados construyen en el día a día estrategias y espacios para entrelazar el pasado y el futuro: un pasado continuo que se prolonga y da sentido al presente y dirección al porvenir. En el caso concreto de las mujeres que integran el Grupo Monarcas, varias estrategias se dan dentro del colectivo, al calor de la experiencia grupal: ahí donde

lo individual se socializa y lo social se particulariza, donde ambos adquieren rostro y nombre propio.

Los fenómenos de la migración y el exilio tienen siempre raíces políticas y económicas que no deben obviarse. Las personas se ven obligadas a desplazarse y abandonar su lugar de origen o residencia en busca de mejores condiciones de vida, espacios para la libertad política y de expresión, etcétera; es decir, en sentido amplio, van en busca de posibilidades para la vida, con todo lo que ella encierra. El siguiente relato de una mujer migrante nos muestra esto claramente:

Yo llegué aquí muy niña, yo casi no he sufrido la guerra. Los que sí la sufrieron fueron mis papás. Yo lo único que me acuerdo de cuando estábamos chiquitos es que llegaron a sacarnos de la casa, allá en El Salvador, todos andábamos en calzoncitos y nos sacaron con las manos arriba, manos arriba, porque nos querían esculcar, pero ¿qué nos esculcaban, si nada más andábamos en puros chones? No tenían que esculcarnos, buscaban dinero, armas, voltearon la casa de cabeza, me acuerdo de eso. Fueron como dos o tres veces. Corríamos mucho peligro, íbamos a dormir en otra casa que no era nuestra porque nada más iban a buscar a mi papá, a mi papá y a mi hermano más chiquito, que ya los andaban buscando los que andaban matando a la gente. Entonces mi papá y mi mamá no querían que tuviéramos esos peligros y por eso nos venimos a vivir a México (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

Aunque los exilios impuestos de forma explícita por determinados regímenes políticos son cada vez menos comunes, en contraste crecen los exilios a los que se ven forzadas las personas que no están dispuestas a seguir padeciendo consecuencias de diversa índole si se quedaran en su país, como la persecución política, la tortura, la cárcel, la muerte propia y de los suyos. Es por ello que coincidimos con Guinsberg cuando afirma que

[...] una de las definiciones posibles sería que exiliado es aquel que está obligado a expatriarse por imposición (ya sea ésta declarada o no, ele-

gida o no) del poder político dominante, so pena de ser detenido o permanecer indefinidamente en prisión, o ser torturado o eliminado (él y/o sus familiares, allegados o amigos) (2005:162).

Nos atrevemos a añadir que, en el caso de las migraciones por razones económicas, la definición del fenómeno no es muy distinta de la que ofrece Guinsberg para el caso del exilio. A pesar de que normalmente las migraciones no tienen un acento explícito y predominantemente político, millones de personas en todo el mundo se ven obligadas a desplazarse para poder sobrevivir a los estragos de las políticas socioeconómicas impuestas desde las esferas del poder dominante. En este sentido, consideramos que tanto la migración como el exilio son fenómenos vinculados desde su origen a razones de diverso orden, pero todas ellas políticas. La migración y el exilio deben entonces entenderse como una necesidad vital, material y subjetiva; no como una moda, tradición o “gusto”, sino como un desplazamiento impulsado por la necesidad de resolver, en principio las condiciones más básicas para la vida.

Entramos a México obligadamente, porque no podíamos de otra forma salvaguardar nuestra vida, la vida de nuestros hijos. Yo vine a luchar, vine a trabajar y me costó abrirme camino en esta vida, yo sentí que la ciudad era un monstruo que me absorbía, contaba las calles para empezarme a mover, para no perderme cargando a mis hijos, sin amparo alguno, sin suéter, sin nada. Yo lloraba en las calles, yo me decía: ¿por qué dejé mi país?, ¿por qué estoy aquí, en este país? (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

En la migración y el exilio, las personas se ven obligadas a desplazarse en condiciones de mucha inseguridad, riesgo y, en algunos casos, clandestinidad, lo que los convierte en grupos vulnerables a todo tipo de maltrato en su trayecto a un nuevo lugar de residencia o, incluso, ya en éste. Dicho maltrato va desde el abuso de poder, precarias condiciones laborales y de vivienda, hasta el rechazo y la

discriminación social y de clase. Se expresa así la terrible paradoja de la llamada globalización neoliberal: al tiempo que se abren las fronteras y se promueve la libertad casi ilimitada para la entrada y salida de capitales y productos, las fronteras de todos los países del mundo limitan, regulan y criminalizan cada vez más la entrada de personas provenientes de otros países. Una refugiada guatemalteca nos relata lo siguiente:

Yo me vine con una niña de tres años, llegué aquí en el 84 [1984] por la misma situación de la guerra. No queríamos morir, yo vine porque no quería morir. Teníamos que buscar un refugio [...] Hemos podido salir adelante, yo soy artesana, pero la situación ilegal aquí en México es muy difícil, porque en el caso mío, yo no sé hablar bien el español, no sé hablarlo. Iba al mercado a comprar unas cosas, pero le doy gracias a Dios que aprendí a hablar el español, porque hablaba mi dialecto nada más y era todo muy difícil para mí (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

Así como las condiciones en las que se producen y desarrollan los procesos de la migración y el exilio tienen tanto diferencias como similitudes, los efectos psicosociales de ambos fenómenos encuentran coincidencias importantes, pero también diferencias que vale la pena enunciar. Evidentemente, salir forzosamente del país de origen por la persecución política que desencadena una posición ideológica divergente a la dominante implica vivencias y significados distintos de los que puede tener el desplazamiento obligado por la búsqueda de empleo y alimento. Ambas condiciones producen efectos vinculados a un desarraigo obligado y doloroso, pero tienen implicaciones distintas:

[el desplazamiento] no significa lo mismo para quienes lo viven y sufren como consecuencia de su práctica ideológico-política, que para quienes están obligados a ello por razones económicas y que no siempre entienden a qué se debe el forzado desarraigo de una sociedad en la que se formaron, a la cual estaban integrados y en la que tenían su familia,

etcétera [...] En muchos casos esto dificulta o imposibilita la integración al país de refugio, al no tenerse los elementos que provocan una convicción o una práctica política (Guinsberg, 2005:165).

En el caso de las personas que se ven obligadas a desplazarse por razones explícitamente políticas, es común ver (paralelo al dolor provocado por el forzoso desarraigo cultural) el desgarramiento de un horizonte político que, en la mayoría de los casos, forma parte también del proyecto de vida de las personas. En este sentido, quienes no logran articularse a iniciativas que mantengan vivo dicho proyecto —aun desde el país de residencia— viven una especie de doble duelo difícil de resolver: el primero, por la pérdida del país de origen y los referentes culturales y afectivos que este conlleva; el segundo, por ver coartada la posibilidad para reconstruir un horizonte viable para la acción política. Lo anterior se expresa de manera clara en el testimonio de una integrante del Grupo Monarcas, exiliada por razones políticas:

Cuando llegué a México venía precisamente porque había luchado por los derechos de los trabajadores. Yo pertenecía al sindicato de la Universidad Central San Carlos; catorce años estuve allí. Entonces llegué aquí, pero al llegar aquí me sentía con pesar; fueron llegando mis hijos, mi mamá; se reunió la familia después de casi dos años. Casi logré reunir a la familia completa, pero sentía un vacío, sentía que no estaba haciendo nada por el pueblo. Cuando nació este grupo, aunque realmente no es un sindicato o no es una lucha de este tipo, yo me sentí que ese vacío que había se llenó en mi vida (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

En este sentido, la posibilidad de articularse en espacios colectivos abre un campo de oportunidades para reinsertarse en el ámbito de la lucha política y recuperar un eje del proyecto de vida fundamental para quienes se ven obligados a desplazarse por su participación política en sus países de origen. La emergencia de los distintos aspectos que conforman la identidad del Grupo Monarcas, como

son sus vínculos, sus historias, el aporte de sus culturas, su trabajo y su lucha, contribuye a la recuperación y resignificación de ciertos espacios para la acción; delinea un proyecto político, una visión, y establece un compromiso en la construcción de un mundo y un futuro distintos, no solamente para sus integrantes, sino también para los otros:

Mi sueño de estar aquí es colaborar en otro mundo posible más justo y de respeto. Entonces, ese es mi deseo de venir aquí, porque creemos que el grupo en mínima medida puede colaborar hacia el cambio del mundo, participando en las actividades que se presenten, como cuando el 8 de marzo nos invitan a eventos en Inmujeres, vamos, conocemos, porque antes la mujer no conocía nada de sus derechos. Con los talleres que nos han venido a dar aquí, hemos abierto los ojos, con los derechos que tenemos. Y nos vamos dando cuenta de muchas cosas, y eso se lo contamos a los demás, entonces, así va caminando este cambio (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

Las identidades y el sentido de pertenencia

La identidad es una construcción sociohistórica que se apoya en las condiciones en que se desarrolla la vida de una persona y en cómo esta forma parte de un contexto más amplio, social, espacial y temporalmente determinado. Así, la que llamamos “nuestra identidad” es también una identidad creada por los otros con los que construimos y habitamos nuestro pueblo, nuestra ciudad, nuestra patria.

Esta identidad, por tanto, se construye también con base en elementos espaciales que son dotados de sentido por las prácticas culturales que en ellos se desarrollan y los involucran: la fiesta del pueblo, la peregrinación, el paisaje, el clima, la vestimenta y la comida. De este modo, sin olvidar las particularidades y la heterogeneidad de los sujetos sociales, “nuestra identidad” es simultáneamente de uno y de todos los que comparten determinadas coordenadas espaciales,

temporales y culturales: “Nuestra vida cotidiana se entreteje sobre las nociones de tiempo y espacio. Es sobre estas variables que elaboramos internamente nuestras relaciones de objeto, es decir, nuestras relaciones con los otros” (Aresti, 1989:153). El sujeto que se ve obligado a desplazarse a otro país, tendrá que revivir en un espacio y tiempo nuevos las experiencias vividas en otras coordenadas, “transfiriendo del pasado perdido experiencias a un presente que aún está por construirse” (Aresti, 1989:153).

Evidentemente, esta forma de desenraizamiento forzoso priva a los sujetos de los referentes espaciales, cultural y simbólicamente construidos, en los cuales se asienta cotidianamente su identidad y su percepción de sí mismos y el mundo. Esta privación produce una fractura violenta que no pocas veces se traduce en una depresión prolongada por la pérdida de los elementos cotidianos que refuerzan y actualizan la identidad:

Desde el punto de vista psíquico, el exilio puede ser entendido como una vivencia profunda de pérdida y como el quiebre compulsivo y casi total de la cotidianeidad. El exiliado vivirá de manera dramática un sentimiento de despojo y usurpación. Lo han metido forzosamente en otro mundo, se le han arrancado de manera súbita y violenta todos los referentes externos que marcaban su mundo y que le daban una sensación de lo conocido, de mismidad y cotidianeidad (Aresti, 1989:152).

Esto obliga a muchas personas a mantener otros elementos de su cultura que pueden seguir reproduciendo en el nuevo lugar de residencia, como la gastronomía, elementos de la vestimenta, el lenguaje, las tradiciones. La posibilidad de construir vínculos con el otro representa para el sujeto la oportunidad de crear y recrear una identidad que ve reflejada y sostenida en los diferentes espacios de acción colectiva.

En el caso particular de la migración y el exilio, la pérdida de los espacios en los que era posible la constante reafirmación de esta identidad (las fiestas típicas, las tradiciones, la comida, etcétera) hace que se busquen otros distintos en los que se puedan revivir estas ex-

periencias. En la construcción de este espacio, se articulan estrategias que posibilitan la continuidad de las diversas manifestaciones culturales, donde se actualizan las tradiciones, los rituales y los mitos.

Sin embargo, este proceso complejo de duelo involucra la dificultad para sentirse parte del nuevo paisaje, es decir, se vive en una nostalgia por lo perdido que dificulta la asimilación de lo nuevo e imposibilita el sentido de pertenencia: se vive siendo permanentemente “otro”, que no está en el lugar de donde es y tampoco es del lugar en donde está. En este contexto, se hace necesaria una reelaboración de la identidad, lo cual implica un proceso de reconstrucción de otra percepción de sí mismo que permita al sujeto integrar los elementos de una nueva experiencia cotidiana que se reproduce a partir de referentes diversos que habrá que aprehender. Este es un proceso sumamente complejo, doloroso, que involucra no sólo sensaciones de nostalgia y pérdida, sino también de temor y soledad.

El desplazamiento constituye una experiencia muy grave de impotencia frente a las circunstancias y de pérdida de control sobre la propia existencia, unida por lo general a una vivencia desbordante de miedo y aun terror. Aunque la persona sepa cuál es su destino y aun cuando en el lugar de destino se reúna con familiares o conocidos, no puede menos que experimentar su total dependencia respecto a fuerzas e instancias fuera de su control (Martín-Baró, 1989:40).

Aunado a esto, las Mujeres Monarcas han tenido que enfrentar el dolor ocasionado por la guerra, la pobreza, la persecución política y diversos elementos sociales y familiares que las obligaron a exiliarse para poder sobrevivir. Una refugiada guatemalteca nos cuenta su experiencia:

Traemos muchas tristezas, muchísimo dolor. Nosotras también fuimos perseguidas por los militares. Yo con mi hija de tres años caminaba de noche; cargando a mi hija de tres años caminaba a buscar dónde refugiarnos, porque si nos encuentran los militares nos matan. Sufrimos mucho, teníamos hambre, no podíamos cargar agua; yo cargaba dos

limones para chuparlos y caminar en la noche y para llegar al lugar donde me escondía durante el día. Dos meses así. Luego nos encontramos con mi esposo y vivimos juntos aquí. Y pues como muchos que estamos aquí ahorita, todos venimos con una carga de cruz, tristezas y todo, pero estamos aquí (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

El regreso del “nosotros”: la creación de un espacio para sanar

Algunas formas de superación de estos dolores implican la posibilidad de compartir la experiencia con otros que se encuentran en circunstancias similares a la propia. Aunque, en principio, estos grupos pueden parecer cerrados a individuos y elementos culturales del país receptor, en realidad constituyen un mecanismo necesario para elaborar el sentimiento de pérdida y construir, en colectivo, una nueva forma de identidad y pertenencia. Para las Mujeres Monarcas, el colectivo representa, entre otras cosas, un espacio donde se pueden construir vínculos con otras mujeres que han vivido experiencias similares, todas marcadas por el sentimiento de soledad que trae consigo abandonar su tierra. Experiencias y dificultades de la vida cotidiana encuentran un eco en el grupo que les devuelve el sentimiento de pertenecer a una familia, una comunidad que se construye por medio de una vivencia en común —la extranjería— y de las situaciones de vida que ellas comparten. Es la posibilidad de constituir un espacio donde puedan encontrarse y reconocerse:

[...] algunas nos sentimos más solas que nunca aunque estemos reunidas con muchas personas. Entonces, ¿qué pasa aquí? Pues es que en el grupo todas compartimos muchos puntos en común, el hecho de que hayamos tenido que salir de nuestros países de origen por “n” cantidad de circunstancias, que a lo mejor para cada una de nosotras esa circunstancia que nos obligó a salir de nuestro país era tan horrible, que fue más grande ese dolor o esa angustia que poder decir: “nos quedamos aquí a costa de lo que sea”. Pero tuvimos que salir con nuestros propios dolores.

Para mí el grupo ha sido de gran bendición puesto que personalmente yo he tenido como la formación de una familia, una familia que nada tiene que ver con sangre, mas sí con los puntos en común que manejamos cada una de nosotras. El hecho de ser extranjero es, digamos, un punto que a lo mejor sólo lo entiende quien lo vive, nadie más (testimonios recogidos en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

En la experiencia del Grupo Monarcas, al conjugarse la condición de migrante o exiliada con la de mujer, los lazos de identificación se fortalecen y se traducen en espacios que les confieren un sentido de pertenencia y seguridad, así como en estrategias de acción para apoyar a otras mujeres en condiciones similares:

[...] en el grupo compartimos el mismo dolor, angustias, compartiendo mucha soledad, falta de afecto, mucha falta de amor que a lo mejor en nuestros países de origen nos la brindaba nuestra familia o a lo mejor ni eso. Entonces se ven tantas cosas horrosas que vivimos nosotras las mujeres a través de una migración que, como le digo, entre nosotras mismas nos damos valor, nos damos ánimo, protección, nos apoyamos. Tratas de ver la oportunidad de apoyar a otras, y esa es la misión del Grupo Monarcas. Uno de los objetivos primordiales del grupo es apoyarnos entre nosotras mismas y apoyar a otras mujeres que estén en las mismas condiciones, eso es lo que más me gusta del grupo (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

El Grupo Monarcas es también un espacio en donde constantemente se hacen evidentes los testimonios que dan cuenta del origen de sus integrantes y de las circunstancias que las llevaron a abandonar sus países, tradiciones, familias, etcétera. La posibilidad de enunciar y compartir un testimonio conlleva un trabajo de recuperación de la memoria, la cual es un elemento fundamental para la elaboración psicosocial de la experiencia dolorosa y parte importante del proceso de construcción de nuevas identidades y proyectos colectivos. Este

proceso normalmente deriva en una especie de adaptación crítica a los elementos del entorno, la búsqueda de una reconstrucción de la vida que integre nuevos elementos sin que esto implique la renuncia a lo que se ha sido y a los valores nacionales propios. En este sentido,

El exilio produce entonces, indefectiblemente, efectos de distinto tipo, y una imperiosa recomodación del sujeto a la nueva realidad. El impacto que se causa a la imagen de sí mismo se vincula tanto a lo anteriormente indicado —relaciones con el proyecto político causante del exilio— como a las posibilidades que se abren de desarrollo en el país receptor (Guinsberg, 1989:24).

Esta recomodación del sujeto a la nueva realidad tiene como forma privilegiada la posibilidad de recuperar la pertenencia a un colectivo y que llamamos *experiencia de grupalidad*, circunstancia que comúnmente se pierde a consecuencia del desplazamiento.¹

Al centrarnos en el vínculo, estamos llevando la argumentación de la grupalidad a calidades del vínculo que tienen que ver con la acción social y el compromiso, con acoger al otro semejante y extraño a la vez, con responsabilidad por los otros presentes y ausentes, con alteridad y diferenciación, con el flujo de la creación y la lucha por la vida (Baz, 2006:72).

Las historias de las mujeres que forman el Grupo Monarcas, que lo hacen posible y que le otorgan su fuerza, tejen un espacio no sólo para la convivencia, el apoyo y la solidaridad, sino también un

¹ Con experiencia de grupalidad queremos referirnos a lo grupal como experiencia social constitutiva de la subjetividad y los sujetos sociales. Alude al proceso por el cual los atravesamientos sociales (que, a la par de las vivencias particulares de los sujetos) van configurando una experiencia colectiva, cuyos vínculos afectivos, como la identificación, la solidaridad y la pertenencia (tan vitales para la constitución psíquica, como para la acción colectiva deliberada) se recrean y adquieren nuevos sentidos para los sujetos, según sus condiciones sociales e históricas. Es decir, cómo en lo grupal se crean y recrean significaciones sociales que producen una realidad

escenario para el proceso de la identidad, en la construcción de pertenencias, arraigos y vínculos, los cuales se han visto transformados en los avatares de la migración y del exilio. Por ello, consideramos que la importancia de la grupalidad no sólo radica en que constituye un elemento fundamental en el proceso de subjetivación, sino que además es en ese espacio intersubjetivo donde el sujeto, junto con los otros, se halla en posibilidad de articularse con otros en pro de la transformación de sus condiciones de vida y la adaptación a las nuevas circunstancias.

La importancia de recordar

Esta posibilidad de articulación con los otros y el entorno está mediada por la posibilidad de compartir y verbalizar la experiencia vivida, la cual nos remite también a la importancia que, para las personas obligadas a desplazarse, tiene la oportunidad de hacer memoria y enunciar su historia. Por una parte, poder hacer memoria con otros y para otros sitúa a los sujetos en la posibilidad de resignificar la experiencia a partir del discurso y la escucha que otros hacen de la vivencia propia. Por otra, la experiencia de grupalidad unida a la posibilidad de recordar en voz alta ofrecen un campo terapéutico en el que los sujetos desgarrados por la migración forzada y el exilio pueden reconfigurarse y construir nuevos espacios para la vida.

La importancia de estos procesos vinculados a la memoria colectiva incide de manera contundente en el fortalecimiento de los grupos, abriendo las posibilidades para la acción colectiva en beneficio de sus integrantes.

Las memorias colectivas pueden identificarse con un tipo de historia que describe y ordena los hechos pasados y presentes sobre la base de un sistema de tradiciones [...] sin embargo, las memorias colectivas son un elemento fundamental en las sociedades dada su relación con la construcción de formas de identidad culturales que fortalecen la cohesión al interior de las comunidades (Robles y Soto, 2009:13).

Así, lejos de pretender traer el pasado al presente de manera fiel, comprobable y precisa, el ejercicio de la memoria colectiva dota de sentido al pasado según las necesidades del presente; posibilita que la experiencia vivida dé sentido, fuerza y direccionalidad al sujeto que proyecta su vida hacia un mundo que está por construir.

Las causas y las condiciones en que las Mujeres Monarcas arriban a México son distintas, y cada una está marcada por valiosas particularidades de la memoria. Sin embargo, en cada una de ellas podemos identificar el dolor, la soledad y la injusticia que llevan consigo la migración o el exilio. La fuerza del testimonio de cada una de estas mujeres pone en evidencia su valor, su lucha constante y su amor a la vida ante las condiciones de inseguridad, riesgo y dolor que han vivido.

Como mencionábamos anteriormente, uno de los principales motivos que llevan a los sujetos a abandonar su país es la amenaza constante hacia su vida o la de sus familiares, a raíz de sus posturas políticas e ideológicas. En sus relatos se fraguan las distintas memorias de la partida y el arribo, se hacen patentes las marcas de la travesía, reaparecen las imágenes de la guerra, así como de las batallas (o resistencias), de las pérdidas y las recuperaciones:

[...] cada quien traemos cargando toda una historia, que dejamos en nuestro país. Yo entré a México en el 82 [1982], mamá soltera, venía con tres hijos, una de trece años, un niño de tres años y uno de once meses; yo vine a llorar a las calles de México. Venía adolorida, venía llorando, cuando me quedaba parada veía soldados en lugar de hojas en los árboles; los veía, porque fui perseguida por el gobierno militar. Dejé un hijo preso de dieciséis años, me lo capturaron (testimonio recogido en la sistematización de la experiencia del Grupo Monarcas, febrero de 2010).

La posibilidad de reconocerse en el relato de las otras brinda a las Mujeres Monarcas un singular espejo que les devuelve constantemente imágenes que dan sentido a la experiencia por la que han tenido que pasar. Recordar juntas, aunque cada quien recuerde la historia propia, singular, abre un campo para asimilar que la experiencia de la migración y el exilio sufrido se halla inserta en coor-

denadas históricas, políticas y económicas que van más allá de sus circunstancias singulares y, ante las cuales el desplazamiento forzoso (sea vía la migración o el exilio) aparecía como la única posibilidad de seguir vivas. El reconocimiento de este hecho, que aparece reflejado en el espejo-rostro de las otras, funciona como un elemento fundamental para avanzar en un proceso de elaboración psicosocial de la experiencia dolorosa.

Reflexiones finales: del vínculo, la solidaridad y otros vuelos

Como hemos podido observar, las voces, los rostros y las historias han tramado múltiples espacios en el Grupo Monarcas. La posibilidad de narrar y compartir sus experiencias configura para las Mujeres Monarcas un espacio en donde múltiples vínculos son posibles. Y estos vínculos se dan en diversas direcciones: reconocerse en la experiencia y sentir de aquellas compañeras que han andado, de algún modo, los mismos caminos. De este modo, el rostro de las otras se hace espejo que refleja el rostro propio.

Pero también se abre un espacio pensado para beneficiar a los otros que se encuentran en las mismas circunstancias que ellas; se establece, así, un lazo solidario como modalidad de un vínculo que en algún momento se concretará en los rostros de quien lo necesite.

A raíz de estos espacios de solidaridad, donde la experiencia y la memoria colectiva han devenido una configuración de nuevas formas de identidad y pertenencia, las Mujeres Monarcas han edificado lo que representaría un horizonte de esperanza para los otros, mujeres y niños, migrantes o refugiados. Es la posibilidad de mirar a los otros, venideros, desde la experiencia radical del desplazamiento, con la promesa de su llegada; de vislumbrar el arribo de los otros que también han tenido que partir. Con esto se hace posible una hospitalidad que no está puesta y condicionada por el orden de lo jurídico y de las fronteras, sino que se efectúa en el refugio, en la ayuda y el vínculo incondicional, cuestionando discursos modernos, como el del derecho, la ciudadanía o la soberanía.

Las historias narradas por las Mujeres Monarcas resaltan el hecho de que la experiencia humana en situación de guerra, persecución, violencia política y falta de justicia social es similar para todos, más allá de la nacionalidad. Esto nos obliga a pensar en la arbitrariedad de las fronteras delimitadas entre las naciones, y en la forma en que sentimientos tan profundos como el temor, la solidaridad y el amor a la vida hacen posible el reconocimiento de los demás y el establecimiento de sólidos vínculos que se ven enriquecidos por la diversidad cultural y vivencial.

Las Mujeres Monarcas nos han mostrado, a partir de la fuerza de su testimonio, lo que implica la situación del extranjero: una condición que establece una distancia al interior de los marcos referenciales y constitutivos de las distintas identidades; una separación que guarda en sí la potencia del cuestionamiento, de la alteración, pero también en la que nosotros, escuchas, receptores, podemos vislumbrar el posible significado de nuestra propia alteridad, de nuestra propia extranjería.

Bibliografía

- Aresti, Lore (1989), "Realidad política y daño psicológico: el exilio", en Mónica Casalet Ravena y Sonia Comboni Salinas (coords.), *Consecuencias psicosociales de la migración y el exilio*, Dirección de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México.
- Baz, Margarita (2006), "Narcisismo y grupalidad. Las encrucijadas del vínculo", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 26, UAM-Xochimilco, México.
- Guinsberg, Enrique (1989), "Problemática psicosocial del exilio", en Mónica Casalet Ravena y Sonia Comboni Salinas (coords.), *Consecuencias psicosociales de la migración y el exilio*, Dirección de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México.
- Guinsberg, Enrique (2005), "Migraciones, exilios y traumas psíquicos", *Política y cultura*, núm. 23, primavera, Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco, México.

- Martín-Baró, Ignacio (1989), “Consecuencias psicosociales del desplazamiento forzoso”, en Mónica Casalet Ravena y Sonia Comboni Salinas (coords.), *Consecuencias Psicosociales de la migración y el exilio*, Dirección de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México.
- Robles, Mariana y Adriana Soto (2009), “De inspiraciones y aspiraciones. Memoria y sentido de la lucha en Atenco”, *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, año 10, número especial, segundo semestre, Departamento de Relaciones Sociales, Dirección de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco, México

Comentario

“El futuro es ahora’. Reivindicación de la experiencia”, de Armando Bartra

*Martha Gabriela Rivas Zivy**

El texto es un documento inspirador basado en un testimonio elocuente de una joven estudiante perteneciente al movimiento #Yosoy132. En éste ya se anuncia la percepción de la fuerza que conlleva las manifestaciones colectivas y la sorpresa al reconocer cómo, a los jóvenes, se les ha escatimado o negado su valor, visibilidad y reconocimiento social. El testimonio resalta, también, lo nutricional de los vínculos colectivos que se desatan en estas movilizaciones espontáneas, marchas solidarias cargadas de deseos, expectativas y acciones políticas que les renuevan vínculos, transforman las voces, los sentidos y las emociones.

El autor parte de un vibrante y breve segmento testimonial, que es el epígrafe del texto, y con su mirada antropológica desteje los hilos, los tiempos y las palabras de la trama narrativa para recrear el conjunto de la vivencia. Además de sensible y lúcida la reflexión escrita es tremendamente empática: se percibe como si dos personas en diálogo, frente a frente, tendieran lazos, se escucharan y acompañaran.

A pesar de su brevedad, el relato testimonial es recuperado por el autor en elementos que son fundantes de la experiencia de movilización: el tiempo, el espacio, la palabra y la transformación. Nos habla del tiempo de la experiencia política citando a Benjamin quien lo llama “tiempo de ahora” o “tiempo pleno”; tiempo que subsume el pasado, el presente y el futuro en un momento único y fugaz, que recupera la fuerza y potencia de las acciones colectivas, como las marchas y manifestaciones que buscan reivindicarse, resistirse y denunciar.

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco, correo electrónico: rzy95@gmail.com

Si toda experiencia es transformadora es porque se historiza con nuestra presencia, con nuestras palabras, con la acción de nuestro cuerpo; una “experiencia trascendental” denominada así por Agamben —citado por Bartra. Experiencia que impugna el conformismo de lo instituido y que quiere desvelar verdades a medias, o mentiras grandes; es una apuesta creativa y lúdica que, por un lado actualiza la fuerza de los mitos, y, simultáneamente, rompe el tiempo circular de la repetición vacua. Bartra nos señala como el pesaroso pasaje “del yo al nosotros” o el abrupto tránsito “de la calle a la plaza” son parte de tales “experiencias trascendentales”. Dice él, semejantes a un parto en el que el yo doméstico e íntimo se descentra y abre para tender vínculos exofamiliares y articularse con los “otros”, los no iguales; así nace la esperanza de unidad y unicidad, de comunidad y fraternidad. Estas fuerzas colectivas que se despegan de los convenidos ritos oficiales puede trastocar mitos inamovibles; los cuerpos, que rompen las disciplinas del ritmo instituido y la vibración de las acciones, son una forma de resistencia al ejercicio de poder y autoritarismo. Ahí se activa la recuperación de la dignidad, el despliegue de los afectos, la innovación de los sentidos-significados los cuales se lían en sus acciones o “performances” con la *poiesis*, entendida como forma de creación y arte. No hay duda de que en una marcha política, multitudinaria que busca resarcir sus identidades hay poesía en las consignas, en los carteles, las canciones, en los cuerpos, como también lo hay en este muy sentido testimonio y en la apreciación e interpretación del autor.

En mi opinión, la claridad de la reflexión, de las nociones y conceptos, la fuerza de las convicciones y el optimismo pleno, no por ingenuo sino por esperanzador, afirman la visión de la “utopía vivida” de Bartra, algo así como lo esperado ahora. El texto es un escrito brillante y reconfortante. Un agradecimiento al autor por compartirlo con nosotros.

“El futuro es ahora”

Reivindicación de la experiencia*

*Armando Bartra***

Cuando entraban los contingentes al Zócalo todos guardaban silencio. Volteabas a ver a las miles de personas en silencio y muchos estaban llorando. Era un silencio tan solemne... Pero luego se escuchó el grito ¡#YoSoy132!, con tanta dignidad... Conmuevo mucho...

Hay un compa que dice que este movimiento es lúdico y terapéutico, que sabemos que hay cosas inevitables, pero que cuando estamos juntos es menos peor. Una de las grandes aportaciones del movimiento fue sacarnos de la soledad... y darnos algo que nos habían negado a los jóvenes: tener comunidad.

Mariana
(Muñoz, 2011:95)

Preámbulo

Alguien lee que Walter Benjamin se refiere al “tiempo de ahora”, que Giorgio Agamben se ocupa de las “experiencias trascendentes” o que yo invoco las “utopías vividas” y quizá las fórmulas le resultan llamativas. Pero, bien a bien, ¿qué es lo que designan?, ¿de qué hablan Benjamin y Agamben?, ¿de qué hablo yo? Para aclararlo pondré a dialogar esos conceptos con el testimonio de una participante en el movimiento juvenil de 2011 que se llamó #YoSoy132 y que bien merece ser revisitado así sea en un único, breve y fugaz episodio.

* Publicado en *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 46, Experiencia, acción y palabra, diciembre, 2016, pp. 383-390.

** Profesor-investigador, Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco.

Mariana y el tiempo de ahora

Ciertos testimonios son iluminaciones. Relatos que al actualizar vivencias que he llamado utópicas (Bartra, 2015) convocan al “tiempo pleno”, al “tiempo de ahora” por el que clama Benjamin (2008). Recuperan experiencias inauditas de aquellas que Agamben (2010) considera “trascendentales” porque saltan fuera de la causalidad, porque interrumpen el curso necesario de las cosas. Momentos imposibles, éxtasis, epifanías, raptos que nos tocan a todos porque remiten a la *condición humana*, que no es una *esencia* sino una *experiencia*, precisamente la que en esas ocasiones se actualiza. Y que importan porque los compartimos: porque estábamos ahí, porque podíamos haber estado ahí, porque quisiéramos haber estado ahí.

El relato de Mariana es de esos. Recogido con muchos otros por Marcela Salas, Adazaira Chávez, Jaime Quintana y Sergio Castro en el libro *#YoSoy132. Voces del movimiento*, coordinado por Gloria Muñoz, el testimonio tiene dos partes, la primera rememora lo vivido en una manifestación juvenil de protesta ocurrida a fines de 2011 en el contexto de la campaña de Peña Nieto por llegar a la presidencia de la República, la segunda reflexiona sobre ese mismo movimiento. Y en sus dos partes el discurso, parco y elocuente, le pone palabras a un suceso compartido que al ser dicho —y sólo al ser dicho— cobra sentido y se transforma en una verdadera experiencia, en un potencial lugar común: punto de convergencia de los muchos que gracias al testimonio y lo que nos recuerda o lo que nos sugiere participamos de la iluminación.

El primer párrafo es también una alegoría. Freud quizá diría que el tránsito de la calle a la plaza equivale a salir llorando del útero materno. Pero no me refiero a eso. Quienes alguna vez, marchando en manifestación por la angosta calle Madero, hemos desembocado en la vertiginosa planicie del Zócalo sabemos de qué habla Mariana. Sabemos que la estrechura de Madero disciplina e impone un ritmo y un lugar en la marcha, mientras que la amplitud del Zócalo te permite desplazarte y buscar libremente tu sitio y el de los tuyos. Sabemos que en Madero el eco devuelve las consignas a quienes las

gritamos, mientras que en el Zócalo el grito liberado se expande al infinito. Sabemos que la vieja calle de Plateros es un túnel, un curso oscuro y opresivo que, sin embargo, desemboca en la utopía: en la anchurosa plaza mayor donde nos espera la desfajada y bulliciosa multitud, donde comprobamos que sí, que somos muchos —un chingo— y que estamos juntos.

Y se llora Mariana. Claro que se llora. Porque en ese momento transitamos plenamente del "yo" al "nosotros". Un pasaje que no es estructural ni psicogenético ni histórico sino ontológico; una experiencia extática que nos confiere aquí y ahora —y mientras dure— la alucinante condición de seres humanos. Y es solemne, es conmovedor, es para llorar.

Lo humano no nos viene del *yo*, tan descascarado durante los siglos que siguieron a Descartes, ni tampoco del invocado pero con frecuencia hueco e indeferenciado *nosotros*. Somos humanos porque vivimos a caballo entre dos órdenes de realidad, porque habitamos en el filo, porque transitamos permanentemente del *yo* provisional al *nosotros* en construcción y de regreso. Un tránsito que casi nunca es terso, sino doloroso, desgarrador, peligroso y a veces mortal. Y de estos tránsitos instantáneos, de esta inestabilidad constitutiva está hecha la historia.

Hablo aquí de experiencias compartidas no de verdades racionalmente convincentes o lógicamente demostrables. En este punto no importa si algo vivido, si una proverbialmente dudosa percepción, se incorpora a la verdad porque la pasamos por el tamiz de las formas puras de la conciencia o porque puesta junto a otras la hemos procesado inductivamente para volverla ciencia. Lo que cuenta aquí es que el vértigo de una experiencia tenida sea compatible, sea comunicable, se vuelva *logos*. Ser humanos es vivir historias que valga la pena contar... y contarlas; sucesos fractales que al ser narrados y compartidos nos ubican en la historia, no en la cadena causal sino en la historia de las rupturas, de la imaginación ontocreadora, de la libertad.

Mito, rito, juego

Pero pasar de la inmediatez preconceptual y preverbal de la experiencia al relato estructurado y significativo supone una construcción, una voluntad de forma que hace de lo experimentado no algo verdadero sino algo narrativamente verosímil, algo que parece verdadero o que merece ser verdadero. Lo que ya es mucho decir.

Los grandes relatos, esos que nos ubican en el “nosotros” y nos dan historicidad, son metáforas, parábolas, alegorías, mitos fundacionales. Discursos que acceden a la universalidad no a través de conceptos sino de imágenes y que, por tanto, son densos y polisémicos (Lévi-Strauss, 1972:11-59). Narraciones-invenciones que al revelarnos la estructura de las experiencias auráticas nos permiten repetirlas en el rito. Actualizarlas en representaciones donde el pasado mítico —y todo pasado recordado-estetizado es potencialmente mítico— se actualiza y por tanto deja de ser pasado; tiempo sagrado que es la experiencia más profunda del tiempo y a la vez la disolución provisional del tiempo en un presente absoluto: un aquí y ahora total que sin embargo no es eterno sino fugaz, efímero por su duración pero insondable por su profundidad.

Las manifestaciones de protesta son performances que tienen una dimensión ritual en tanto que actualizan un mito. Las marchas contestatarias son historia y metáfora de la historia; recorridos en cuyo curso los muchos se hacen uno y se apropian efímeramente del espacio público y del tiempo de ahora, es decir, del mundo; trances extáticos donde se invierte el orden habitual de las cosas —que como sabemos están alrevesadas, de modo que se ponen sobre sus pies— y se hace posible lo imposible; carnavales societarios donde se profana lo sagrado, se burla al poder y se pierde el miedo; ceremonias por las que se restablece el orden cósmico fracturado por “el sistema”. Alain Badiou sostiene:

El siglo (xx) ha sido el de las manifestaciones [...] La insurrección es la fiesta final del cuerpo del que se ha dotado el “nosotros”, la acción última de la... [De las proverbiales marchas dice que] es el nombre de un

cuerpo colectivo que utiliza el espacio público (la calle, la plaza) para mostrar el espectáculo de su propio poder. La manifestación es el sujeto colectivo, el sujeto "nosotros" [...] una fraternidad visible [...] "Nosotros" estamos ahí y "ellos" deben tener miedo [Y concluye, recuperando el sentido ontológico que "manifestación" tiene para Hegel, que] el "nosotros" no es otra cosa que el conjunto de sus manifestaciones. En este sentido lo real del "nosotros", que es lo real a secas, es accesible a cada cual en y por la manifestación. A la pregunta: ¿qué hay de real?, el siglo responde: manifestar. Lo que no manifiesta no es (2005:139).

Lo dice Badiou y lo dice Mariana en la segunda parte de su testimonio. "Una de las grandes aportaciones del movimiento fue sacarnos de la soledad y darnos algo que se nos había negado a los jóvenes: tener comunidad". Es decir darnos un "nosotros" bajo la forma de un cuerpo colectivo presente de bulto en las calles y las asambleas y no sólo de manera virtual en las "redes sociales". Un nosotros conformado por irrenunciables individualidades, como se constata en el recurrente grito "¡#YoSoy132!". Definición estrictamente personal que a la vez adscribe a un conjunto dado que después de los primeros 131 todos y cada uno de los demás somos el sartreano "grupo en fusión", somos *El movimiento*. Fórmula que sintetiza muy bien la dialéctica entre el "yo" y el "nosotros", pero que a algunos no les gustó porque emplear la primera persona para enrolarse en una causa colectiva les parecía individualista (¿?).

Pero Mariana, o un compa de Mariana, también dice que "este movimiento es lúdico y terapéutico". Y si lo segundo es importante pues llama la atención sobre lo que la acción colectiva tiene de cura y sanación, lo primero lo es más, porque la faceta juguetona del movimiento es lo que hace estallar la camisa de fuerza de su faceta ritual.

Para los de izquierda marchar por Reforma y Juárez y desembocar en el Zócalo por Madero se volvió una ceremonia cívica, una manifestación que es todas las manifestaciones y ninguna, no un intenso tiempo de *ahora* sino un rutinario tiempo de *siempre*, una recurrencia que en su circularidad termina por vaciarse de sentido y por anular la historia. En cambio, el elemento lúdico, siempre pre-

sente en las manifestaciones juveniles, mete el desorden, desacraliza, profana y por tanto re-temporaliza, hace de cada acción colectiva una verdadera experiencia, un performance, un acontecimiento singular e irrepetible. ¿Te acuerdas? fue la vez que la pinche Congelada se cagó en Peña Nieto... Y así.

Interrupción y continuidad

Al reivindicar el tiempo de ahora, las experiencias trascendentales, los instantes fugaces habitados por la utopía, no le estoy sacando el bulto a la férrea cronología historiográfica. Claro que hay en la historia secuencias causales ponderables y hasta patrones que a algunos les parecen leyes. Como los hay en el movimiento de las bolas en una mesa de billar. Pero en el juego la magia se produce en el instante imponderable en que el taco golpea la esfera de marfil. Y así la magia de la historia se produce gracias al evento creativo, al acontecimiento imprevisible, irreductible, imposible...

Las vertiginosas interrupciones de la inerte secuencia cronológica, rupturas en las que se actualiza el “nosotros” y se hace la historia, son indispensables si no queremos ahogarnos en el torrente de la necesidad. Y es que, lo sabe Mariana, “hay cosas que son inevitables”: por ejemplo, que el sistema trastabille pero no caiga y que —pese al #YoSoy132— Peña Nieto haya llegado a la presidencia. Pero Mariana también sabe que “cuando estamos juntos es mucho menos peor”. Es decir que la historia destino, la historia fatalidad, la historia locomotora, la historia inerte y cruel que nos impone “el sistema” puede ser descarrilada o cuando menos exorcizada por la irrupción del “nosotros”, por el estallido del tiempo presente.

Ya lo había descubierto Benjamin (2010): los movimientos sociales marcados por la “violencia divina”, nunca medios para alcanzar fines sino “medios puros” que son fines en sí mismos, devienen éxtasis, instantes auráticos que reúnen “en una grandiosa abreviatura, la historia de toda de la humanidad”, son “la pequeña puerta por la que puede entrar el mesías” (Benjamin, 2008).

“El futuro es ahora” decía un grafiti del #YoSoy132. Y sí, el futuro y el pasado se hacen presente absoluto en las marchas y otros momentos colectivos, pues lo que vincula el ayer con el mañana no es la causalidad sino la *imaginación* que se alimenta de uno y otro. Imaginación política y poética que es seña de identidad de los verdaderos movimientos. De unas acciones colectivas multitudinarias que, bien lo sabemos, no siempre son eficaces en cuanto a realizar los objetivos perseguidos, es decir que no siempre cambian el curso de la historia, que en apariencia sigue como si nada. Pero en vez de eso las insurgencias populares hacen posibles cosas de mayor trascendencia.

Al irrumpir, los movimientos auténticos *interrumpen*, fracturan el tiempo vacío del sistema y por un rato ponen en acto el tiempo pleno de la humanidad. Quizá participando en un movimiento no *hacemos historia* en el sentido causal y cronológico del término, pero *nos hacemos historia*, que es mucho más importante. Además, las fracturas, las grietas, aun las que al principio parecen insignificantes, por lo general corren y a la larga terminan por colapsar los monolitos sistémicos.

Hay que atender a las “experiencias trascendentales”, dice Agamben, porque hacernos historia es “detener el tiempo”. Y continúa:

Las auténticas revoluciones [...] siempre fueron vividas como una interrupción de la cronología; pero una revolución de la que surgiera no una nueva cronología sino una transformación cualitativa del tiempo [...] sería la de mayores consecuencias y la única que no podría ser absorbida por el reflujó de la restauración. Aquel que (*sepa que*) la historia es su patria original [...] exigirá en cada instante esa promesa; ese es el verdadero revolucionario y el verdadero vidente, liberado del tiempo no en el milenio sino ahora (Agamben, 2010:151-152).

Tiempo pleno, tiempo de ahora, tiempo utópico, tiempo otro que esa tarde vivió Mariana y que vivimos todos cuando un día entramos en silencio al Zócalo y descubrimos que éramos miles y que estábamos llorando.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2010), *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Badiou, Alain (2005), *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- Bartra, Armando (2015), *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*. México: Itaca/UAM-Xochimilco.
- Benjamin, Walter (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca/UACA.
- _____ (2010). *Crítica de la violencia*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lévi-Strauss, Claude (1972), “La ciencia de lo concreto”, en *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz Ramírez, Gloria (2011), “Desinformémonos”, *#YoSoy132. Voces del movimiento*. México: Ediciones Bola de cristal.