

subjetividad y procesos sociales

tramas

*Sujeto político,
autonomía y
autogestión*

52

diciembre / 2019
año 30



Sujeto político, autonomía y autogestión

Presentación

En este número de *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales* presentamos una reflexión sobre la relevancia de los procesos políticos y las formas en que se construyen nuevas subjetividades, a la luz de diversas áreas de las ciencias sociales contemporáneas. El inexorable y constante tránsito de los fenómenos sociales nos obliga a repensar nuestro lugar ante los cambios que hemos vivido en los últimos años.

Para seguir con nuestra línea de discusión, los autores en este número denominado “Sujeto político, autonomía y autogestión” abordan temas que siguen siendo vigentes y son analizados desde nuevos horizontes de reflexión. Cultura, política, institucionalidad democrática, espacio público, cambio social, movimientos sociales, autonomías indígenas, lenguajes y discursos políticos aparecen como áreas de interés para pensar las perspectivas de los diversos actores políticos en la sociedad mexicana.

Más allá de las preocupaciones y ocupaciones que integran las propuestas de análisis en este número, pensamos que hay un interés común en problematizar las significaciones imaginarias que se desprenden de las diversas posturas de los actores involucrados. Es preeminente nuestra intención de tejer más fino y poner de relieve las producciones de subjetividades sociales implícitas en las diversas propuestas de cambio social.

El panorama de nuestro presente es complejo debido a las divergencias entre los distintos actores sociales, al mismo tiempo, pensamos que pueden ser también esperanzadoras respecto a una propuesta de cambio social que, más allá de las diferencias, nos permita transitar hacia una verdadera democratización de la sociedad mexicana.

La perspectiva de un constante y continuo cambio ha sido persistente en los últimos años, en relación con las propuestas de una

clase política que ha sido ajena a las demandas colectivas de amplios sectores sociales. La presencia inmanente de una voluntad popular que paulatinamente va asumiendo su propia responsabilidad de participar en la construcción de una sociedad diferente y, con ello, ha transformado los escenarios convencionales, en condiciones en que los partidos políticos y gobernantes en turno han simulado tomar en cuenta la opinión de los ciudadanos para legitimar sus acciones. Actualmente, el tema de la ciudadanía, cada vez más presente en la producción de las ciencias sociales, tiene que ser discutido no sólo en el plano formal y teórico, sino que al mismo tiempo debe considerar una realidad difícil de soslayar, es decir, es una variable inevitable para cualquier análisis de las acciones de actores sociales o fuerzas políticas.

Las tareas pendientes tanto de gobiernos, como de la sociedad civil, apuntan precisamente a revisar y pensar los campos que abordan los temas propuestos en este número: Sujeto político, autonomía y autogestión; temas que sin lugar a duda necesitan repensarse a la luz de los cambios sugeridos por nuevos actores sociales.

Una de las principales preguntas que se plantean en este número se relaciona con las condiciones de posibilidad para conjugar los intereses manifiestos de gobiernos que se dicen incluyentes y una gran cantidad de ciudadanos que postulan la vigencia de autonomías y la autodeterminación en sus formas de organización social. Tal es el caso de las comunidades indígenas zapatistas, los bolivianos, ecuatorianos que abiertamente difieren de los proyectos establecidos por gobiernos que se reivindican como transformadores.

En este número nos parece importante analizar la relación que el nuevo régimen está planteando por medio de sus acciones concretas con agentes y actores no estatales, como son los ciudadanos y las organizaciones de la sociedad civil, las comunidades indígenas y otros actores políticos. Hay que reconocer que los logros de la sociedad civil para construir un proyecto de nación diferente y alternativo no han tenido la oportunidad de transformar significativamente las estructuras políticas en nuestro país porque ha quedado marginada de los procesos de toma de decisiones y de los espacios de poder. En

estos días, una buena parte de los mexicanos nos hemos dado cuenta de que es posible pensar en una sociedad diferente, pero esto sólo será viable si los gobernantes son sensibles para incorporar las voces de la sociedad civil, de las comunidades indígenas, así como la de los sectores obrero, campesino, magisterial y estudiantil.

A la ciudadanía le corresponde emprender el cambio desde las raíces. No se pueden cambiar los escenarios devastadores de México y América Latina si no empezamos hoy mismo a cambiar nuestras percepciones y acciones para entender nuestra propia capacidad de agencia como potencia, sobre todo a partir de asumir una responsabilidad para la acción mediante la construcción de redes y relaciones que nos permitan caminar hacia objetivos comunes, tales como la seguridad, el derecho a la libertad de expresión y el mejoramiento de las condiciones económicas, cancelando los privilegios de los funcionarios y los abusos de algunos sectores sociales y grupos en el poder.

Cultura política, institucionalidad democrática y resonancias transnacionales en el movimiento zapatista

*Miguel Ángel Ramírez Zaragoza**
*Marco Antonio Aranda Andrade***

Resumen

Una parte de la importancia de los movimientos sociales radica en el cuestionamiento crítico del estado imperante de cosas, en la propuesta de proyectos alternativos y en la construcción de sujetos políticos colectivos. Junto con los aspectos organizacionales de estos actores colectivos, los trabajos de intervención cultural juegan un papel fundamental en el cambio de ideas, valores, símbolos y prácticas que buscan asegurar la construcción y el sostenimiento de sus proyectos de transformación. Sostenemos que el caso del movimiento zapatista representa un ejemplo notable de estos esfuerzos. Las instituciones de la autonomía indígena, y los proyectos construidos a partir de su resonancia en otras partes del mundo, posibilitan puentes que permiten concretizar el principio democrático de los pueblos gobernándose a sí mismos. A través de la revisión del trabajo de las vertientes interna y externa del movimiento, producto de la investigación de campo de los autores en los últimos años, sumaremos evidencias empíricas que buscan sostener los presupuestos enunciados aquí.

* Politólogo y profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Es investigador titular "A" y coordinador de Investigación y Publicaciones del Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad de la Coordinación de Humanidades de la UNAM. Correo electrónico: [marz@politicas.unam.mx].

** Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Correo electrónico: [aranda.estudios@gmail.com].

Palabras clave: zapatismo, cultura política, institucionalización, solidaridad transnacional.

Abstract

One of the central aspects of the importance of social movements lies in the critical questioning of the prevailing state of affairs and in the proposal of alternative projects. Along with the organizational aspects of these collective actors, cultural interventions play a fundamental role in changing ideas, values, symbols and practices that seek to ensure the construction and sustainment of their transformational projects. Here, we affirm that the case of the Zapatista movement represents a notable example of these efforts. The institutions of indigenous autonomy and the projects constructed based on their resonance in other parts of the world, make possible ties that allow to concretize the democratic principle of the people governing itself. Through the study of the work made in the internal and external facets of the movement, product of the field research of the authors in recent years, we will add empirical evidence that seeks to sustain the presuppositions stated here.

Keywords: zapatism, political culture, institutionalization, transnational solidarity.

Introducción

El movimiento zapatista, tanto en su vertiente interna (proceso de construcción de su autonomía) como en su vertiente externa (conjunto de iniciativas políticas más allá de sus territorios —en donde se ha aliado con distintos actores políticos y sociales nacionales y extranjeros—), ha tenido como una característica central luchar por la construcción de la democracia en todas sus vertientes, formas y espacios. El zapatismo ha sido un verdadero constructor de *demodiversidad* y un defensor de la democracia de alta intensidad (Santos y Mendes, 2017). Este importante movimiento social de matriz indígena ha sido un su-

jeto político colectivo importante en los procesos de transformación política y social que ha vivido nuestro país y se ha convertido en una fuente de inspiración para la construcción de diversos sujetos políticos y sociales transformadores, tanto individuales como colectivos, que han contribuido, de diversas maneras, a la construcción de alternativas tanto al sistema capitalista como a la democracia de corte liberal. De ahí que la cultura política democrática que han construido con base en el “mandar obedeciendo” y que se ha materializado en una nueva institucionalidad democrática en sus territorios –como son los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y las Juntas de Buen Gobierno (JBG)–, tuvo eco en otros actores y espacios sociales, tanto en nuestro país como más allá de sus fronteras.

En otros lugares hemos dado cuenta de la importancia del zapatismo en el cambio político y social en cuestiones tales como las diversas iniciativas y aportaciones del movimiento zapatista en las distintas coyunturas políticas en las que ha sido protagonista (Aranda, 2014; Ramírez, 2008); la construcción de su autonomía y de instituciones democráticas, así como de la crítica al sistema político y sus aportes a la transición de un gobierno autoritario a uno más o menos democrático (Ramírez, 2010; Aranda, 2017a); la educación autónoma como piedra angular de su proyecto político autónomo (Ramírez, 2011); los procesos de solidaridad e internacionalización de la lucha zapatista (Aranda, 2014 y 2017b); la conformación de una cultura política democrática basada en el mandar obedeciendo (Ramírez, 2017 y 2019); así como la coyuntura electoral reciente en México, donde el zapatismo junto con sus aliados del Congreso Nacional Indígena lanzaron una iniciativa de candidatura independiente (Aranda y Ramírez, 2019). Ello nos permite profundizar en este trabajo en las dimensiones políticas y culturales del movimiento zapatista que han dado paso a una forma de organización política alternativa mediante la conformación de un sujeto político colectivo de carácter transformador que, a su vez, ha tenido diferentes expresiones y resonancias culturales transnacionales.

En este artículo enfocamos la mirada teórica hacia la constatación de ciertos elementos culturales considerados hasta ahora en la

trayectoria del movimiento zapatista, analizando tanto su vertiente interna —expresada en la organización cotidiana y en la cultura política de las comunidades indígenas bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México— como externa —que abarca las alianzas de estas comunidades con personas y colectivos solidarios fuera del territorio rebelde—. Veremos que el zapatismo ejemplifica el cuestionamiento y la ruptura con códigos dominantes, la resignificación y el cambio de valores, símbolos, ideas y prácticas, así como la construcción de instituciones democráticas que aseguran las transformaciones referidas y los proyectos alternativos emprendidos en sus dos vertientes. El respaldo de estas aseveraciones está en el trabajo de campo realizado por los investigadores a lo largo de varios años tanto en las comunidades indígenas zapatistas como con colectivos solidarios en México y Europa. Las charlas informales, la convivencia, las entrevistas y la participación en distintos eventos solidarios cobijan este trabajo de corte cualitativo nutrido de un estudio etnográfico extenso en la comunidad de La Realidad y en investigaciones en las ciudades de México y varias del Estado español y Alemania. Nos mueve el objetivo de renovar un debate sobre las lecciones políticas del movimiento zapatista en sus aspectos políticos y culturales, así como en sus dimensiones locales y transnacionales.

La dimensión cultural en el estudio de los movimientos sociales: notas introductorias

Existe un consenso en la literatura teórica acerca de los movimientos sociales que señala que las formas de acción colectiva contenciosa o conflictual son expresiones convencionales de la política. Como señalan Della Porta y Diani (2006), dada la naturaleza multidimensional de los movimientos sociales, estos fenómenos colectivos convocan a un sinnúmero de preguntas que pueden agruparse en interrogantes concernientes a: las relaciones entre cambios estructurales de la sociedad y transformaciones del conflicto social; el rol de las representaciones culturales en dicho conflicto; el proceso que

mediante valores, intereses e ideas desemboca en acciones colectivas; y la manera en que contextos sociales, políticos y culturales afectan las posibilidades de los movimientos en cuanto a sus logros y las formas que pueden tomar. Si bien este campo de estudios invita a ocuparse de todas estas interrogantes y de sus dimensiones asociadas (como aquellas del trabajo simbólico, identitario, organizacional, de repertorios y ciclos, de alianzas y disputas o del aprovechamiento de oportunidades), en este trabajo nos limitaremos sólo a los aspectos enunciados en la introducción, de los cuales nos ocupamos a continuación.

Della Porta y Diani (2006), tras una revisión exhaustiva de estudios clásicos en el tema, señalan que los actores sociales contenciosos elaboran lecturas críticas de los contextos en los que se movilizan y organizan, conformados, en parte, por conflictos simbólicos y culturales en los que toman parte. Los valores y las motivaciones para actuar y la atribución de significados en dichos contextos son elementos priorizados por distintas posturas teóricas, intervienen en la manipulación creativa de nuevos símbolos que estos actores realizan, así como en la reafirmación de memorias e historias culturales representadas por ellos, de acuerdo con los autores.

Después de las transformaciones impulsadas tanto por las protestas político-culturales de la izquierda en distintas partes del mundo como por el propio sistema capitalista a raíz de los eventos de 1968, la dimensión cultural de la acción colectiva contestataria, conformada por la intervención política en los significados y símbolos dominantes, cobró un nuevo valor en el papel de los movimientos sociales. De acuerdo con Alberto Melucci (1999), uno de los autores referentes en el campo,¹ los movimientos sociales comenzaron con énfasis a cuestionar los códigos dominantes que estructuran la sociedad. Además de poner en entredicho las lecturas prevalecientes sobre la realidad, estos actores colectivos ofrecen nuevas interpretaciones y formas de

¹ En este texto no consideraremos la obra de Snow y Benford (1992) sobre el análisis de los marcos, clave también en el campo de estudios, por considerar que no se aviene ni a los propósitos de la investigación ni a la perspectiva metodológica mencionada más adelante.

definir el significado de la vida individual y colectiva. Por medio de la exposición de la violencia e irracionalidad de dichos códigos, los movimientos se preguntan acerca de las direcciones alternativas a tomar como sociedad.

Centrarse en la dimensión cultural de los movimientos implica también considerar aspectos organizacionales relacionados con ella de manera ineludible. Para James Jasper (2014) la gente protesta y, al manifestarse, pone en juego aspectos culturales y de organización política que conforman los esfuerzos sostenibles, intencionales y colectivos que persiguen cambios, cuya búsqueda toma normalmente cauce por fuera de los canales institucionales exigidos y permitidos por las autoridades. Al hacerlo, la acción de esta gente movilizada y organizada, frágil y contingentemente, enfrenta distintos dilemas, referentes a una dicotomía clásica en el campo estructurada por la relación entre la vertiente interna de los movimientos (aquella de la sociabilidad de la vida cotidiana) y la externa (propia de la manifestación pública, de las alianzas y confrontaciones con los adversarios). Según Jasper (2014), los dilemas que enfrenta esta gente refieren a los debates y decisiones que en los movimientos ocurren, siendo el foco la discusión sobre la canalización de los esfuerzos en la parte de la motivación o la solidaridad (vertiente interna) o en aquella de las estrategias de confrontación pública o de alianzas (vertiente externa). Otro de los dilemas supone debates acerca de las reglas de comportamiento en los movimientos, mientras que otro más somete a tratamiento el tema de la jerarquización y descentralización de la organización colectiva.

En un plano general, el cambio social que empujan los movimientos sociales resulta ser la suma del cambio cultural y del cambio político, adición que crea nuevas formas de institucionalidad política que materializa los valores reclamados por los actores colectivos (Castells, 2010); el producto de este esfuerzo es la práctica de nuevas relaciones sociales. Las instituciones y los valores que los movimientos erigen tras la puesta en cuestión y ruptura de los códigos de estructuración social dominantes, regulan la vida de comunidades que tratan de asegurar su bienestar y participación en la planeación, toma y evaluación de las decisiones colectivas.

La vertiente interna del movimiento zapatista: cultura política democrática, sujeto político transformador y construcción de autonomía²

En sus 25 años de vida pública, el movimiento zapatista ha contribuido a la transformación social en México en la medida en que ha propiciado un cambio democrático en el régimen político mediante la crítica al sistema de partido hegemónico y el impulso al llamado proceso de transición democrática. En sus comunidades base, el cambio se ha visto en la construcción de una nueva institucionalidad política basada en la teoría y práctica del “mandar obedeciendo”. Con la irrupción del EZLN, en 1994 –producto tanto de factores internos como externos a las comunidades–, su conversión en movimiento social mediante amplias alianzas nacionales e internacionales y con el inicio de la construcción de su proyecto de autonomía –que en lo político desembocó la creación de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y las Juntas de Buen Gobierno (JBG)–, se inició la construcción de una cultura política que se caracteriza por seguir principios democráticos. Aquí, sostendremos que la cultura política implica la resignificación de ideas, principios y el cambio de valores, símbolos y prácticas de las que nos ocuparemos en adelante.

La tendencia a la conformación de una cultura política participativa –basada en el principio normativo del “mandar obedeciendo”– ha permitido que las nuevas formas de organización y las estructuras políticas –MAREZ y JBG– sean rápidamente aceptadas y adoptadas por la mayoría de los miembros de las comunidades indígenas zapatistas; esto se refuerza con la participación de los indígenas en diversas iniciativas y estrategias de movilización que han impulsado y profundizado conocimientos y relaciones democráticas de diálogo permanente con sus aliados y aliadas de la sociedad civil (Ramírez, 2010 y 2019). Podemos considerar que las autoridades de los MAREZ y las JBG han

² Este apartado se basa en el trabajo de campo realizado por los autores y puede observarse con mayor detalle en Aranda (2014) y Ramírez Zaragoza (2019).

tratado de construir y fomentar –por medio de escuelas autónomas, campañas de difusión y otros medios– una cultura política que promueve la participación y corresponde con su estructura, organización y objetivos. La finalidad de estas acciones consiste en consolidar una cultura participativa que permita una mayor permanencia y legitimidad de dichas instituciones y genere una cierta estabilidad política y grados de satisfacción en los habitantes de las comunidades. La construcción de autonomía en esta vertiente interna del movimiento, así como la conformación y consolidación de una cultura política participativa, tiene como fin último modificar las condiciones sociales de la comunidad en aras de alcanzar un bienestar social, económico y cultural, como resultado del ejercicio de su libre determinación (Baronet, Mora y Stahler-Sholk, 2011; Romero, 2016; Ramírez, 2010 y 2019).

La praxis política del movimiento se caracteriza por fundamentarse en una concepción particular de la democracia que rompe con la idea dominante de una política autoritaria actualmente en crisis, de una democracia que se reduce sólo a la toma de decisiones y no toma en cuenta la mejora en las condiciones de vida de las poblaciones a las que se dice representar (Santos y Mendes, 2017). Lo que los zapatistas llaman “otra forma de hacer política” y “otra forma de practicar la democracia”, tiene su sustento en el principio rector del “mandar obedeciendo”, en la supeditación de la actividad política a la ética, en la participación de todos o la mayoría en la toma de decisiones y en la idea de que en última instancia esas nuevas formas de hacer política, de gobernar y ejercer la democracia se traduzcan, tras la ruptura de códigos y prácticas dominantes, en mejores niveles de vida para las comunidades. Todo esto ha propiciado que el zapatismo construya un sujeto político transformador (revolucionario) que contribuye al cambio social mediante la creación de un poder popular, desde abajo, que persigue la transformación de las relaciones de dominación y que se fundamenta en principios y valores democráticos como la solidaridad, el diálogo, la tolerancia, la rotatividad, la revocación del mandato, la transparencia y la rendición de cuentas (Aguirre, 2019; Ramírez, 2017).

En este sentido, la cultura política democrática aplicada al caso zapatista es el conjunto de orientaciones, pautas, valores, actitudes y comportamientos políticos de los miembros de las comunidades hacia objetos políticos, como las instituciones y autoridades autónomas y sociales, como el trabajo colectivo y la cooperación cuyo fin es delinear las formas de conducta y participación política, para incidir en la toma de decisiones colectivas e influir y participar directamente en las acciones de gobierno bajo los principios del “mandar obedeciendo”. Las características generales que está tomando la participación política de los zapatistas nos dejan observar la conformación de un tipo de cultura política democrática sustentada precisamente en la participación en los asuntos políticos y sociales de la comunidad y en nuevas prácticas sociales basadas en la solidaridad, el respeto, el diálogo y la tolerancia, valores opuestos a la indiferencia, el autoritarismo y la corrupción, contrarios a los principios básicos del quehacer político democrático. Autonomía y democracia son dos conceptos que en la práctica son totalmente compatibles y complementarios. De acuerdo con Díaz y Sánchez, podemos afirmar que:

La autonomía es una de las virtudes de la democracia. La democracia puede garantizar la descentralización política y la creación de espacios de poder colectivo para la afirmación de los autogobiernos; por su parte, la autonomía favorece una participación democrática más directa y activa en la toma de decisiones, y un mayor control de los macropoderes y del propio poder local (2002:43-44).

Como proyecto político y social, la autonomía implica el ejercicio del autogobierno y requiere, por tanto, una cultura alternativa que esté acorde con esa capacidad del pueblo para gobernar su propia vida colectiva. Instituciones sociales como la escuela o la familia son fundamentales para la interiorización de valores, ideas y prácticas. En la medida en que la escuela y la familia en las comunidades indígenas están involucradas en el proyecto político autónomo zapatista, el proceso de interiorización de las prácticas políticas se fortalece al permitir que el cambio social tenga que ver no sólo con el

ámbito privado sino, sobre todo, con la vida pública, léase política. De ahí que, como veremos, la educación autónoma zapatista puede ser considerada como uno de los elementos clave de la autonomía de la vertiente interna del movimiento, lo mismo que la asamblea como espacio de deliberación y decisión políticas (Ramírez, 2011; Romero, 2016).

El proyecto autonómico del zapatismo se basa en la democracia participativa, por lo que la asamblea es la institución base de la estructura política y la toma de decisiones. Las comunidades indígenas constituyen la forma básica de organización política y social del movimiento, de ahí que su estructuración, composición, división del trabajo y organización resulten fundamentales para la construcción y el ejercicio de la autonomía de los pueblos zapatistas y para entender los impactos que ello tiene en la conformación de su cultura política. La Asamblea Comunal es la instancia central que crea y recrea todos los aspectos que afectan, benefician o involucran de manera general a los elementos de la comunidad, con la finalidad de mantener la cohesión social y garantizar el espacio (territorio) y las relaciones sociales que regulan la vida de los miembros de la comunidad. En este sentido, la asamblea es una instancia formal y real de participación política y social, mediante la cual la comunidad dialoga, decide, actúa, analiza, piensa y resuelve sus problemas. Es un espacio donde comparten también los avances y los retos de vivir en comunidad y donde socializan experiencias adquiridas en sus comunidades y en el contacto con miembros de la sociedad civil externa. La religión y otras prácticas sociales, junto con la concepción y relación de los indígenas con la naturaleza, también forman parte importante de la cultura política y del sostenimiento de la autonomía (Ramírez, 2019).

La elección de autoridades por asamblea, apegada a valores como la honradez y a criterios normativos como la posibilidad de que todos puedan formar parte de las instituciones autónomas, ha propiciado el involucramiento de la mayoría de las personas de las comunidades zapatistas en la toma de decisiones colectivas. La revocación del mandato y la rendición de cuentas se han convertido en la base del mandar obedeciendo. La idea zapatista de la partici-

pación va más allá del código dominante de levantar la mano en una asamblea o ejercer un cargo público; conlleva la responsabilidad por parte del que elige de estar siempre pendiente de que su representante haga lo que le fue encomendado por la asamblea, siempre con apego a los principios del “mandar obedeciendo”; y del que es elegido o elegida, de informar cotidianamente a sus representados acerca de sus actividades, desempeñándose en todo momento con compromiso y responsabilidad. Tanto la revocación de mandato como la rendición de cuentas vienen a ser dos mecanismos de democracia participativa que los indígenas han implementado para fortalecer su autonomía y la participación cotidiana de la comunidad. La cultura política democrática que ha sustentado la práctica política del zapatismo y su proyecto autonómico tiene que ver también, en complemento a estos mecanismos, con otros elementos, como, por ejemplo, la importancia de la comunicación para los trabajos de las ideas y prácticas autonómicas.

Como señalamos recién, la institución de la educación autónoma es imprescindible en todo este ejercicio de gobierno; por medio de ella se difunden nuevos valores, se construye y propaga una nueva versión de la historia del movimiento acorde con su realidad y conciencia colectiva, se interiorizan nuevas prácticas y relaciones sociales más solidarias, se forman nuevos cuadros políticos y promotores de educación, se fortalecen los principios democráticos de la equidad, entre otras cuestiones importantes para el fortalecimiento de la comunalidad como forma de vida de los pueblos indígenas zapatistas (Baronet, Mora y Stahler-Sholk, 2011; Romero, 2016; Ramírez, 2011 y 2019).

Junto con la educación se encuentran otras instancias clave para el funcionamiento y fortalecimiento de la autonomía zapatista; las distintas comisiones organizativas forman parte de dichas instancias. La existencia de Comisiones de justicia, por ejemplo, propician una nueva cultura de la legalidad ajena al código imperante de la justicia punitiva occidental. Esto es fundamental para establecer institucionalidades políticas y jurídicas nuevas, que sientan las bases de normatividades alternativas basadas en usos y costumbres, y en sus propias necesidades. Las reglas para la regulación de las relaciones

sociales son uno de los elementos inherentes y constitutivos de toda comunidad; su conocimiento y su respeto por todos sus miembros es la primera condición para el mantenimiento de la cohesión social. Esta idea es conocida comúnmente como el principio de la legalidad en la medida en que todas las acciones poseen una regulación, y el respeto de las reglas por todos facilita la convivencia, la adquisición de valores, así como la legitimidad de las instituciones. El nivel de conocimiento de estas normas es también un indicador del nivel de cultura política que se posee.

En otro ámbito autonómico están las Comisiones de vigilancia. Si bien éstas existen dentro de la organización formal de la autonomía, sus funciones no las desempeñan los miembros de las JBG ni los de los consejos autónomos, sino los habitantes de las distintas comunidades quienes se van rotando en los cargos. Las autoridades autónomas sólo coordinan sus funciones, es decir, que se cumplan los turnos, los roles y las actividades estipuladas. La Comisión de vigilancia interroga a los visitantes de otras comunidades y de la sociedad civil nacional e internacional, así como a visitantes extraños a los pueblos. A las personas de la comisión les corresponde también cuidar el orden en las comunidades, vigilar que se obedezcan las reglas de uso de los espacios comunes, como las canchas deportivas o los dormitorios (en el caso de los visitantes que vayan a permanecer un tiempo prolongado).

En la autonomía zapatista existe también el derecho de audiencia. La participación política de los zapatistas va más allá de la asistencia a las asambleas y del desempeño de algún cargo; incluye la vigilancia constante de las autoridades y la exigencia de la rendición de cuentas. Cuando los miembros de la comunidad cumplen sus obligaciones, reafirman tanto su sentido de pertenencia a la comunidad como el apoyo a su proyecto político, haciéndose acreedores también a una serie de derechos que pueden hacer valer en las distintas instancias de autoridad autónomas.

Para el cuidado de la naturaleza y el sostenimiento de la autonomía en términos productivos y financieros, existe una Comisión de asuntos agrarios (agroecología) que tiene relación con las disposicio-

nes planteadas en la Ley Agraria Revolucionaria –que se publicó en *El Despertador Mexicano* en diciembre de 1993 y se menciona en la Primera Declaración de la Selva Lacandona el 1º de enero de 1994 (Núñez *et al.*, 2013:38-40)–, entre las cuales destacan las cuestiones de recuperación de tierras y latifundios con el objetivo de ser repartidas en propiedad colectiva entre los indígenas que no poseen tierras. Otras disposiciones aluden a los asuntos más inmediatos de las comunidades, entre los que destacan los conflictos de propiedad, de límite de tierras o de resguardo de áreas naturales. Las principales funciones de la comisión consisten en vigilar el cumplimiento de la Ley Agraria, solucionar y mediar en los conflictos por la posesión de la tierra y sus límites, velar por el cuidado de la naturaleza (la madre tierra), expedir permisos para el uso de recursos naturales, promover la posesión y el trabajo colectivo de la tierra, preservar los bosques, prohibir cualquier cultivo ilegal de drogas o estupefacientes y evitar la tala. La comisión se encarga de vigilar y propiciar la siembra y la cosecha de café y maíz, principalmente, para lograr que todas las familias que trabajan en forma colectiva la tierra se beneficien y que el excedente se utilice en provecho de las comunidades.

Existe también una Comisión de tránsito y transporte que permite la movilidad de personas y mercancías a bajo costo. Las principales funciones de esta instancia consisten en otorgar permisos a los transportistas tanto de personas como de mercancías, que circulan por la zona zapatista (sean estos zapatistas o no); arreglar las carreteras y caminos; vigilar y controlar el paso de vehículos por las comunidades zapatistas; revisar los turnos y horarios del transporte público; coordinar las cooperativas de transportistas zapatistas, y cobrar la cuota mínima de recuperación por la extensión de calcomanías para poder trabajar en una cooperativa de transporte.

La sustentabilidad del proyecto autonómico no sólo depende de un adecuado proceso de toma de decisiones basado en principios y procedimientos democráticos, sino en mayor medida de la satisfacción de las necesidades más apremiantes de las comunidades y de la generación de recursos que permitan la permanencia de su nueva forma de organización política, económica y social que garantice

la solución de los problemas de los indígenas, mientras posibilite una mejor distribución de los bienes. Recordemos que uno de los principales objetivos del proyecto político zapatista y de su concepción de la democracia consiste en que debe generar un mayor y mejor nivel de bienestar para la población (democracia sustantiva). Para ello, el comercio justo debe ser la base de un intercambio más equitativo. La existencia de cooperativas de producción de café, de cooperativas de costura y de tiendas, es un factor muy importante para que los miembros de los pueblos practiquen el trabajo en equipo, la cooperación y generen recursos para el sostenimiento, tanto de sus familias como de la autonomía. En el caso, por ejemplo, de las tiendas cooperativas, es importante señalar que son atendidas por tres o cuatro familias, generalmente con un grado muy cercano de parentesco, que se turnan las actividades de despachar a quienes compran, acomodar la mercancía, surtirla, transportarla y llevar las cuentas para generar un reparto equitativo de las ganancias que se destinan tanto a las familias para su mantenimiento como al apoyo de aquellos miembros que desempeñan un cargo y necesitan dinero para transportarse.

Las mujeres de las comunidades zapatistas tienen cada vez más un papel fundamental en las distintas actividades de la vida política, económica, social y cultural en contra de la cultura patriarcal. Las mujeres han alcanzado importantes logros como un mayor respeto en su familia y la reducción de la violencia ejercida contra ellas por los hombres (Martínez, 2016). Han accedido casi en su totalidad a la escuela, se han desempeñado como promotoras de salud y educación y, hoy en día, son parte imprescindible de todos los niveles de autoridad autónoma. El proyecto autonómico y sus distintas instancias democráticas de participación se están fortaleciendo en la actualidad por el involucramiento activo de los jóvenes de entre 14 y 20 años, a quienes podemos denominar como la nueva generación zapatista. En las comunidades indígenas zapatistas, la existencia de jóvenes es mayoritaria, y en ellos está cayendo la responsabilidad de asumir los cargos de la autonomía, como en su momento les tocó a otros jóvenes engrosar las filas del EZLN.

Un rasgo esencial que no debemos dejar pasar de la participación política de los indígenas zapatistas es su constante interés por los asuntos políticos de su comunidad, por la solución de sus problemas y por lo que está sucediendo en México y el mundo. La mayoría suele saber qué se está haciendo en los MAREZ o las JBG, si hay reunión de promotores de educación, si están tomando un curso para la elaboración de productos de limpieza, si hay reunión de coordinación de municipios autónomos, entre otras actividades. Dicho interés se traduce en la participación de los indígenas zapatistas en asambleas, reuniones de trabajo, reuniones con organizaciones, grupos o individuos de la sociedad civil, preparación de encuentros y participación en distintas actividades como talleres, círculos de estudio, conferencias, marchas, mítines y otras movilizaciones convocadas para exigir el cese a la represión o para solidarizarse con algún otro grupo o movimiento social. Otro elemento que contribuye a la cultura política democrática y a la autonomía es la cultura de la solidaridad; en términos generales, podemos entender la solidaridad característica de la forma de organización comunitaria, como la capacidad de sus miembros de preocuparse por los problemas de los demás y contribuir a su solución aun y cuando no los afecte directamente.

Estas prácticas se encuentran en la cultura del respeto y la tolerancia, así como la cultura de la responsabilidad y el combate de la corrupción. Los indígenas practican estos valores mediante la convicción del trabajo cooperativo y no del ánimo de lucro ni de la utilización de cargos de representación para fines personales que atenten contra el bienestar de la comunidad. Asimismo, destaca la cultura del trabajo colectivo o en equipo que se da no sólo en la siembra colectiva de la tierra y en el trabajo en las cooperativas de producción, distribución y venta, sino en el trabajo en beneficio de toda la comunidad a través de faenas o del tequio. De igual manera, la experiencia obtenida por los indígenas zapatistas por medio de su participación, ya sea en la asistencia o en la organización, en los distintos encuentros con la sociedad civil ha sido fundamental para generar actitudes favorables a la participación política y para reforzar sus principios democráticos basados en el mandar obedeciendo.

La construcción del proyecto autonómico no ha estado, por supuesto, exenta de problemas y conflictos que no sólo lo cuestionan, sino que pueden poner en duda su viabilidad y con ello la posibilidad de ser el sustento del proyecto político zapatista basado en la participación política democrática y en los principios y valores hasta ahora referidos. Se puede pensar que las diferencias culturales entre los propios indígenas zapatistas pueden ser un obstáculo para la consolidación de los proyectos autonómicos, en la medida que la autonomía requiere de la acción conjunta y coordinada de diferentes grupos étnicos en un mismo espacio territorial y administrativo. Sin embargo, en el proyecto zapatista se tiene una percepción diferente acerca de estas diferencias culturales y étnicas. Ellos parten de la idea de que su proyecto no sólo debe respetar esas diferencias, sino nutrirse de ellas. El respeto a la diversidad cultural que exigen tanto al Estado como al resto de la sociedad tratan de reproducirlo en las distintas formas de organización social y política en sus distintos niveles. Así, la construcción de comunidades, MAREZ y JBG autónomos, no sólo toma en cuenta las distintas formas de expresión de la diversidad, sino que trata de sintetizarlas en un proyecto político más amplio. La existencia de comunidades tojolabales, tzeltales y tzotziles, en un mismo municipio autónomo, por ejemplo, no debe ser, a decir de los zapatistas, un obstáculo para el fortalecimiento de su organización política, sino por el contrario la posibilidad de seguir dialogando, compartiendo experiencias y resolviendo los conflictos propios de la vida en sociedad de una forma democrática, incluyendo el trato con los grupos disidentes que han decidido separarse de la organización autónoma zapatista.

No obstante, la consolidación del proyecto autonómico sustentado en la participación constante, diaria y activa de los indígenas, puede ser obstaculizada o, incluso, revertida por algunos factores, tanto de carácter interno como externo. A continuación se mencionan brevemente algunos de ellos que consideramos significativos, derivados de nuestro acercamiento al fenómeno y de la observación participante en trabajo de campo (por cuestiones de espacio sólo se mencionan, pero se remite al lector a otros trabajos donde hemos podido abundar en

el tema y que se encuentran en las referencias). Como obstáculos internos, encontramos la falta de experiencia y de cierta capacitación técnica especializada de algunos miembros de las comunidades que desempeñan algún cargo, el divisionismo de las comunidades y la deserción, así como la intromisión del EZLN en los asuntos de carácter civil, como lo ha señalado antes Estrada (2007) y Ramírez (2019). Otros problemas son la irregularidad o intermitencia en el funcionamiento de algunas instituciones como las escuelas autónomas en algunas comunidades, la migración de jóvenes en busca de trabajo, la insuficiente provisión de servicios públicos o su acceso restringido. En cuanto a los externos, cuentan la represión y el hostigamiento a las comunidades por el Ejército mexicano y grupos paramilitares, la división comunitaria provocada por los partidos políticos y las acciones de los distintos niveles de gobierno a través de políticas públicas, sobre todo de carácter social.

A pesar de todo esto:

El proyecto autonómico zapatista, hasta ahora, representa un proceso de institucionalización que ha logrado estabilizarse con éxito, permitiendo la continuidad de este actor colectivo en su diversidad y amplitud [...] a través de mecanismos de trabajo político que posibilitan la creación de nuevas identidades y subjetividades políticas que lo mantienen en pie (Aranda, 2017a:23-24).

Los siete principios que sustentan la teoría y la práctica política zapatista del “mandar obedeciendo” son, pues, la base de su proyecto; estos principios son: 1) obedecer y no mandar; 2) representar y no suplantar; 3) construir y no destruir; 4) servir y no servirse; 5) bajar y no subir; 6) convencer y no vencer, y 7) proponer y no imponer. En este proceso de institucionalización del proyecto democrático zapatista destaca el papel solidario de la sociedad civil nacional y extranjera. El impacto que el zapatismo produjo a nivel mundial permitió la organización de diversos colectivos de apoyo en diversas partes del mundo que acudieron al llamado de poder crear un “mundo donde quepan muchos mundos”. Esa solidaridad

internacional dio paso a un conjunto de expresiones y resonancias políticas y culturales de carácter transnacional de las cuales daremos cuenta a continuación.

La vertiente externa del movimiento zapatista: expresiones y resonancias culturales transnacionales

En investigaciones previas se menciona que el zapatismo ha construido un proyecto político amplio, cuya institucionalización, a la fecha, permite que los valores, los ideales y las prácticas que este actor colectivo ha impulsado como producto de su organización e intervención política cultural, tengan lugar en distintas latitudes del mundo (Aranda, 2014, 2017a; Ramírez, 2019). Los ideales y prácticas políticas provenientes de la historia y la memoria de distintas tradiciones de izquierda en el planeta, así como de las aportaciones de los pueblos indígenas, han dado forma tanto a los MAREZ y a las JBG, como a las formas organizativas de colectivos solidarios socialistas, anarquistas, libertarios, cristianos de base, antimilitaristas, sindicalistas y de la izquierda partidaria que se han involucrado en distintos momentos en el movimiento.

Las instituciones del zapatismo, levantadas no sin disputas por la dominación en la historia de este actor colectivo, han mostrado estar abiertas a las modificaciones de las personas y colectivos que participan de ellas. En la faceta externa del movimiento, conformada por las alianzas mantenidas por el EZLN y las comunidades bases de apoyo con actores externos a ellas, los cuestionamientos y las rupturas con ordenamientos dominantes en cada contexto de movilización y organización, han permitido conectar luchas en distintas geografías. Los actores zapatistas rompen al denunciar las injusticias y las formas de opresión mientras buscan, al mismo tiempo, conectar con otras demandas e identidades en lucha (García Agustín, 2017). Romper en los distintos contextos contenciosos ha permitido establecer estructuras materiales, construir nuevas historias o narraciones y desatar prácticas políticas legitimadas por las comunidades que las hacen

posibles (García Agustín, 2013; Ramírez, 2017). Cabe decir que este proceso trasciende los marcos estatales para situarse en la confrontación con un enemigo sistémico que posee un rostro difuso y múltiple, de muchas cabezas según la caracterización del movimiento, que despoja, desprecia, reprime y oprime no sólo a los pueblos indígenas en todo el mundo, sino a las comunidades aliadas, mediante directrices y acciones que provienen de instancias de dominación nacional y transnacional.

De manera particular, en la faceta externa, el esfuerzo del zapatismo por crear, como movimiento antisistémico, una red laxa de alianzas negada a homogeneizar y hegemonizar las luchas (Pérez Ruiz, 2005; Rovira, 2009; Aguirre Rojas, 2014, 2019), ha producido la formación de compromisos recíprocos entre actores aliados que van encontrando maneras tanto de concebir como de practicar la democracia radical en sus propios territorios o espacios de contienda (Cunninghame y Ballesteros, 1998; Martínez Torres, 2001; Olesen, 2005), pese a las relaciones asimétricas dominantes presentes todavía en esta faceta transnacional (Pleyers, 2010; Andrews, 2011; Aranda, 2014).

En Europa, por ejemplo, desde las primeras acciones solidarias con el levantamiento armado indígena, a mediados de la década de 1990, encontrarse y establecer un piso común para las distintas luchas provenientes de diferentes geografías implicó el volver a reunirse y trabajar desde posiciones adversas. Estas convergencias detonaron esfuerzos locales, regionales y continentales manifiestos en la vinculación con las comunidades de cada territorio, en el aprendizaje mutuo, en la solidaridad económica y política, en el emprendimiento de proyectos sociales y de protesta, así como en la transformación y fortalecimiento de singularidades políticas, todo bajo la idea de que, apropiándose del proyecto desde la propia posición local e historia particular, se hiciera zapatismo en casa contra un enemigo común: el sistema capitalista (Aranda, 2017b). La formación y capacitación política, el desarrollo de habilidades organizativas, el fomento de la creatividad, el tejido de sentimientos de comunidad, la amistad y la horizontalidad, contribuyeron a formar la concepción acerca

de la puesta en marcha de valores expresos en “la digna rabia” o de prácticas políticas como el “mandar obedeciendo” (Aranda, 2017b; Aguirre, 2019).

La fuerza de las ideas zapatistas y la resonancia del proyecto brindaron un fuerte anclaje local a luchas que se han resignificado y diversificado según encaran sus propias agendas de lucha mediante el involucramiento en nuevos conflictos y alianzas que permiten su perpetuación o sobrevivencia. La flexibilidad con la que se ha adoptado el proyecto en el propio contexto ha supuesto también la contribución a dinámicas que dieron lugar a la emergencia de grandes protestas y acciones colectivas de mayor alcance y organización, como lo ejemplifica la herencia zapatista en el caso de los movimientos de ocupación de plazas en el Estado español o del *Blockupy* en Frankfurt (Aranda, 2014). Por supuesto, se debe también señalar que la construcción de esta red transcontinental de alianzas ha presentado sus problemas y distanciamientos, como lo muestran las críticas a las formas poco democráticas con las que en ocasiones actúa el EZLN, ejemplificadas en la preferencia de éste por ciertas acciones o iniciativas que le han llevado a serios cuestionamientos, tales como la crítica realizada por vascos y catalanes a Marcos, dadas sus declaraciones no consultadas sobre la lucha histórica del pueblo vasco entre 2002 y 2003 (Aranda, 2014). Asimismo, la capacidad del EZLN de establecer y retirar relaciones preferenciales con sus aliados fue objeto también de crítica, al cortar relaciones en Barcelona a finales de la década de 2000, por ejemplo, lo que dio lugar a cuestionamientos acerca de este proceder entre colectivos solidarios (Aranda, 2014).

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la dimensión cultural de los movimientos, expresa en formas de intervención política en los códigos dominantes que estructuran lo social? ¿Qué muestras se pueden ofrecer para ilustrar las alternativas que desde estos movimientos se levantan a pesar de sus desaciertos? Hemos anotado que las dimensiones de la organización política y la cultura están imbricadas en la historia y trayectoria de los movimientos sociales. Para realizar lecturas críticas de la realidad, proponer nuevas interpretaciones, así como construir formas alternativas de dar sentido a la vida indivi-

dual y colectiva, tal y como vimos en el caso de la cultura política, la movilización de valores y el trabajo sobre las motivaciones para la acción conjunta deben basarse en esfuerzos organizativos que le otorguen continuidad. Esto ha sucedido a lo largo de décadas, tanto en la vertiente interna como externa del zapatismo. En el caso las organizaciones y colectivos que en la Ciudad de México, por ejemplo, forman parte de este movimiento amplio, el trabajo organizativo ha dado como resultado intervenciones políticas que de manera constante han ofertado tanto críticas como alternativas societales expresadas en actos político-culturales en distintas plazas públicas de la ciudad, en colectas económicas, en el emprendimiento de jornadas nacionales e internacionales de apoyo, en la planeación de brigadas de solidaridad y en caravanas de acompañamiento a comunidades aliadas al movimiento. La fuerza de los símbolos movilizados, tanto en el discurso como en los actos performativos del EZLN y las bases de apoyo —que manifiestan una potencia poética y de propuesta organizativa horizontal y contextual en cada espacio de lucha—, imprimieron a la izquierda capitalina un reforzamiento del trabajo local notable. Señala un antiguo activista del movimiento:

Para mí, lo valioso es que ya desde la Primera Declaración de La Selva Lacandona el llamado era a localizarte en tu propio espacio, reivindicar la necesidad de que ante un sistema había que movilizarse de distintas formas. Había una universalización de su política en el llamado. Había que presionar todos en un solo sentido; como dice la vieja consigna: “Marchar separados, golpear juntos” (entrevista, octubre de 2012).

Como señalamos en el comienzo, el llamado zapatista resignificó memorias e historias, hizo repensar el contenido de la lucha a gente que tenía un camino bastante largo en temas tan variados como el arte, la cultura popular, la lucha por la vivienda, la militancia clandestina, la educación, el trabajo con víctimas sobrevivientes a la tortura, los derechos humanos, así como aquellos nacidos alrededor del propio movimiento. En muchas ocasiones, las intervenciones políticas no podían pensarse sin la movilización de símbolos con un

alcance internacional (la democracia, los derechos de los pueblos, la reivindicación de minorías políticas y culturales) que tenían un correlato en la denuncia constante del despojo, la represión, el desprecio y la explotación atribuidos por los actores al capitalismo. El despliegue de repertorios tradicionales como las marchas, los mítines o plantones, se conjugaba con la escena cultural manifiesta en la organización de conciertos, tocadas o pintas de grafitis y estenciles. Toda esta labor ha suscitado una larga reflexión, expresa en la voz de una activista: “En los espacios de trabajo siempre tratamos de saber la importancia de un concierto, de una jornada de pintas. Hay que ver cómo hacer y qué buscamos impactar para que el trabajo sea más efectivo y lleguemos a más” (comunicación personal, abril de 2018).

Como ya se señaló (Aranda, 2014), las acciones de estos colectivos se arman muchas veces a partir de la indignación que los integrantes manifiestan tras recibir noticias de agravio a los aliados, las cuales se trabajan para armar una situación moral problemática que se presenta en las reuniones y plenos como una cuestión a resolver o abordar. En estos espacios se definen entonces las acciones solidarias y de acompañamiento en marcos tanto morales como estratégicos de sentido, que son el resultado del trabajo colaborativo. Y esto mismo sucede, de manera general, en la vertiente externa transnacional del movimiento. Una vez que se trabaja políticamente el agravio y se arman las estrategias de acción, los colectivos y las personas solidarias participan de áreas de igualdad política en donde los puntos de vista y las posturas se encuentran. El trabajo con aliados, el surgimiento de amistades, la construcción de compromisos políticos, que en diversos grados dependen también de las tendencias jerárquicas o centralizadas presentes en los colectivos o redes de alianzas (Aranda, 2017b), se despliegan sobre la base de memorias de lucha, críticas contextuales e históricas y nuevas interpretaciones, que permiten atisbar alternativas al orden diferenciado con el que se rompe en cada sitio de acción.

En el Estado español, por ejemplo, las intervenciones políticas despegaron gracias al atractivo inicial del levantamiento armado, expresado en la inspiración de un actor indígena organizado que renunció pronto a la toma del poder del Estado. El nuevo internacionalismo

zapatista tiene lugar una vez que se cae en cuenta que la escala de la lucha debe ser transnacional, en la medida en que el capitalismo cubre esa dimensión tras la caída del bloque soviético; menciona un activista madrileño:

Yo creo que el tema del neoliberalismo, el tema de la antiglobalización, el tema de la red de luchas; yo creo que ahora se ven como algo muy normal, de que apoyes una lucha en Turquía o Brasil, pero hace 10 o 15 años eso era muy específico de poquita gente. La gente no veía tan importante que tu lucha aquí era la lucha de allí o la lucha de otro lado; eso fue gracias al zapatismo (entrevista, junio de 2013).

El envío de campamentistas, la participación en actividades en el territorio rebelde chiapaneco para apoyar la vertiente interna del movimiento, la organización de eventos culturales para recaudar recursos, los actos de protesta frente a las denuncias de agresión a las bases de apoyo zapatistas, la aparición mediática, la organización de giras europeas, las recogidas de firmas y las concentraciones en plazas, edificios públicos y entidades privadas, la venta y distribución de materiales en mercadillos y ferias, las protestas contra funcionarios públicos mexicanos, siempre tuvieron como focos la denuncia y la difusión del proyecto zapatista. En el siguiente pasaje se observa la importancia de los eventos:

Muchas veces les decía a los compas: “Ten en cuenta que con la fiesta del partido [Partido Comunista] nos mantenemos todo el año, aparte la difusión política”. Es que la fiesta del PC no era sólo para el PC, te va gente muy diversa, iba toda la gente de izquierdas, toda te la encontrabas ahí (activista madrileño, comunicación personal, enero de 2013).

Pese a que muchas veces la participación en estas acciones tendía a la romantización del movimiento, o a que la falta de reciprocidad desde la selva chiapaneca alentara la desarticulación de las alianzas (Aranda, 2014), las intervenciones políticas se reforzaban mientras trascendían al propio movimiento, aspecto que daba continuidad a

la proliferación de militancias y luchas en cada contexto. Señala una activista madrileña:

Del zapatismo la gente se va no porque la cosa acabe, sino porque se van a trabajar a otro sitio y entonces eso se mantiene, y te encuentras gente que ha estado trabajando en un grupo y te lo encuentras un día en la calle y recuerda esa historia con mucho gusto y te dice que está trabajando en no sé qué historia, en no sé qué movida (entrevista, julio de 2013).

En el trabajo cotidiano, el cuidado de la historia y de la memoria atendía no sólo al movimiento en Chiapas, sino a la provisión de las lecturas críticas de los códigos dominantes que se buscaba romper en el propio contexto, como se ve en el siguiente pasaje:

Eso es un verdadero problema con la gente joven, a la que tienes que volver a explicar de dónde vienen, quiénes son y por qué están ahí [las y los zapatistas], como sucedía hace 20 años cuando empezó todo. Esto para que posteriormente les puedas explicar sus logros en autonomía y organización colectiva como un proyecto de mundo que, en vez de dividir en izquierda y derecha, recurre al abajo y el arriba para separar, de manera más fidedigna, la situación política y la dominación (entrevista, julio de 2013).

La red de alianzas que abarcaba en Europa a Grecia, Italia, Dinamarca, Alemania, el Estado español, Francia, Noruega, Suecia, Inglaterra, por mencionar algunos países (Martínez, 2006; Rovira, 2009), permitió espacios de encuentro y aprendizaje entre esfuerzos contenciosos a lo largo del continente. Un activista alemán menciona:

Para mí lo importante no es ir tanto difundiendo el zapatismo como escuchando a la gente en sus problemas, en sus luchas. Se trata, creo, de ir creando otra vez lo común en Europa y en el mundo. Nos damos cuenta que las peleas no nos ayudan, es eso lo que quiere el neoliberalismo. Se trata de que todos participemos y hagamos luchas; yo creo que eso en la red sí se ha conseguido (entrevista, agosto de 2013).

La resignificación de ideas y prácticas históricas de las distintas luchas de izquierda –como el trabajo en el propio contexto o la elaboración de programas internacionales de lucha– y la organización e intervención políticas salidas de las denuncias y del proyecto rebelde, permitieron que la historia y la acción política dieran lugar a alternativas que comenzaron a estructurar las visiones de cambio de los participantes de esta parte de la vertiente externa del zapatismo, en un movimiento en espiral que mediante los símbolos producidos por este actor colectivo empujó nuevas identificaciones:

Si se me apura, incluso podría ser el destello y feliz ensayo de lo que daría consistencia a una sociedad alternativa y libertaria. Es decir, ese puente zapatista hacia un mundo nuevo y mejor que, inconsciente o muy conscientemente, se refleja y aproxima al proyecto anarquista (activista madrileño, entrevista, junio de 2013).

Otro de los participantes del movimiento apunta:

Ponernos zapatistas de Barcelona, pero porque hacías una forma de política que la nombrabas y la gente la identificaba como zapatista. Nosotros decíamos no nos vamos a poner a hacer el indio, bueno, eso sería hacer el ridículo, o sea, nosotros no somos indios, pero sí aspiramos, como los indios, a una democracia, a lo que persigue nuestra propia tradición de luchas (activista catalán, entrevista, mayo de 2013).

La flexibilidad y laxitud con las cuales se mantenía en Europa el compromiso con el zapatismo, debido a la pluralidad de luchas en las que se participaba, reforzaron la confianza en un proyecto que se sigue rehaciendo gracias a la creatividad de quienes en él participan. Además de las acciones relacionadas con Chiapas, se llevan a cabo emprendimientos solidarios con otras luchas en México, América Latina, África y el resto de Europa. En las ciudades, las acciones contra los intentos de desalojo de espacios *okupados*, las acampadas, el apoyo a los migrantes y presos políticos, la participación en contracumbres, el involucramiento en redes de comercio justo, la organi-

zación de fiestas de barrio alternativas o el despliegue de actividades culturales como conciertos o teatro callejero, resultan ser no sólo esfuerzos de acompañamiento a personas y colectivos amenazados por la exclusión o la represión, sino espacios de aprendizaje político mutuo y enriquecimiento cultural. La confianza en el proyecto, un elemento clave que resaltaba sobre el trasfondo de pesimismo y desencanto político desencadenados por el discurso falaz del fin de la historia, fue fundamental para lanzar iniciativas con resonancia:

Ahora, nosotros sí lanzábamos cosas, siempre que dábamos una iniciativa era muy participativa, era un copia y pega, pero recréalo a tu manera, entonces tú en tu pueblo, tú en tu espacio, tienes libertad para hacer lo que quieras, entonces ésa fue nuestra clave y, claro, nos funcionó (activista catalán, entrevista, mayo de 2013).

Ya fuera en alianza con otras luchas o con el zapatismo en Chiapas, la construcción de puentes era fundamental:

El aprender a través de la contradicción, el aprender a que la distancia, que a lo mejor no es tanto la distancia en kilómetros, que a lo mejor podíamos estar más cerca de los zapatistas que de gente que estuviera aquí en el barrio, por ejemplo; que el tiempo y la distancia como que se acortan en cuanto hay algo que nos une y que va más allá de una bandera, va más allá de una ideología concreta; es una forma de hacer que por alguna razón te conecta, es como una red invisible que te une con una cultura diferente a la tuya, con una lengua que no tiene nada que ver con la tuya, pero sí que hay un proceso que habla más de la comunidad desde los valores básicos de la solidaridad, el apoyo mutuo, la comunidad, el trabajo comunitario, la repartición de beneficios, si lo puedes llamar de alguna manera (activista catalana, entrevista, mayo de 2013).

En efecto, contra estas experiencias jugaban la centralización, la saturación de actividades, la preferencia en las alianzas con colectivos que se plegaban más a la línea de acción del EZLN, la falta de información sobre México o la poca reciprocidad del EZLN y

sus comunidades bases de apoyo (Aranda, 2014). Sin embargo, la solidaridad y la intervención política continuaron durante un buen número de años; se lee en un testimonio:

Fui a Chiapas [...] unos meses después de la masacre de Acteal. La presión de la sociedad civil hizo que el gobierno mexicano cediera [...] Levantamos actas de pueblos enteros desplazados y escondidos, conocimos las condiciones de vida de los campos de desplazados, nos impresionó el silencio profundo de los habitantes de Acteal. Las tensiones que se vivían en algunas comunidades hacían que la vida de algunos campamentistas corriera peligro. Un indígena fue asesinado un día después de realizar denuncias [...] Fueron días de trabajo intenso y de un gran compañerismo [...] Durante mi estancia palpé constantemente la complicidad de un montón de mexicanos que te hacía sentir uno más allí, con una función diferente pero en igualdad de condiciones (El Lokal, 2012:80).

Hoy en día, en el contexto de las luchas europeas, caracterizadas como en muchos lugares por, entre otras cosas, el desmantelamiento de las estructuras de bienestar, la financiarización y el endeudamiento, aspectos que conllevan a la consecuente precarización de la vida, la movilización, la organización y la resonancia del zapatismo perviven, aunque con menor fuerza que aquella que el movimiento logró hasta comienzos de la década del nuevo milenio. La confrontación contenciosa y la negociación con estructuras gubernamentales siguen siendo elementos nodales de la trayectoria de los colectivos solidarios, guiados en parte por los valores del movimiento: la comunidad, el territorio y la dignidad materializados en sus dos vertientes. Los puentes con otras luchas se manifiestan tanto en el fuerte anclaje e impacto local de las acciones contenciosas como en la confluencia, la solidaridad y el acompañamiento a escala transnacional. Si el movimiento en Chiapas logró expandirse gracias a las acciones y visibilidad que le otorgaron los colectivos y las personas solidarias, tenemos que decir que el núcleo del zapatismo hizo lo propio con las luchas en otras geografías. La innovación y la creatividad, manifiestas en las acciones de la vertiente externa del zapatismo, permitieron

que mucha gente se sintiera atraída hacia la lucha, legitimándola y haciéndola crecer. Sin duda, después de la caída del muro de Berlín, el zapatismo fue el elemento que permitió renovar las luchas de la izquierda mediante su reencuentro, del cual salieron códigos distintos de lectura de la realidad que abrieron la posibilidad para visiones y prácticas de cambio societal amplio.

Si la dimensión cultural en los movimientos refiere a aquellos pensamientos, ideas, sentimientos o moralidades que otorgan significado al mundo (Jasper, 2014), entonces hay que prestar atención empírica a las intervenciones político-culturales de las organizaciones y colectivos de los movimientos sociales. Además de los actos explícitamente políticos, que como los culturales son producto de estructuras organizativas contingentes y frágiles, las actividades como la planeación de conciertos, las proyecciones cinematográficas, el teatro callejero, las jornadas de pintas, los talleres de serigrafía y las exposiciones, por mencionar algunas, se enfocan también en el cuestionamiento de los códigos dominantes del capitalismo.³ La influencia notable de este conjunto de intervenciones debe su fuerza en parte a las militancias múltiples y compartidas de colectivos diversos aliados, así como a los viajes, redes de contactos y experiencias en otras latitudes geográficas. En este caso, los encuentros político-culturales como los denominados *Encuentros de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo* que se llevaron a cabo entre los años 2006 y 2007 en territorios zapatistas, son una clara muestra de la convergencia de las luchas locales y globales que permiten reforzar las dos vertientes del movimiento zapatista, así como las diversas luchas de los asistentes a dichos eventos.

Ahora bien, como elemento central de la intervención político-cultural, el trabajo sobre las emociones de las personas integrantes del movimiento es también una prioridad. En el caso de los colectivos europeos, los talleres de trabajo emocional con personas que

³ Una mención aparte merecen las actividades económicas alternativas (cooperativas, redes de comercio justo, librerías, talleres de proyectos productivos autogestivos, por mencionar algunas) que los colectivos llevan a cabo sobre las mismas bases organizacionales, en cuyo centro está igualmente el cuestionamiento de dichos códigos.

perdieron el empleo, que fueron víctimas de la represión policial en las protestas o que en los colectivos sufren las violencias machistas al interior del movimiento, cuentan como ejemplos de esa parte vital de la cultura que señala Jasper (2014). En esta dimensión, la apertura a otras experiencias por parte de los activistas del movimiento es fundamental: “En el colectivo aprendí sobre la represión en otros países, también a ser más tolerante y abierta. Debes olvidar los prejuicios que son normales en esta sociedad, debes aceptar otras formas y sentimientos extraños para ti” (activista alemana, entrevista, marzo de 2013). Finalmente, este tipo de intervenciones expone mucho del esfuerzo organizativo y del alcance de las propuestas que durante la trayectoria del movimiento se han lanzado:

Una vez teníamos un grupo de Israel y Palestina que han preguntado que si ellos podían hacer una ronda de charlas, información en Alemania, y nosotros como red estuvimos organizando una gira. También hacemos muchas manifestaciones como ésta de la banda de rock que vino de México; también había tres grupos dentro de la red que lo han organizado, que estaban en Frankfurt, en Düsseldorf y en Hamburg. Y también hubo un festival o *congress* y hemos dicho que es un *festigress*, es como ambos, hay música, pero también hay muchas charlas que ya fueron como tres veces. Yo creo que empezó en 2009, 2010 y 2011. La primera vez fue en Frankfurt, después cerca de Hannover y luego en una ciudad entre Hamburg y Berlín, más o menos, donde hay un gran basurero nuclear (activista alemana, entrevista, agosto de 2013).

El zapatismo reactivó muchos procesos organizativos en distintos espacios nacionales e internacionales. La dimensión cultural del movimiento zapatista abona a las posibilidades y necesidades del cambio social, lo que ha permitido la construcción de su proyecto autonómico (vertiente interna), así como la organización de una serie de formas organizativas y de lucha en diversas latitudes del mundo (vertiente externa). Como movimiento político que apunta al cambio social –suma del cambio cultural y del cambio político-institucional como señala Castells (2010)– el zapatismo es, sin duda, un sujeto

político colectivo de carácter transformador con gran influencia y relevancia en México y en el mundo.

Consideraciones finales

El estudio de los cambios políticos y culturales que ha traído consigo el zapatismo, gracias al intenso trabajo tanto en su vertiente interna como externa, nos muestra que el cuestionamiento de, y la ruptura con, los códigos dominantes es central para empujar cambios en los símbolos, ideas, motivaciones, valores y prácticas, sobre cuya base se continúan resignificando la historia y la memoria de las luchas de los movimientos sociales. Por sólo mencionar dos ejemplos al respecto, es importante recordar el legado que el zapatismo tuvo en movimientos subsecuentes a su emergencia pública, como fue el caso del movimiento estudiantil popular de los estudiantes que en 1999 se opusieron al cobro de cuotas y exigían la democratización de la universidad, quienes en su estructura organizativa intentaron implementar las ideas del mandar obedeciendo (Ramírez Zaragoza, 2009, 2011); lo mismo sucede con la experiencia organizativa que representó el Congreso Nacional Indígena (CNI) en 1996 y que continúa organizando la resistencia de los pueblos indígenas y articulando sus demandas bajo los principios del mandar obedeciendo (Ramírez Zaragoza, 2019).

La cultura política democrática sustentada en el mandar obedeciendo ha dado lugar a nuevas instituciones políticas y sociales legitimadas por las personas y colectivos que las hacen posibles. El principio democrático del pueblo que se gobierna a sí mismo, no sin contratiempos, se extiende no sólo al pueblo indígena zapatista, sino a esfuerzos organizativos que emergen como otros pueblos en distintas geografías. Los compromisos, las concepciones y prácticas alternativas que son producto del cuestionamiento, la negociación y la ruptura, desatan procesos de aprendizaje, solidaridad y transformación de subjetividades políticas y culturales en varias partes del mundo. El impacto local y transnacional del zapatismo ha estado renovando la esperanza

de cambio durante dos décadas y media, sobre el trabajo de esfuerzos y proyectos que hicieron de manera exitosa, precediéndole y luchando por una mejor sociedad, buscando alternativas tanto al capitalismo como a la democracia de corte liberal.

Las instituciones de la autonomía zapatista son el producto concreto de una lucha larga, tal y como lo son el trabajo colaborativo y la solidaridad que siguen un proyecto alternativo que ha logrado cambios notables en ámbitos locales, regionales y nacionales en México y distintas partes del mundo, basadas en la conformación de una cultura política democrática y democratizadora. En el plano transnacional, si bien el zapatismo ha perdido presencia, aún persisten esfuerzos organizativos dirigidos a retomar y renovar los principios políticos de la práctica política zapatista que apunta a la conformación de más sujetos políticos transformadores. La lección zapatista, pese a las asimetrías que todavía perviven en el movimiento, muestra la posibilidad de construir puentes que se rehacen constantemente con base en nuevas lecturas, denuncias y propuestas de un mundo distinto. Y si esto no es así, queda abierto el debate que esperamos haber renovado aquí.

Referencias

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2014), “La nueva etapa del neozapatismo mexicano”, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 21, pp. 7-28.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2019), “La nueva etapa del neozapatismo mexicano”, en Javier Aguilar (coord.), *Los movimientos sociales en la vida política mexicana*, IIS-UNAM, México, pp. 171-210.
- Andrews, Abigail (2011), “How Activist ‘Take Zapatismo at Home’. South-to-North Dynamics in Transnational Social Movements”, *Latin American Perspectives*, vol. 38, núm. 1, pp. 138-152.
- Aranda Andrade, Marco (2014), *¿Si nos tocan a unx, nos tocan a todxs! Un estudio sociológico sobre la solidaridad en el neozapatismo: 1994-2013*, tesis de doctorado, El Colegio de México, México.

- Aranda Andrade, Marco (2017a), “La institucionalización del proyecto zapatista: autonomía, democracia y gobierno en el sureste mexicano”, *Trayectorias*, vol. 19, núm. 44, pp. 23-42.
- Aranda Andrade, Marco (2017b), “El neozapatismo europeo: trayectorias y actuaciones contenciosas en Alemania y el Estado español”, en Javier Aguilar García (coord.), *Movimientos sociales en México y Latinoamérica*, IIS-UNAM, México, pp. 181-200.
- Aranda Andrade, Marco y Miguel Ángel Ramírez Zaragoza (2019), “Movimientos sociales y democracia: dimensiones políticas y culturales de la iniciativa zapatista de candidatura independiente”, *Movimientos. Revista Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales*, vol. 3, núm. 2, pp. 32-56.
- Baronet, Bruno, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.) (2011), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM-X/UACH/CIESAS, México.
- Castells, Manuel (2010), *Poder y comunicación*, Alianza Editorial, Madrid.
- Cunningham, Patrick y Carolina Ballesteros (1998), “A Rainbow at Midnight: Zapatistas and Autonomy”, *Capital & Class*, vol. 22, núm. 3, pp. 12-22.
- Della Porta, Donatella y Mario Diani (2006), *Social Movements. An Introduction*, Blackwell, Oxford.
- Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002), *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México.
- El Lokal (coord.) (2012), *El Lokal, desde 1987, un rincón libertario en Barcelona*, El Lokal-Asociación cultural El Raval, Barcelona.
- Estrada Saavedra, Marco (2007), *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, El Colegio de México, México.
- García Agustín, Óscar (2013), *Discurso y autonomía zapatista. La institucionalización de la rebeldía*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- García Agustín, Óscar (2017), “Dialogic Cosmopolitanism and the New Wave of Movements: From Local Rupture to Global Openness”, *Globalizations*, vol. 14, núm. 5, pp. 700-713.

- Jasper, James (2014), *Protest: A Cultural Introduction to Social Movements*, Polity Press, Cambridge.
- Martínez, Demián (2016), “Las mujeres en el neozapatismo”, en Miguel Ángel Ramírez Zaragoza (coord.), *Movimientos sociales en México. Apuntes teóricos y estudios de caso*, UAM/Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales/Conacyt/Colofón Ediciones Académicas, México, pp. 275-304.
- Martínez Arias, Víctor (2006), *Zapatismo, resistencia global y luchas locales en el Estado español*, tesis de maestría, Universidad Internacional de Andalucía, España.
- Martínez Torres, María (2001), “Civil Society, The Internet and The Zapatistas”, *Peace Review*, vol. 13, núm. 3, pp. 347-355.
- Melucci, Alberto (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México.
- Núñez Rodríguez, Violeta, Adriana Gómez y Luciano Concheiro (2013), “La tierra en Chiapas en el marco de los 20 años de la rebelión zapatista: la historia, la transformación, la permanencia”, *Argumentos*, núm. 73, año 26, septiembre-diciembre, UAM-X, México, pp. 37-54.
- Olesen, Thomas (2005), *International Zapatismo. The Construction of Solidarity in The Age of Globalization*, Zed Books, Nueva York.
- Pérez Ruiz, Maya (2005), *¡Todos somos Zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, INAH, México.
- Pleyers, Geoffrey (2010), “El altermundismo en México. Actores, culturas políticas y prácticas contra el neoliberalismo”, en Ilán Bizberg y Francisco Zapata (coords.), *Los grandes problemas de México, vol. VI, Movimientos sociales*, El Colegio de México, México, pp. 361-395.
- Ramírez Zaragoza, Miguel Ángel (2008), *La autonomía y la otra campaña van. El movimiento zapatista y sus impactos en la transición procedimental de la democracia y el cambio social*, Praxis y Utopía, México.
- Ramírez Zaragoza, Miguel Ángel (2009), “El Consejo General de Huelga de la UNAM y sus aliados. Un movimiento estudiantil-popular contra el neoliberalismo”, en vv.AA., *Yo soy huelguista y soy de la UNAM. Análisis y reflexiones sobre el movimiento universitario de 1999-2000*, Redez, México, pp. 79-100.

- Ramírez Zaragoza, Miguel Ángel (2010), “El movimiento zapatista y sus impactos en la transición democrática y en la conformación de una nueva cultura política democrática en los indígenas”, *Crítica jurídica*, núm. 30, pp. 87-119.
- Ramírez Zaragoza, Miguel Ángel (2011), “El papel de la escuela en los municipios autónomos zapatistas: la educación popular como campo de intervención de los trabajadores sociales”, *Trabajo social*, núm. 2, pp. 128-159.
- Ramírez Zaragoza, Miguel Ángel (2017), “Pensar los movimientos sociales en el siglo XXI. Una reflexión desde el neozapatismo”, en Miguel Ángel Ramírez Zaragoza (coord.), *Movimientos sociales en México. Apuntes y estudios de caso*, UAM/Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales/Colofón, México, pp. 61-110.
- Ramírez Zaragoza, Miguel Ángel (2019), *Autonomía, cultura política y democracia en el movimiento zapatista*, Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales/Conacyt, México.
- Romero, Raúl (2016), “Autonomía y desarrollo autosostenible en el neozapatismo. Caminos para la emancipación”, en Miguel Ángel Ramírez Zaragoza (coord.), *Movimientos sociales en México. Apuntes teóricos y estudios de caso*, UAM/Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales/Conacyt/Colofón Ediciones Académicas, México, pp. 247-273.
- Rovira, Guiomar (2009), *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*, Era, México.
- Santos, Boaventura de Sousa y José Manuel Mendes (eds.) (2017), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, Akal, México.
- Snow, David y Robert Benford (1992), “Master Frames and Cycles of Protest”, en A. Morris y C. McClurg (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Heaven, pp. 133-155.

Fecha de recepción: 24/07/19

Fecha de aceptación: 14/10/19

Discusión teórica en torno al concepto de autonomía indígena*

*Irene Pascual Kuziurina***

Resumen

El presente texto tiene el objetivo de problematizar el tema de la autonomía indígena mediante la discusión teórica. Para ello despliego un análisis crítico de los posicionamientos que han teorizado acerca del concepto, identificando dos macrodimensiones teóricas. Por un lado, una postura institucional (desde arriba) que aboga por el reconocimiento de la autonomía como derecho que fortalece la lógica del Estado; por el otro, donde la autonomía se entiende como proceso de construcción (desde abajo) y el énfasis se centra en el fortalecimiento del sujeto político indígena. Desarrollo la multiplicidad de formas de entender la autonomía indígena como concepto polisémico y la necesidad de situar el análisis en contextos concretos. Como conclusión, abogo por un posicionamiento epistemológico y político que sitúe a los actores como entes activos que recrean y dotan de sentido la idea de autonomía.

Palabras clave: autonomía, autogobierno, autodeterminación, usos y costumbres, democracia.

* Este texto es fruto de las reflexiones generadas como avance de la tesis doctoral que se encuentra en desarrollo, la cual constituye una investigación apoyada por Clasco-Conacyt.

** Doctor en el programa de Estudios Socioculturales del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Correo electrónico: [irenepascualsc@yandex.com].

Abstract

The aim of the next text is to problematize issue of indigenous autonomy through theoretical discussion. To achieve this I will develop a critical analysis of the positions that have theorized about the concept, identifying two theoretical macro dimensions. The first one is an institutional position (from above) that advocates the recognition of autonomy as a right that strengthens the logic of the State; and the second, where autonomy is understood as a construction process (from below) and the emphasis is on strengthening the indigenous political subject. I develop the multiplicity of ways of understanding indigenous autonomy as a polysemic concept and the need to place the analysis in concrete contexts. In conclusion, I advocate an epistemological and political position that places the actors as active entities that recreate and make sense of the idea of autonomy.

Keywords: autonomy, self-government, self-determination, uses and customs, democracy.

Introducción

La autonomía es un concepto polisémico que hilvana lo jurídico, lo político y lo histórico, por tanto, toda aquella argumentación que se desarrolle al respecto debe aclarar el sentido que le dará al concepto. Como fenómeno político-social la autonomía no es un acontecimiento novedoso porque ha existido desde tiempos inmemorables, aunque no se reconocía este término *tal cual*. La capacidad de los pueblos de *reglarse¹ por sí mismos* ha constituido un constante reclamo intercultural, inclusive una demostración de valía, porque la autonomía es más una cuestión *de hecho* (de praxis) que de derecho. Etimológicamente el término griego *autonomía* se refiere a “auto” que significa *uno, algo mismo, y “nomos”, que quiere decir norma legal*.

¹ Entiéndase por *reglarse* la facultad de un grupo humano o de un pueblo para establecer reglas (normas) propias y de esta manera regular sus formas internas, ya sean políticas, económicas, sociales, así como la manera de relacionarse con otros.

Éste adquiere un valor conceptual distintivo en la Ilustración y, más tarde, con la constitución de los Estado-nación, vino a designar un tipo de régimen jurídico que permitía a ciertos pueblos o etnias conquistadas por otras dictaminar sus leyes o escoger a sus gobernantes.

En la terminología jurídica, los términos, “autonomía” y “autogobierno” generalmente se han tratado como sinónimos. Por esta razón, el titular del derecho a la autonomía puede ejercer cierto nivel de autogobierno. Autonomía ha sido definida como mecanismo para permitir a grupos étnicos o a otros grupos reclamar una identidad propia para ejercer el control directo sobre asuntos relevantes para ellos, al mismo tiempo permitiendo a la entidad más amplia mantener los poderes sobre los asuntos de interés común (Kuppe, 2010:108).

Ahora bien, el tema de la autonomía indígena apenas cumple unas décadas de existencia. La declaración del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, donde se reconoce que los pueblos indígenas son pueblos y por tanto tienen derecho a la libre determinación, fue precursora del fortalecimiento de las ideas emancipatorias en América Latina. Sin embargo, este “despertar” de ideales reivindicativos de los pueblos originarios no fue un golpe de concientización aislado; por el contrario, varios aspectos incidieron. Sin caer en determinismos, porque las causas que confluyeron en la concreción de dichas ideas son múltiples (políticas discriminatorias, situación económica miserable),² sin duda,

² Otros antecedentes importantes fueron: en 1957, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) dicta el Convenio 107 de los pueblos indígenas y tribales donde se reconoce el derecho a la propiedad, educación, empleo, seguridad social; en 1966, la ONU reconoce el derecho a la libre determinación en el Pacto internacional de derechos civiles y políticos y en el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales. En 1987, en Nicaragua la Asamblea Nacional aprueba el Estatuto de Autonomía, primigenio en el continente, reorganizando las relaciones entre el Estado nicaragüense y la Costa Atlántica. En 1990, en Bolivia surge la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” y posteriormente cientos de movilizaciones indígenas que convocaron el Movimiento 500 Años de Resistencia Indígena a nivel continental. En 1990, México ratifica el Convenio 169; en 1990, en Ecuador se celebra el “Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios” como resultado de otras “Cumbres Indígenas” y

el pronunciamiento de organismos internacionales fue un impulso decisivo, al igual que el levantamiento zapatista de 1994 en México. Debo mencionar que existían con anterioridad organizaciones regionales que posibilitaron la concreción de estas ideas, como los congresos indígenas y las acciones concretas de recuperación de tierras y espacios.

La idea de autonomía comenzó a organizar a los pueblos y a ser pensada como un proyecto liberador que modifica la legislación de los estados y las políticas indigenistas multiculturalistas. Si bien se reconoce la importancia histórica-jurídica de la conceptualización de la autonomía desde su emergencia como derecho de segunda generación, también se debe comentar que dicha formulación no fue un “favor” realizado al sector indígena, fue y es fruto de la lucha de los pueblos originarios. La autonomía representa desde entonces un clamor del sujeto político indígena,³ en tanto pueblos que ostentan su libre determinación o autodeterminación.

En México la autonomía ocupa actualmente una posición central en el debate intelectual y en la lucha política. Los movimientos populares, las organizaciones indígenas y los académicos comprometidos claman una transformación del estado de cosas y las relaciones de poder que mantienen sojuzgados a los pueblos originarios. La autonomía deviene en “una nueva constelación semántica de la transformación social. Expresa en términos contemporáneos la vieja

reuniones continentales que termina con la “Declaración de Quito”, la cual sitúa el derecho de libre determinación y a su realización mediante la autonomía como un eje de lucha. En 1992, México reforma los artículos 4 y 27 de la Carta Magna; el primero reconoce la pluriculturalidad y el segundo reconoce la protección de los grupos indígenas. Para 1993 el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (Ecosoc) redacta la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

³ Entiéndase por sujeto político indígena al titular colectivo de derechos cuya configuración se enmarca en el componente étnico, traducido en valores, materialidades, subjetividades, capacidad de organización y transformación social, que se fortalece en el sentido de identidad. Un sujeto político es un ente consciente de sí y de su realidad inmediata que acontece en un momento histórico determinado y que actúa conforme a sus intereses mediante acciones (movilizaciones, actos de resistencia), motivado por metas colectivas reflexionadas que le permiten aunarse sobre la base de ideas, ideales e ideologías que responden a sus particulares modos de existencia.

disputa entre el proyecto de las élites y el popular” (Esteva, 1997:2). Por tanto, la autonomía no constituye una simple reforma, sino una alternativa de vida que plantea la necesidad de reestructurar el pacto social, y con él las condiciones por las cuales no se ejerce y tiene que ser exigida. No obstante, las ideas de autonomía siguen siendo difusas, suele confundirse con demandas de autogobierno o con estrategias de autogestión económica, lo que indica que las conceptualizaciones resultan aún ambiguas.

Para entender las connotaciones del término, en el presente texto realizo un recorrido por el tema desde diversas posturas, partiendo de una mirada global hasta el ejercicio autonómico práctico en contextos diversos, para dar a conocer las producciones teóricas y los principales enfoques. El tema requiere aclarar que no existe una sola concepción de autonomía; por tanto, no resulta adecuado sugerir una definición cerrada sin explicar desde dónde se expone. Así, cuando me refiero a autonomía no comparto la noción en singular, sino la existencia de *las* autonomías en plural, que se resignifican en la medida que parten de sistemas de valores y construcciones disímiles que dotan de sentido su construcción.

A continuación, desarrollo las dos macrodimensiones que vislumbro del asunto: las posturas institucionales y las no-institucionales. Esta clasificación responde al foco de atención sobre el cual recae la teorización respecto a las autonomías; es decir, algunas posturas se enfocan en analizar el fenómeno desde “arriba”, desde una mirada estatista e institucional (desde las leyes, las instituciones del Estado) y las otras desde la mirada de los actores, desde abajo, desviando el foco de atención de la legislación y el Estado para centrarse en la problematización desde quienes viven la autonomía. Debo precisar que no significa que al interior de éstas no existan perspectivas diferentes; esta manera de organizar las reflexiones es un ejercicio de aclaración teórica que permite ilustrar al lector, para que posteriormente erija su propio posicionamiento epistemológico y metodológico.

En el primer grupo congrego aquellos estudios que corresponden con una postura “políticamente correcta”, ya que desarrollan el tema de la autonomía desde una mirada estatal que se traduce en el reco-

nocimiento por parte de los Estados. En este sentido, la definición de autonomía, sus alcances y visión, dependen de lo que los Estados autoricen, legislen y conciban. En esta macropostura se encuentran diversas miradas, algunas más críticas que otras, pero que en sentido general abogan por la exigencia de demandas dentro del marco jurídico y el correspondiente diálogo con los gobiernos, legitimando el sistema de producción capitalista y los modelos de Estado-nación coloniales.

Esta macrodimensión la divido en tres ramificaciones: en primer lugar, las posturas referidas al derecho como garantizador de la autonomía; en segundo lugar, las que sin hacer demasiado hincapié, parten de la regulación jurídica para teorizar sobre modelos y paradigmas autonómicos preestablecidos legalmente; por último, aquellas más críticas que si bien apuestan por la reconstitución de los Estado-nación, continúan abogando por una solución dentro del régimen, es decir, ampliando y legitimando al Estado (capitalista) como aparato regulador de la sociedad. Estas ramificaciones no son impermeables, algunos autores, como quedará expuesto más adelante, comparten la solución jurídica junto a la instauración de modelos o la realización de paradigmas en la práctica en función de una pluralidad del Estado.

La segunda macrodimensión del asunto, la no-institucional, reúne trabajos desde un posicionamiento político y ético diferente. Concentro en este conjunto las producciones teóricas que entienden las autonomías indígenas como procesos en construcción que no requieren autorización del Estado. La mirada general se enfoca no en las autonomías en función del mecanismo estatal, sino como reconstitución del tejido político, económico, cultural y social de los pueblos originarios a su interior. En este macro espacio teórico se conglomeran trabajos de corte antisistémicos, es decir, anticapitalistas, que conciben las autonomías como reivindicaciones legítimas que no requieren de diálogo con el Estado, sino de ejercicio práctico. En este sentido, encuentro que esta perspectiva cuestiona la eficacia de las normas jurídicas, argumentando fundamentalmente que las autonomías se construyen desde los actores.

Concibo tres ramificaciones en este último enfoque: en primer lugar, las posturas más radicales que apuestan por las autonomías *de*

facto, donde se encuentra una vasta producción de las autonomías zapatistas; en segundo lugar, aquellas moderadas, por decirlo de alguna forma, que surgieron de las autodefensas y conjugan las autonomías *de iure* y *de facto*, como la autonomía del municipio de Cherán en Michoacán. Por último, presento aquellas producciones teóricas, que desde el margen conciben cada construcción autonómica a partir de la regeneración de los pueblos originarios como sujetos que construyen. Esta última perspectiva se orienta a tratar las autonomías desde las comunidades que las articulan, decantándose por comprender qué entienden los pueblos concretos por autonomía, cómo las ejercen, hacia dónde caminan. Me afilio a la macrodimensión no institucional, específicamente a la última óptica, donde se conceptualiza la autonomía desde el imaginario de los sujetos-actores.

Desarrollo

La autonomía entendida sólo como un derecho colectivo

Desde la postura institucional jurídica se ha escrito mucho. Los autores conceptualizan la autonomía desde su definición como derecho humano colectivo establecido en la normativa internacional. Como se mencionó, el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales, al reconocer a los grupos indígenas como pueblos, abre un debate aguijonado. La importancia de las perspectivas que parten de esta normativa recae en que *se debe* reconocer el derecho a la autodeterminación porque los organismos internacionales así lo establecen: “los derechos étnicos (entre ellos los derechos indígenas) se inscriben entonces en el marco de una ampliación y consolidación del núcleo básico de los derechos humanos” (Stavenhagen, 1992:128).

Se visibiliza la autonomía como una facultad que debe ser respetada en los cuerpos normativos de los países, donde la democracia liberal debe garantizar las condiciones para su ejercicio organizado. En este sentido, se teoriza acerca de la autonomía no como un rompimiento, sino como continuidad del aparato estatal: “la

autonomía repite la estructura política del Estado, y es establecida para permitir la protección y el desarrollo auto determinado de una población dentro del Estado” (Kuppe, 2010:98). Desde esta mirada, la autonomía es una estrategia proteccionista de los rasgos culturales identitarios, pero no se comprende como un sistema normativo concomitante con el oficial. La autonomía como derecho se limita al establecimiento de un sistema normativo por usos y costumbres denominado autogobierno, pero al mismo tiempo esto implica no reconocer la capacidad de ejercer soberanía dentro de la nación, porque “actúa dentro del marco jurídico unitario del estado” (Gutiérrez, 2003:25).

Autonomía desde el Estado, hace referencia tanto a las políticas de los estados encaminadas a reconocer autonomías indígenas territoriales, como a los regímenes de gobierno legalmente reconocidos constitucionalmente y que han alcanzado cierto nivel de funcionamiento [...] establecer autonomías territoriales y regímenes autonómicos en beneficio de dichos pueblos sigue siendo concebido por las élites gobernantes como una amenaza a los principios de integridad territorial y soberanía estatal (González, 2010:36-37).

Reconocer la soberanía de los regímenes autonómicos intimida las lógicas estatales. Sin embargo, los juristas, los antropólogos jurídicos y algunos sociólogos, persisten en el debate que ordena el sentido de la autonomía sobre la base del significado legal. González apuesta por entender la autonomía como “un régimen político formal (es decir, legal) de autogobierno territorial en el cual el Estado reconoce derechos, tanto colectivos como individuales, a los pueblos indígenas” (González, 2010:40). En esta posición se anula la complejidad social que genera un régimen de autonomía y se le resta capacidad de agencia a los sujetos, porque el Estado captura el asunto y lo reglamenta. Bajo esta mirada la autonomía es un problema del sistema de derecho que se resuelve si es regulada en forma de ley, dejando a un lado irónicamente la autonomía como autodefinición creativa de los sujetos.

Esta línea de pensamiento se enfoca en lo estatista, “la autonomía ha sido, y sigue siendo, una manera de adaptar la organización de un Estado a las particularidades de minorías étnicas o lingüísticas, a regiones con particularidades históricas o demográficas” (Kuppe, 2010:95). Como se aprecia, la solución a los conflictos étnico-políticos es reducida a lo estructural; por tanto, en la medida que encuadra en el marco institucional del Estado, pierde fuerza como fenómeno. Por otra parte, al colocar a los pueblos como minorías se les etiqueta como personas que necesitan ayuda, perpetuando la idea de que el indígena es un salvaje que requiere asistencia para entender qué es lo que necesita. Kuppe menciona un modelo de autonomía simétrico y otro asimétrico según el nivel de control institucional que se ejerza; plantea que mediante un mecanismo institucional se puede concretar la idea de autonomía:

Un territorio plenamente autónomo debe contener un gremio legislativo, con elecciones propias, con competencias que incluirían asuntos locales tales como salud, educación, bienestar social, impuestos locales, comercio y economía interna, protección del ambiente, planificación, gobierno local y sus estructuras y organización [...] Con poder ejecutivo, elegido y constituido a nivel regional [...] Un poder judicial, con jurisdicción sobre asuntos locales [...] sería más deseable si el Estado no tuviese poder de suspender el régimen de la autonomía de manera unilateral (Kuppe, 2010:112-113).

Otros autores estadounidenses que desarrollan esta perspectiva son Gai (2000), Thornberry (1991), Roach (2004); en Latinoamérica Wilhelmi (2008) y Berraondo (2008), quienes parten de la Declaración de Naciones Unidas. Estos autores colocan a los indígenas como minorías sujetos de derecho (Roach, 2004), abogando a los principios del derecho internacional para negociar en estados multiétnicos (Gai, 2000) y las legislaciones estatales en correspondencia con el *International Law* (Thornberry, 1991). Se enaltece el examen de las normas jurídicas porque, bajo una lógica positivista y estructuralista, el derecho es norma y sólo norma, es decir, las motivaciones e implicaciones

que conllevan el reconocimiento pasan por el plano de la promulgación asistencialista de leyes hacia las minorías.

Estos análisis se caracterizan por un carácter abstracto proveniente del *deber ser* (propio de la especulación filosófica y la teoría hecha en oficina) que no se constata con las realidades sociales. La doctrina jurídica es una manera de argumentar la legitimidad de los regímenes autonómicos, pero no constituye su punto final. La implementación de observaciones desde el “espíritu” de la norma, carece de practicidad cuando se observa a un pueblo originario⁴ concreto organizarse para reclamar no políticas “de migajas”, sino el respeto a su existencia. Considero más coherente analizar la autonomía más allá de la normatividad para que el discurso no vaya por un sitio y el contexto social por otro. De lo contrario, podría leerse en esta perspectiva una estrategia ideológica basada en reducir y enclaustrar la autonomía dentro de la lógica jurídica para acomodar al diseño del Estado la lucha política. Si este fuera el caso, se estaría tergiversando el contenido de la autonomía, al restarle facultades a los depositarios del derecho, despolitizando y deshistorizando el asunto, lo cual amplía las relaciones de poder desiguales.

La autonomía entendida en forma de modelos

Otra mirada desde la macrodimensión institucional la ofrecen los trabajos que se deslindan por entender la autonomía a partir de modelos, donde parten de la normatividad para realizar un recorrido histórico y establecer tipos. Desde esta postura la autonomía debe tener su ape-

⁴ Entiéndase pueblo originario como un término sustituto de pueblo indígena, porque considero que este último contiene una raíz colonial y discriminatoria. Un pueblo originario es un pueblo indígena que de acuerdo con la definición del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de 1989 se define como: “pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

lido, es decir, la autonomía descansa en un territorio⁵ determinado que limita su ejercicio. Entre los tipos de autonomía se encuentran: la regional, la municipal y la comunitaria, con sus rasgos constitutivos e inclusive innegociables. Este afán de espacializar el asunto responde a la necesidad práctica de “aterrizar” la teoría para garantizar su ejercicio. Desde la lógica de los autores citados aquí, se requiere operacionalizar los conceptos para, sobre esa base, controlar los fenómenos que derivan de las autonomías.

Establecer tipos cerrados es ubicar en “cajas” el tema, las cuales definen las “características” que debe cumplir cierta práctica para ser autonomía, y esto en cierta medida esencializa y permite dividir el debate entre elementos para decidir por la “mejor” alternativa. Saúl Cruz (2003) encabeza este esfuerzo al entender las autonomías desde la normativa mexicana a partir de los Acuerdos de San Andrés (ASA) hasta la Constitución mexicana. Teoriza acerca de modelos de autonomía para criticar (entendiendo crítica como examen) sus prerrogativas, su tratamiento legal y las posturas que defienden una en relación con otra.

El problema que encuentra este autor en la regional es básicamente la dispersión de los pueblos y las contradicciones entre éstos por problemas de territorio. En cuanto a la comunitaria recalca la falta de atribuciones reales desde el punto de vista legal, porque se ha identificado como una forma secundaria de autonomía, la cual debería devenir en la regional (ya sea pluriétnica o monoétnica) como manera de construir un tejido democrático más consolidado. A su consideración, la autonomía regional es difícil de lograr, porque implica negociaciones con los no-indígenas, la autonomía municipal y comunitaria serían las vías de ejercicio más viables. Cruz indica que la reforma constitucional que reconoce la autonomía partió de los ASA, por tanto, recibe de ellos la imprecisa definición de autonomía:

⁵ Entiéndase por territorio, para fines del presente trabajo, a la extensión de tierra que se enmarca en un espacio determinado y está asociado con las relaciones que sobre él se establecen (jurisdicción, cosmovisión, derecho a propiedad).

No fue posible establecer en los ASA una definición única de aplicación práctica de la autonomía indígena simplemente porque, dadas las circunstancias de fragmentación de los territorios indígenas, las condiciones de pobreza y marginación en las que sobrevive actualmente la mayoría de los indígenas mexicanos y la falta de unidad política que observan como pueblos, no existe una alternativa única sino tres propuestas trabadas en un debate que comenzó prácticamente a raíz del levantamiento indígena de 1994 (Cruz, 2003:74).

Las observaciones de este autor resultan interesantes, ya que abre la amalgama de posibilidades al referirse al término autonomía, no como una única solución, sino como un conjunto de alternativas que podrían ser factibles. En esta mirada se ubican decenas de autores que piensan la autonomía boliviana, nicaragüense y colombiana. Pero estos modelos de autonomía aún son proyectos no culminados que se complican cuando son incluidos en discusiones interseccionales más amplias, como las cuestiones de género, raza o clase social. Pensar en tres formas de ejercer autonomía, donde se sumerge la región, implica seguir pensando problemáticas como las disputas de tierras, el consenso con los mestizos, los derechos de las mujeres, los indígenas migrantes. Por esto, plantea la idea de abogar en principio por una ley de autonomías como solución global: “aun cuando serán los habitantes [...] los que decidan libremente si establecen o no una región autónoma, todo deberá ser hecho bajo la observancia de una ley previa” (Cruz, 2003:78). Queda expuesto el carácter institucional a todas voces.

La autonomía entendida como un llamado a la refundación del Estado

La última brecha argumentativa dentro de este macroposicionamiento es la concerniente a la refundación de los Estados. Esta postura se dirige a criticar las políticas (asistencialistas y multiculturales) derivadas del gobierno y a proponer que el Estado sea, coloquial-

mente hablando, “buena onda”. En este sentido, algunos estudiosos prefieren recuperar los debates en torno a las reformas constitucionales referidas al Estado plurinacional (Ospina, 2010:203), explicando que *debería* cambiarse el poder real del Estado para dar paso a autogobiernos territoriales y comunitarios (plurinacionales-pluriétnicos). En este sentido, los autores defienden que las autonomías sólo se ejercen a través de un territorio que deviene autónomo; por tanto, para que la autonomía se ejerza requiere del autogobierno territorial, de la redistribución de poderes y recursos, y de la participación en estancias nacionales (Sánchez, 2010).

Resultan atractivas las reflexiones dentro de esa lógica que enmarcan a las autonomías como planes de vida de sujetos (Ulloa, 2010) en el marco estatal, donde se incluyen reflexiones en torno a la autonomía multiétnica (que incluye a los afrodescendientes). Algunos autores resaltan el cuidado a tener en cuenta para que los mestizos (que son quienes controlan las instituciones autonómicas) no violenten a los sujetos de derecho. Ulloa junto a otros (Hooker, 2010; Antón, 2010) revisan el hecho de que en la práctica “son los mestizos y blancos los que tienen el control exclusivo sobre los territorios e instituciones”; y por tanto, sobre la implementación de políticas dirigidas a indígenas y afrodescendientes (Hooker, 2010). Plantean que la autonomía depende de la representación institucional y ésta de la demografía. La problemática estriba cuando la mayoría son mestizos (Antón, 2010), por tanto, el asunto se racializa porque las autonomías son controladas y autorizadas por no-indígenas. En pocas palabras, la democracia es el poder de la mayoría y la mayoría es blanca-mestiza.

Los regímenes autonómicos legalmente reconocidos por el Estado enfrentan un dilema crucial: pueden contribuir a revigorizar la legitimidad del Estado dado su potencial para mejorar la gobernabilidad democrática e inclusión de la diversidad multicultural, pero al mismo tiempo [y paradójicamente] pueden limitar los procesos de empoderamiento de los sujetos de derechos de autodeterminación, dada su interacción con el multiculturalismo neoliberal. Inclusive podría ser

el caso que los réditos en gobernabilidad democrática se adjudican al funcionamiento del aparato estatal, y no necesariamente generan formas de empoderamiento para los pueblos indígenas y sus comunidades (González, 2010:57).

Las posturas que apuestan por redefinir el Estado-nación apuntan desde y hacia diversas direcciones; debaten cuestiones como la globalización (Ortiz, 2010:459), la etnicidad, la gobernabilidad y los territorios. Óscar Correas, por ejemplo, disputa acerca de la importancia de diversificar el sistema de derecho, dando apertura a un pluralismo real que interpele el monismo jurídico que se explica mediante la fórmula un Estado-un sistema de derecho (Correas, 2007). También Luis Villoro desarrolla un argumento de índole filosófico-político, en el cual refiere la necesidad de un Estado plural (Villoro, 1999). La intención de estos autores es colocar como un valor universal la idea del Estado más justo y así aludir al sentido ético de la igualdad. Dejando de lado los romanticismos, “las resistencias de los pueblos indígenas, es innegable que representan un recordatorio de que el pensamiento político puede convertir la cooperación de todos en un valor superior” (Guerrero, 2013:75).

Una vez expuestas estas miradas institucionales, que tienen su importancia dentro de la teorización, concluyo que arrastran evidentes sesgos. Aunque la normativa internacional defina la autonomía como el derecho a la libre determinación de los pueblos, el análisis de esta categoría ha de buscarse con anterioridad, ya que como pasa con otros derechos, la esencia que incita la formulación de la norma es la que articula la índole de la misma. Así, un análisis desde los derechos humanos llevaría a preguntarnos quiénes escriben esos derechos, en qué contexto y para qué. Aunque la palabra autonomía sea una formulación occidental, es vital interpretar el fenómeno más allá de su demarcación en el derecho positivo.

Los derechos humanos son instituciones burguesas que fortalecen la idea del Estado-nación, donde un Estado es “tan permisivo y democrático”, que *hasta* permite la diversidad a su interior, como desarrollan los autores multiculturalistas como Kymlicka (1996).

Definir la autonomía desde el derecho es brindar crédito a la idea etnocentrista de privilegio de unos en detrimento de otros. Las leyes responden a intereses de una clase social que está en el poder (racializada); por tanto, sería ingenuo pensar que con una postura solamente jurídica se pueda establecer la delimitación de lo que es o no autonomía. Pensar de esta forma va en contra de la noción de autonomía como autodelimitación y autoafirmación. El reconocimiento horizontal en igualdad de condiciones no es un elemento clave en esta dimensión, más bien lo contrario, se entiende que se debe “resolver” desde arriba el “problema” de lo indígena. Dávalos ilustra al respecto:

La sola formulación de que el Estado-nación ha fracasado en su intento de constituir sociedades homogéneas indica un debate cuyas consecuencias son profundas y en el cual los movimientos indígenas tienen una voz prioritaria. Transformar a un Estado excluyente, autoritario, violento, en un Estado pluralista, tolerante, participativo, democrático en sus procedimientos y en sus instituciones, es una de las tareas históricas que el movimiento indígena ha incorporado a su agenda (Dávalos, 2015:29).

Sostengo que legalizar implica normalizar procesos, subordinar a la ley conductas y fenómenos, establecer con precisión lo que se puede y no hacer; por tanto, legalizar es un acto de no-autonomía, porque la autonomía queda al servicio de lo que autoriza el que realmente manda: el Estado. Esto es contradictorio, el Estado no puede legislar lo que las naciones y los pueblos de su interior pueden o no hacer, la autonomía no puede depender o responder a una lógica estatal, porque pierde la connotación de autonomía. La autonomía implica resistencia ante la subordinación, pero también recrea y adapta sus estrategias de existencia para dialogar.

Las clases gobernantes que dictan las leyes oficiales no se pueden permitir perder el control sobre territorios y recursos; en consecuencia, limitar la autonomía a lo legal es una táctica para no reconocer su verdadero sentido, la existencia *otra* en este mundo. ¿A qué autonomía se refieren los autores institucionales si esta depende de los

Estados para su autorización, coerción, alcance, contenido y existencia? Las políticas de integración que emergen de lo legal constituyen el problema, porque devienen en etnocidios. A mi consideración, la idea de refundar el Estado es una manera romántica de disfrazar, alejando la concreción autonómica real: ningún Estado se va a autorrefundar para reconocer como iguales a los pueblos originarios, porque se funda precisamente en el despojo, la marginación, la humillación, la dependencia que mantiene sobre ellos. En última instancia, habría que forzarlo a refundarse y sólo es posible mediante un enfrentamiento revolucionario radical.

La autonomía entendida desde las experiencias radicales

Respecto a la macrodimensión no-institucional, algunos trabajos críticos plantean que las autonomías son fenómenos en construcción propios de quienes las ostentan. Es importante precisar que en este sentido encuentro otra manera de abordar la problemática, no vista desde arriba (desde el Estado, sus leyes, políticas y modelos), sino vista desde abajo, donde la lucha por el reconocimiento jurídico es una “parada” en el camino o bien no está presente. Aquí se debate el hecho de que las autonomías recaen en los pueblos originarios, por tanto son ellos los que deben autoidentificarse como sujetos políticos para autodeterminarse. Sin un sujeto político cohesionado no puede enunciarse un derecho colectivo: una ley sin nadie que la ejerza es letra muerta. Esteva ilustra al respecto:

La corriente de autonomía que aparentemente representa el sentir generalizado de los pueblos indios, quiere también recuperar facultades y competencias que les ha arrebatado el Estado, pero quiere, sobre todo, que dispongan libremente de sus propios espacios políticos y jurisdiccionales, para practicar en ellos su propio modo de vida y de gobierno. Esta aspiración es incompatible con el régimen actual, e incluso con el formato del Estado-nación; sólo puede materializarse en un largo proceso de reconstrucción social y política desde la base. Por esa razón, no

se demanda ahora una decisión legal o institucional que establezca de golpe esa autonomía, lo que sería imposible. Se exige reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos indios, para que ejerzan libremente la autonomía que ya poseen en un contexto menos rígido y hostil, para construir así, con otros mexicanos no indios, una nueva sociedad. Esta posición no sólo es inaceptable para el gobierno: le resulta enteramente incomprensible (Esteva, 1997:19).

La primera postura de esta dimensión es la radical, donde se entiende a las autonomías como fruto del enfrentamiento bélico que se observa con las experiencias zapatistas frente al Estado mexicano. Los autores que trabajan esta línea argumentativa explican que las autonomías desafían al Estado; por tanto, deben estar siempre en ejercicio, sin permiso, por el camino rebelde, entretejiendo la identidad política colectiva (Mora, 2010). Las autonomías zapatistas enmarcadas como *de facto* rechazan la presencia de instituciones gubernamentales, aparecen como experiencias radicales alternativas al neoliberalismo y la globalización. Surgen bajo una lógica política militar y se sustenta en bases de apoyo civiles (Mora, 2010).

Un ejemplo de las autonomías *de facto*, es la propuesta zapatista, la cual no plantea conquistar el poder, sino crear espacios autónomos de resistencia y creatividad desde la cotidianeidad, ya que “el zapatismo, sin pretensiones de vanguardia, genera otro sentido de pertenencia diferente al que define el Estado-nación” (Mora, 2010:298). Esto responde a que “la experiencia, incluyendo la mexicana, enseña que los de arriba nunca reconocen derechos de autonomía si no media la presión y la fuerza organizada de los de abajo” (Díaz-Polanco, 2015:192-193). Las autonomías zapatistas son fruto de una historia particular bélica y el posterior pronunciamiento de demandas; por tanto, es difícil replicar sus experiencias en otros contextos. Sin embargo, los zapatistas abogan por la creatividad individual y colectiva, por resistir al sistema en cada espacio en el que se está mediante la organización.

La autonomía zapatista es una lucha, un camino insurgente (Ouviaña, 2007). El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

no sólo es un movimiento rebelde que con el apoyo de la población indígena ocupó *de facto* los territorios que hoy funcionan como Caracoles, sino que exigía y exige el trato digno hacia los pueblos. La autonomía respaldada por el ejército *otro* apela al sentido de dignidad humana. No sólo se toman territorios, sino que se convoca a una construcción comunitaria desde las prácticas y los significados que renueve el valor de los pueblos originarios. Me refiero al componente subjetivo, que a raíz del levantamiento se ha enarbolado en el discurso de las comunidades y pueblos, la lucha por la dignidad, por una vida digna. Las iniciativas políticas que resurgen de la normativa por usos y costumbres, como la Ley de mujeres, el rescate de la Asamblea como máxima autoridad y las Juntas de Buen Gobierno,⁶ ejemplifican esas formas de participación *sui generis* que marcan el camino de otras posibles maneras de ejercer las normas por sí mismos.

Esta noción radical plantea que la raíz del problema es el Estado capitalista patriarcal y propone la autonomía como proyecto político alternativo, donde los derechos no se piden, se ejercen. En este sentido, las posturas decoloniales y antisistémicas, se deslindan por entender la autonomía más que como una institución jurídica, como un modo de vida particular. Desde esta perspectiva, *ejercer* la autonomía mediante una existencia identitaria colectiva al margen del Estado requiere que los pueblos reconfiguren sus organizaciones para reclamar derechos o, dicho de otra forma, se fortalezcan como sujeto, uno dispuesto a entretener, sobre la base de la igualdad de condiciones, el asunto. De lo contrario, se generaría un espacio para la reproducción de la humillación, el despojo y la manipulación política que ensombrece la idea de autonomía. Aquí, el sujeto indígena se sujeta a un ideal social mediante la organización rebelde digna, sin *mal gobierno*, reconstruyendo el sentido de identidad, donde la resistencia es una lucha por la liberación.

⁶ La Asamblea comunitaria es el máximo órgano en la toma de decisiones en la mayoría de las comunidades, en ella se toman acuerdos, se dirimen conflictos, se organizan estrategias y se eligen representantes mediante voto directo a mano alzada. Las Juntas de Buen Gobierno, por su parte, son una especie de juzgados que llevan a cabo diversas funciones para garantizar una justicia efectiva en los Caracoles zapatistas.

Uno de los autores que identifico dentro de esta perspectiva es Fuentes (2019), para quien la autonomía es un factor indispensable de las sociedades democráticas, ya que la lucha por la autonomía implica el mencionado ejercicio de soberanía dentro de la nación. Aunque pareciera que este autor aboga por la fortaleza del Estado, su apuesta se dirige hacia la radicalidad:

La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación *radical* [...] del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas de la nación, es reconociendo las características propias de su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas del México contemporáneo (Fuentes, 2019:3-4).

Esto nos lleva a mencionar que las autonomías expandidas por la región latinoamericana se concretan en experiencias colectivas que traen consigo procesos políticos y culturales dinámicos, procesos de construcción y reelaboración. No todo pueblo que tome las armas para luchar por sus derechos tiene un proyecto de construcción de autonomía ni todo autor que teorice acerca de las autonomías *de facto* es antisistémico. Los límites para definir si una propuesta es radical (ya sea teórica o prácticamente) son difusos y remitirán a las experiencias concretas. Por tanto, cada colectividad que desarrolle su autonomía lo hará a su manera, impregnando al producto sus propios rasgos culturales e históricos.

Precisamente desde una perspectiva histórica se debe reconocer que: “los pueblos indígenas en América Latina luchan por su autonomía porque en el siglo XXI siguen siendo colonias” (Bárceñas, 2007:13). Los indígenas nunca llegaron a ser parte del pacto social; por tanto, como resultado del coloniaje interno, este sector de la población sufre disminución étnica, dependencia política, inferioridad social, segregación residencial, sujeción económica e incapacidad jurídica, “los pueblos comenzaron a organizarse políticamente a la par del sector campesino, resistencia para no dejar de ser pueblos y emancipación para no seguir siendo colonias” (Bárceñas, 2007:25).

Bárceñas (2007) analiza las propuestas zapatistas pero teoriza aún más allá. Para este autor la idea de autonomía deviene de la emancipación y resistencia como pilares de los pueblos originarios y fue con la formulación de la ONU que se configuró en forma de concepto estas maneras de estar en el mundo. Así, la autonomía como concepto no es más que una concreción de las nociones de emancipación y resistencia de los pueblos originarios. La autonomía implica: “la libre determinación, la autoafirmación, la autodefinición, la autodelimitación, la autodisposición externa e interna” (Bárceñas, 2007:25).

Otra autora que coincide con la reconstrucción del tejido social de los pueblos originarios es Gutiérrez (2003), quien explica que lo más relevante para los pueblos originarios en la contemporaneidad es “la importancia que va adquiriendo un grupo para construir su propia organización política para evitar y sancionar la imposición de otro orden político-burocrático (colonialismo)” (Gutiérrez, 2003:24). Para esta autora, la autodeterminación sólo se concebirá para los indígenas en caso de desarrollar sus propios ideales y ciudadanías: “no puede hablarse de autodeterminación para los pueblos indígenas si éstos no han imaginado todavía sus propios nacionalismos” (Gutiérrez, 2003:24). Esta idea contiene un fuerte componente político: los pueblos originarios son naciones que deben soñar sus nacionalismos y ejercerlos mediante la autonomía.

De acuerdo con Stahler-Sholk y Baronnet, en la lógica *de facto*, “el autogobierno y el diálogo pueden ser componentes de esa autonomía, pero tendría que ir más allá, y abrir espacios para el desarrollo propio de identidades y aprendizajes mutuos en condiciones de mayor equidad” (2015:7). Estos autores hablan de una identidad autónoma en el sentido de emancipatoria, nunca impuesta, porque la autonomía no se puede imponer. Las autonomías zapatistas si bien son un referente, no se constituyen como las “autonomías de las autonomías más autonómicas”, más bien son una invitación que “apunta a una interculturalidad horizontal en donde se respetan diferentes trayectorias” hacia “un mundo en donde quepan muchos mundos” (Stahler-Sholk y Baronnet, 2015:16).

La autonomía entendida desde una visión “moderada”

En un segundo espacio dentro de la macrodimensión no institucional, se encuentra la postura que denomino “moderada”. Los autores que ubico en esta perspectiva analizan (en una especie de combinación) las autonomías *de facto* y *de iure*. Un caso muy interesante que reflejan es el de Cherán, en Michoacán, aunque también se podría citar el reciente municipio autónomo de Oxchuc, en Chiapas. Es moderada porque se mantuvo (en sus inicios) y se mantiene un diálogo con el gobierno mexicano, negocia su existencia al mismo tiempo que fue *de facto* cuando se armaron y alzaron en su momento.

Los pueblos indígenas están buscando hacer su contribución a esta *toma* del mundo, mediante la construcción de sus autonomías, *de jure* si es posible, pero si este camino se cierra, se las están ingeniando para impulsarlas *de facto* como una legítima forma de desobediencia civil (Díaz-Polanco, 2006:105).

Ventura es una de las autoras que expone el caso de los purépechas: “las elecciones sirvieron para medir el pulso no sólo sobre su legitimidad ante la comunidad, sino para evaluar un ejercicio *de facto*, un pequeño ensayo de gobierno comunal en el que seguramente se pondrá a prueba” (Ventura, 2012:169). Es curioso que ambos autogobiernos por usos y costumbres (Cherán y Oxchuc) hayan sido gestados en etapa electoral, en 2011 y 2018 respectivamente. Por ejemplo, el municipio de Cherán practica su autonomía, pero a la vez recibe presupuesto institucional, no es una autonomía autogestiva. El camino de autonomía de los purépechas de Michoacán es otra muestra de que cada autonomía es diferente y, por tanto, será conceptualizada también de forma casuística.

En esta experiencia de Cherán podemos observar un proceso de regreso a la comunidad, a mirar adentro, una búsqueda para fortalecerse como colectivos, de convertirse en sus propios interlocutores frente al Estado. Con ello están ejerciendo *de facto* una ciudadanía comunal,

hay una lealtad [...] Se vive un proceso de desencanto de la vía partidaria. Es en su proceso organizativo, en su capacidad de gestión y negociación ante el Estado y apoyados en el marco jurídico internacional que van construyendo su propio camino. Van ensayando otras formas de participación política, abonando a una democracia incluyente y sustantiva, innovando la demo diversidad. Pero al mismo tiempo que transitan en la construcción *de facto*, vía *de jure*, movilizándolo el derecho [...] Hay en ese sentido distintos contenidos de autonomía en nuestro país, diversos procesos autonómicos que obedecen a condiciones históricas y políticas particulares y a la misma cohesión comunal (Ventura, 2012:173-174).

La autonomía entendida desde los actores

Por último, concentro la producción teórica de autores que realizan su labor a partir de su trabajo en las comunidades, en los pueblos que construyen sus autonomías. Denomino a esta perspectiva autonomía desde los actores, porque a quienes ubico en este espacio teorizan no desde la academia, sino desde las voces de los pueblos. Me afilio a esta perspectiva, en la cual la teoría es un momento de la praxis y está al servicio de aquellos que luchan por su autonomía. En este sentido, debo reconocer que entiendo la autonomía como un proceso de construcción cultural propio de cada pueblo originario, proceso que se concretiza en prácticas y significados; por tanto, diferencia unos de otros.

La autonomía es fundamentalmente un conjunto de procesos de poder, por lo tanto se constituye a través de procesos vitales políticos y en lo que tradicionalmente llamamos el ámbito político. La autonomía requiere obligatoriamente de actores sociales constituidos, identificables, que portan, reclaman, reivindican, actúan, proponen, argumentan, establecen y pactan la autonomía. Y ésta es otra clave importante: la autonomía es un pacto político. Cada avance de autonomía es un avance político y requiere una recomposición de las relaciones de po-

der, una reconfiguración de la política, y requiere de un lenguaje político pues la autonomía debe ser enunciada políticamente (Lagarde, 1997:105).

Para ejemplificar esta perspectiva me centraré en algunos autores que han trabajado el tema de la autonomía desde las comunidades (no zapatistas) de los Altos de Chiapas. Para algunos autores (Paoli, 2002; Santana, 2015; Schlittler, 2012) la autonomía no es un fin, sino una parte del camino, porque entienden que para los pueblos lo realmente significativo es la noción del *Lekil Kuxlejal* (buen vivir tselal-tsotsil).⁷ Así, el buen vivir como manera de estar en este mundo conforma no sólo las cosmovisiones colectivas, sino que influye en sus maneras de entender la autonomía. Debo aclarar que la idea de buen vivir tselal es diferente a una concepción del buen vivir occidental que se asocia fundamentalmente al progreso. Los pilares del buen vivir incluyen a la autonomía junto a la libertad, la identidad, la vivienda, la tierra, en fin, la dignidad humana.

La autonomía según estos autores es sólo un factor que compone algo superior: el vivir en armonía, entendiendo vivir en armonía como “estilos de vida de los pueblos originarios de América, que han practicado por siglos, pero que su defensa se vuelve ahora urgente ante la devastación de sus territorios” (Santana, 2015:172). Resulta muy atractiva esta idea porque, contrario a las teorizaciones de los autores citados, Santana (2015) y Schlittler (2012) se preguntan qué entienden los sujetos-actores de las autonomías por autonomía. Esta manera de abordar la problemática enriquece la teoría, porque permite visibilizar los imaginarios colectivos desde sus cotidianidades y responder qué es lo que buscan con la autonomía, cómo la construyen, cómo les interesa organizarse (autodefinición, autoafirmación y autodisposición externa e interna).

⁷ Según la Academia Mexicana de la Lengua, se puede utilizar tzelal o tselal, tzotzil o tsotsil sin que esto signifique un error ortográfico; sin embargo, para unificar la escritura y porque fonéticamente es más parecido a las lenguas mayenses se recomienda con (s). Véase: [<http://www.academia.org.mx/esp/respuestas/item/tselal-o-tzelal-tsotsil-o-tzotzil>].

Schlittler (2012), por ejemplo, desarrolla el tema desde las voces tsotsiles con una mirada antropológica a través de una etnografía colaborativa que permite a los sujetos exponer el sentido que le atribuyen a la autonomía. Resume que la autonomía es “parte de un movimiento que desde la autonomía busca el Lekil Kuxlejal” (Schlittler, 2012:21), lo cual significa que para el pueblo tsotsil que fue parte de su investigación la autonomía es una alternativa de vida y no un mandato jurídico. Esto confirma que para los actores poco interesa si la autonomía está o no regulada en una norma, más bien ellos la ejercen como voluntad colectiva. De hecho, la autonomía ni siquiera es el centro de sus debates:

Pero la lucha por la autonomía no es algo que cobra sentido en sí misma, no es sólo la autonomía por la autonomía, sino que tiene algo más detrás: lo que se considera que es un Lekil Kuxlejal, es decir, la autonomía es una herramienta para construir Lekil Kuxlejal, es la forma de buscar lograr construir una vida buena entre la gente, donde haya un respeto a la naturaleza, donde hay una vida que sea de verdad buena. Entonces la autonomía tiene detrás un horizonte que la impulsa, y para nosotres es ese concepto cultural, social, político y epistemológico es el Lekil Kuxlejal; un horizonte de lucha, una forma de condensar la mirada, un lineamiento de praxis, una postura ética, una forma de ser en el mundo, que es la que a nosotres⁸ nos mueve a seguir trabajando (Schlittler, 2012:19).

Esta manera de entender la autonomía que da prioridad a lo que los pueblos entienden y no a la normativa o a la doctrina jurídica, es un avance en la necesaria construcción de relaciones horizontales interétnicas e interepistémicas, que permitan la conceptualización autónoma desde su concepción hasta su ejercicio de libre determinación. Considero que esta perspectiva se enfrenta al etnocentrismo y coloca la atención en el debate crucial: lo que se entiende por autonomía indígena ha sido conceptualizado (en la mayoría de los casos)

⁸ El autor utiliza *nosotres* como lenguaje incluyente.

por no indígenas. El buen vivir pasa a ser un elemento central que permite entender las dinámicas propias de cada comunidad, las relaciones sociales que establecen y las implicaciones de su cosmovisión en la práctica.

Por su parte, en esta perspectiva también concurren un conjunto de autores clásicos en el tema en México, como Héctor Díaz-Polanco, Araceli Burguete y Consuelo Sánchez, quienes plantean cómo ante la hegemonía nacional que sustenta la llamada “unidad nacional” subyace la conservación del Estado capitalista que subroga la posibilidad de un reconocimiento para lo cultural y lo políticamente diferente. “El problema y la solución se plantean fuera de la nación. Ninguna revolución a la occidental puede ser la solución” (Díaz-Polanco, 1996:103). Las perspectivas que comparten estos autores van encaminadas a analizar las autonomías emparentadas con proyectos políticos, porque se necesita consolidar la “conciencia étnica” para procurar cambios.

En rigor, el régimen de autonomía no es la solución; más bien es un instrumento o un medio para tratar de alcanzar soluciones en condiciones precisas. Por lo demás, que la autonomía se pueda convertir en un arreglo adecuado no depende de algún misterioso imperativo categórico o de un designio teleológico, sino de la acción concreta de fuerzas sociopolíticas que, al asumirla como proyecto, la hagan realidad. En este sentido, la autonomía es sólo posible, no necesaria (Díaz-Polanco, 1996:11).

La autonomía como proceso de construcción es un régimen variable que depende del entorno y del “medio histórico en que tiene lugar. En tal sentido no existe un patrón universal de autonomía que pueda ser generalizado [...] el sistema aplicado no alcanza a colmar las aspiraciones y necesidades de los grupos socioculturales correspondientes” (Díaz-Polanco, 1996:230). Por su parte, Consuelo Sánchez plantea que con el levantamiento zapatista y la visibilización de las demandas indígenas, “los pueblos indígenas fortalecieron sus identidades étnicas” (1999:12) por lo que la lucha por la autonomía

se convierte en una más a la par de las prerrogativas por la libertad, la participación política. Para esta autora “no puede entenderse el movimiento indígena como un movimiento homogéneo” (Sánchez, 1999:16), sino que las exigencias, necesidades y particularidades de cada organización indígena, conlleva maneras de resignificar conceptos y formas de lucha disímiles.

Destaco que teorizar acerca de las autonomías desde los imaginarios sociales colectivos es un esfuerzo que implica crear cierto paradigma, entendiendo paradigma como una manera de ver e interpretar al mundo. Burguete expone que los debates acerca de las autonomías en América Latina se enfrentan a paradigmas tradicionalistas asimilacionistas e integracionistas que durante un tiempo impusieron la perspectiva en las ciencias sociales. Entender la autonomía como un nuevo paradigma responde a la emergencia indígena, la cual tiene sus propias estrategias; para dotar de explicaciones se sostiene mediante las ideas que soportan sus organizaciones.

Los paradigmas son también proyectos políticos. Se construyen, regularmente, en un contexto de disputa y competencias con otros paradigmas y proyectos. Tanto con aquellos a los que pretenden desplazar; así como con otros emergentes, y que disputan entre sí hegemonía en el pensamiento social y político. Por ese motivo, alrededor de los paradigmas se identifican actores [...] En mi opinión, “la autonomía” como paradigma, se encuentra en un proceso de construcción (Burguete, 2010:66-67).

Por último, incluyo en esta perspectiva las voces de los activistas que desde la mirada de las organizaciones indígenas aterrizan las discusiones a las conquistas logradas y a las demandas que en la agenda aún no se alcanzan. Para los activistas, la existencia de espacios como las asambleas (como símbolo imperecedero) es el fundamento político que guía la lucha por la autonomía. Sumado a esto, otros criterios como el derramamiento de sangre en favor de la dignidad, las negociaciones internas con los partidos, son posicionamientos que interpelan a la academia y que también deben tenerse en cuenta.

Por ejemplo, desde la experiencia de la sierra norte de Oaxaca, se puede leer:

La autodeterminación la encontramos más claramente en lo político. Nuestras comunidades han estado organizadas de manera tal, que cuentan con instancias de participación, muy precisas y cristalinas. La asamblea es la máxima autoridad en la comunidad, es la reunión de todos los jefes de familia, en la que intervienen también las mujeres [...] Lograr la autodeterminación territorial ha sido la lucha que más sangre ha consumido. El esfuerzo que más vidas se ha llevado y esto tiene una explicación nodal, es el territorio, la base de la reproducción física y social de cualquier pueblo. Esto nos queda mucho más claro con lo que han padecido nuestros hermanos de Chiapas y como tal su acción y su forma de responder ante esta situación. Sin territorio no hay pueblo (Martínez, 2002:3).

Este activista refiere que la autonomía depende de las diversas vertientes de la autodeterminación que se logren alcanzar: la autodeterminación política, la territorial y la autodeterminación económica, “lo recomendable sería que trabajáramos la tierra de acuerdo a nuestras naturales necesidades. Sin embargo, la pertenencia a un sistema económico más amplio, nos hace la vida más compleja” (Martínez, 2002:5), y la autodeterminación en materia educativa “suele entenderse de manera práctica en la vuelta al pasado. Sin embargo nosotros pensamos que no, la vuelta al pasado significa evaluar lo logrado y así diseñar un futuro educativo más libre, más comunitario” (Martínez, 2002:6). Las reflexiones de Martínez como líder indígena invitan a establecer diálogos más sustanciales que permitan resolver los problemas prácticos; de esta forma, reflejo su postura para no caer en la ventriloquia académica que cuestiono. Para este líder de una organización comunitaria la autodeterminación es una realidad y además una esperanza, porque el derecho a la autonomía es la forma de ejercer el derecho a la determinación:

La autodeterminación es a fin de cuentas seguridad en nosotros mismos. Es la posibilidad de regirnos, son las ganas de hacer una sociedad diferente y más armónica. Desde esta perspectiva la autodeterminación tiene que entenderse como trabajo cotidiano de todos y de una nueva manera de entender el futuro (Martínez, 2002:7-8).

Queda expuesta la necesidad de fortalecer lo *étnico* como antesala de la reclamación de maneras de estar *otras* en el mundo, porque para estar de otra manera se necesita tener más o menos claro qué significa eso, porque como diría Giménez: “las acciones colectivas suponen actores colectivos dotados de identidad, porque de lo contrario no se podría explicar cómo adquieren intencionalidad y sentido” (Giménez, 2005: 16). Si bien los activistas coinciden en la necesidad de tener un territorio y la existencia de un pueblo consciente de su identidad para el reclamo de la autonomía (también referido en normativas como el Convenio 169), dicha “identidad verificable” debe ser analizada desde las ciencias sociales para no caer en esencialismos.

Precisamente, la cautela epistémica puede brindar herramientas para evitar las posturas esencialistas, porque abogan por un análisis desde el plano de lo relacional. “La propuesta autonómica debe también cuidarse de no construir una visión de lo indígena, aun en una perspectiva interétnica, que excluya al no indio por razones culturales” (Sierra, 1997:141). Para evitar los análisis puristas propongo plantear la problemática desde una mirada sociocultural que tenga en cuenta las interacciones interétnicas. Si bien las autonomías comprenden una dimensión que fortalece la identidad étnica, es una construcción inacabada que no puede ser alabada como ente monolítico, porque también presenta muchos problemas como violencias al interior del grupo, relaciones desiguales de poder, entre otros.

Una autonomía entendida como una normatividad por usos y costumbres debe evitar excesos que vayan en detrimento de los derechos individuales de los integrantes de los pueblos. Sierra explica que no es el origen de una normativa o práctica el que perpetúa por sí la eficacia legítima de un régimen autonómico, sino el sentido que

tenga para el pueblo específico, los cambios y las relaciones de poder que hayan confluído: “el derecho indígena no puede ser visto únicamente como la continuación de tradiciones y costumbres originales, sino en su interrelación, confrontación y procesos constitutivos mutuos con el derecho nacional” (Sierra, 1997:135).

La autonomía se constituye a través de procesos vitales. Podemos imaginarla, nombrarla, pero después hay que construirla concreta y materialmente. La autonomía no sólo es un enunciado subjetivo. Es un conjunto de hechos concretos, tangibles, materiales, prácticos, reconocibles, y a la vez es un conjunto de hechos subjetivos, simbólicos (Lagarde, 1997:7).

Conclusiones

Las ideas en torno a las autonomías son tantas como experiencias, posicionamientos y perspectivas se le atribuyen al análisis. Aquí se ha intentado develar que un camino hacia la problematización del tema es aquel que implica un diálogo interepistémico e intercultural, donde el *otro* se pronuncie por sí y defina desde sus saberes, lo que entiende por autonomía. De esta manera, la autoafirmación (de lo que son y lo que construyen), proviene de su propia construcción simbólica-discursiva y no sólo de los hechos concretos que visualizan los académicos. Cuando *las normas de uno mismo* irrumpen en la realidad, ya sea como reivindicación política o como prácticas concretas, éstas se sustentan en un arsenal subjetivo y discursivo que dota de significado a las mismas, el cual también debe ser entendido como un elemento autonómico. En ocasiones los planteamientos teóricos no reflejan estas sutilezas, que implican que las realidades sean analizadas casuísticamente y en tanto se produzca conocimiento desde lo situado y no desde lo preconcebido. Precisamente, mi interés en adelante es enfocarme en las nociones de los pueblos originarios, comprender qué entienden por autonomía y cómo la construyen.

Mi invitación puntual va dirigida a entender las autonomías como fenómenos socioculturales complejos, que implican una construcción que alude a las prácticas y a los significados que los pueblos originarios le atribuyen. Construir autonomía es elaborar proyectos de vida alternativos a las propuestas impuestas por las políticas estatales, es la acción y efecto de edificar un pacto diferente de acuerdo con las necesidades e intereses puntuales de cada comunidad, de cada pueblo o paraje. Los elementos socioculturales que influyen en la construcción de la autonomía, como los rituales que rodean la toma de decisiones al interior de la comunidad, el desempeño de las mujeres en la construcción autonómica (Figueroa, 2010), la forma de construcción simbólica a través del lenguaje, entre otras cuestiones, tienen una doble función: fortalecer la identidad étnica y servir de soporte para la lucha política.

Entiendo la autonomía como un nuevo pacto político-social que requiere negociación con quiénes ostentan el poder, en la medida que necesita ser reconocida para poder ser ejercida. La autonomía tiene un marcado carácter histórico atravesado por relaciones de poder que le permite construirse, desde la memoria colectiva, como un hecho simbólico. Mi labor en adelante es comprender desde una postura transdisciplinaria el tema, porque sólo dotando de significación cultural a la autonomía como fenómeno se puede entender de manera más precisa e integradora su contenido y alcance. Para esto, llevaré a cabo una etnografía militante (Rodrigues, 2013), que propone un tipo de etnografía con implicación política y compromiso con la transformación de la realidad, donde el investigador y los sujetos-actores convergen en el espacio etnográfico de forma dialógica.

La etnografía militante es un instrumento que se basa en la descripción, pero una descripción donde se comparte con el otro una postura política y posibilita la obtención de información, influye en las formas en las que se escribe, dialogando con el *otro* los resultados obtenidos. De esta forma se puede construir el conocimiento de manera colectiva con el grupo organizado en lucha, abogando por la polivocalidad. Esta propuesta teórica busca cuestionar en las realida-

des concretas múltiples los significados que le atribuyen los distintos pueblos a la idea de autonomía para enriquecer su contenido. Así, los alcances que se susciten en la realidad con la aplicación de esta metodología serán objeto de discusión de otro trabajo, porque las implicaciones socioculturales puntuales no deben pronunciarse en lo abstracto, que es en definitiva el objetivo de este texto.

Las problemáticas a las que se enfrentan las comunidades que construyen su autonomía son diversas. Con la globalización temas como la migración, las políticas de paridad de género, los proyectos extractivistas de las grandes corporaciones, presionan a los pueblos originarios, los cuales han tenido que reconstituir el tejido social para resolver las disputas al interior y respecto al Estado. En este contexto, la investigación se enfocará en acompañar a las comunidades mayas tseltales de El Triunfo, Río Tanatel y Chicjá, pertenecientes al municipio San Juan Cancuc, en los Altos de Chiapas. En estas comunidades la lucha por la autonomía se puede observar en su propia existencia que resiste los embates del capitalismo neoliberal, resistencia que se configura como proceso de atrincheramiento y que al mismo tiempo asimila elementos en el plano relacional. Luchar por la autonomía se traduce en comer, en hablar la lengua, en vivir una cotidianidad subalterna expuesta a las políticas de turno. Las conceptualizaciones que surjan desde los actores mediante la contraposición de perspectivas, generarán teoría desde la praxis en actos repetidos de reclamo histórico. La autonomía sigue en debate.

Referencias

- Antón, J. (2010), "Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos", en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 219-259.
- Bárceñas, F. L. (2007), *Las autonomías indígenas en América Latina*, Siglo XXI, México.

- Berraondo, M. (2008), “Los derechos territoriales a partir de la declaración de Naciones Unidas”, en M. Berraondo (coord.), *La Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Punto y seguido*, alterNativa, Barcelona, pp. 79-95.
- Burguete, A. (2010), “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 63-89.
- Correas, O. (2007), *Derecho indígena mexicano I*, CEIICH-UNAM/Conacyt/ Ediciones Coyoacán, México.
- Cruz, S. V. (2003), “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 46, núms. 188-189, pp. 71-103.
- Dávalos, P. (2015), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Argentina.
- Díaz-Polanco, H. (1996), *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indígenas*, Siglo XXI, México.
- Díaz-Polanco, H. (2006), *El laberinto de la identidad*, UNAM, México.
- Díaz-Polanco, H. (2015), *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*, Orfila, México.
- Escalona, J. (2012), “Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología del poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 4, pp. 533-560.
- Esteva, G. (1997), *Sentido y alcances de la lucha por la autonomía*, Latin American Studies Association, México.
- Figuroa, D. (2010), “Representación política, género y etnicidad: participación político-electoral de mujeres kichwas y miskitas en gobiernos autónomos y locales”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 391-429.
- Fuentes, J. (2019), *¿Democracia sin autonomía indígena?*, [<http://www.memoria.com.mx/108/108mem02.htm>].
- Gai, Y. (2000), *Autonomy and Ethnicity. Negotiating Competing Claims in Multi-Ethnic States*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Giménez, G. (2005), “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, Guadalajara.
- González, M. (2010), “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 35-59.
- Guerrero, A. L. (2013), “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, núm. 56, pp. 49-79.
- Gutiérrez, N. (2003), “La autonomía y la resolución de conflictos étnicos. Los acuerdos de San Andrés Larrázar”, *Nueva Antropología*, vol. 19, núm. 63, pp. 11-39.
- Hooker, J. (2010), “De la autonomía multiétnica a...? Supervivencia cultural, relaciones inter-étnicas, autogobierno y el modelo de autonomía en la Costa Atlántica de Nicaragua”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 177-201.
- Kuppe, R. (2009), “The Three Dimensions of the Rights of Indigenous Peoples”, *International Community Law Review*, vol. 11, pp. 103-118.
- Kuppe, R. (2010), “Autonomía de los pueblos indígenas, la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 95-142.
- Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós Estado y Sociedad, Madrid.
- Lagarde, M. (1997), *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*, Puntos de encuentro, Nicaragua.
- Martínez, J. (2002), *Comunalidad y Autonomía*, Guelatao de Juárez (Oaxaca), [<http://espora.org/biblioweb/Comunalidad/>].
- Maza, F. de la (2012), “Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual, Araucanía-Chile”, *Austral de Ciencias Sociales*, núm. 22, pp. 85-99.

- Mora, M. (2010), “Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 291-317.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989), *Convenio 169*, OIT, Lima.
- Ortiz, P. (2010), “Entre la cooptación y la ruptura: la lucha por el derecho a la autodeterminación de las nacionalidades indígenas del centro sur amazónico del Ecuador”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 455-509.
- Ospina, P. (2010), “Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 201-219.
- Ouviña, H. (2007), *Zapatismo para principiantes. Del EZLN y el sub Marcos a la otra campaña*, Era Naciente, Buenos Aires.
- Paoli, A. (2002), “Autonomía, socialización y comunidad tzeltal”, *Reencuentro. Análisis de problemas universitarios*, vol. 33, pp. 53-65.
- Roach, S. (2004), “Minority Rights and an Emergent International Right to Autonomy: A Historical and Normative Assessment”, *International Journal on Minority & Group Rights*, vol. 11, núm. 4, pp. 411-432.
- Rodriguez, R. (2013), “Contribución a la propuesta de una etnografía militante”, *X Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*, 1 a 6 de julio, Buenos Aires.
- Sánchez, C. (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México.
- Sánchez, C. (2010), “Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 259-291.

- Santana, M. E. (2015), “El buen vivir, miradas desde adentro”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, núm. 19, pp. 171-198.
- Schlittler, J. (2012), *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas*, tesis de maestría, CIESAS, San Cristóbal de las Casas.
- Sierra, M. (1997), “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, *Alteridades*, año 7, núm. 14, pp. 131-143.
- Stahler-Sholk, R. y B. Baronnet (2015), *Interculturalidad y autonomías: reflexiones a partir de experiencias mexicanas*, Virginia, Richmond, pp. 1-37.
- Stavenhagen, R. (1992), “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Revista IIDH*, vol. 15, pp. 123-143.
- Thornberry, P. (1991), *International Law and the Rights of Minorities*, Clarendon Press, Oxford.
- Ulloa, A. (2010), “Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 149-177.
- Val, J. de (1987), “Identidad: etnia y nación”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 15, pp. 27-36.
- Ventura, M. (2012), “Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho”, *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 19, núm. 55, pp. 157-176.
- Villoro, L. (1999), *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México.
- Wilhelmi, M. A. (2008), “Los derechos políticos de los pueblos indígenas en la Declaración de Naciones Unidas”, en Mikel Berraondo (coord.), *La Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Punto y seguido*, alterNativa, Barcelona, pp. 35-56.
- Wright, C., V. Aguirre y A. Rodríguez (2018), *El derecho a la consulta en materia electoral de los pueblos y las comunidades indígenas*, IEEM, México.

Fecha de recepción: 07/08/19
 Fecha de aceptación: 29/10/19

Precariedad y marginalidad neoliberal en los discursos políticos de movimientos populares: el caso Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP)

*Baal Ulises Delupi**

Resumen

El neoliberalismo actual se diferencia del de épocas anteriores, configurando un orden del discurso en torno al miedo, a lo precario, a la inseguridad y a lo marginal. En este contexto, se observa cómo en distintos países surgen movimientos sociales que se han apropiado de múltiples demandas de los sujetos excluidos. Uno de estos espacios es la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP), que está por fuera de los partidos políticos y tiene por objetivo trabajar por los derechos humanos.

El objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de cómo, en los discursos de la CTEP, se configura un sujeto marginal particular que según Butler y Athanasiou, son aquellas figuras sometidas a una precariedad entendida como “una condición inducida de inequidad y miseria” (Butler y Athanasiou, 2017:37). Además, consideramos que en la CTEP puede observarse cierto espacio de deslocalización (Deleuze y Guattari, 2012) de ruptura con el neoliberalismo, que permite hacerle frente al capitalismo tardío.

Palabras clave: marginalidad, discurso, sujeto, movimiento popular, neoliberalismo.

* Doctorando en Semiótica-Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. También es profesor de Gramática III en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Pampa y becario doctoral por la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECYT) de la UNC. Correo electrónico: [delupi-baal@gmail.com].

Abstract

Current neoliberalism differs from that of earlier times, shaping an order of discourse around fear, precariousness, insecurity and marginality. In this context, it is observed how social movements arise in different countries that have appropriated multiple demands of the excluded subjects. One of these spaces is the Confederation of Workers of the Popular Economy (CTEP), which is outside the political parties and which aims to work for human rights.

The objective of this work is to reflect on how, in the speeches of the CTEP, a particular marginal subject is configured that, according to Butler, are those figures subjected to a precariousness understood as “an induced condition of inequality and misery” (Butler and Athanasiou, 2017:37). In addition, we consider that in the CTEP a certain space of delocalisation can be observed (Deleuze and Guattari, 2012), of rupture with neoliberalism, which allows it to deal with late capitalism.

Keywords: marginality, speech, subject, popular movement, neoliberalism.

Sí, yo creo que existe un pueblo múltiple, un pueblo de mutantes, un pueblo de potencialidades que aparece y desaparece, que se encarna en hechos sociales, en hechos literarios, en hechos musicales [...] pienso que estamos en un período de productividad, de proliferación, de creación, de revoluciones absolutamente fabulosas desde el punto de vista de la emergencia de un pueblo.

Félix Guattari (*Micropolítica. Cartografías del deseo*).

Introducción

El neoliberalismo se caracteriza por configurar sujetos que quedan en los márgenes, apartando y excluyendo en términos simbólicos y materiales. En este marco, podemos observar diversas dinámicas que adopta este capitalismo contemporáneo, con una tendencia que parece repetirse ciertamente bajo diversas modalidades, en distin-

tos países y regiones del mundo: un entrelazamiento complejo entre procesos de neoliberalización y prácticas estatales autoritarias.

En este contexto, hay movimientos sociales y políticos que pugnan por la igualdad social y económica. En Argentina, el feminismo, los trabajadores de la economía popular, el movimiento campesino, entre otros, han podido irrumpir en la esfera pública, para denunciar las grandes injusticias propagadas por el neoliberalismo reinante.

En este trabajo pretendemos detenernos en una de esas formas de resistencia, nos referimos a los trabajadores de la economía popular¹ en Argentina, espacio que surge en la crisis de 2001 para “cubrir” la ausencia del Estado, es decir, ayudar a que millones de familias que estaban en situación de pobreza pudieran comer, tener una vivienda, salud, entre otras cosas básicas. En este sentido, también se problematiza el rol tradicional de los sindicatos, dado que estos trabajadores se consideran por fuera de la relación de dependencia: descartan esta opción rápidamente y se dedican a construir un espacio colectivo horizontal con otro funcionamiento.

En el libro *Pensar sin Estado*, Lewkowicz (2004) postula que el kirchnerismo, fuerza política que llega al poder en 2003, realizó medidas políticas y económicas significativas para salir del estallido social que produjo la crisis. Sin embargo, el autor menciona que de alguna manera este espacio político produjo cierto desplazamiento (máquina desterritorializadora para nosotros) respecto a los movimientos sociales que venían adquiriendo gran envergadura. Esto es, el gobierno ayudó a las personas a salir de una situación precaria, pero al mismo tiempo generó una dependencia de esas mismas estructuras, frenando, en cierta medida, la potencia que tenían estos movimientos.

Más allá de esta observación, es notable que durante los años posteriores a ese primer gobierno kirchnerista, sobre todo cuando la situación económica desmejoró en el segundo periodo de Cristina

¹ El concepto de trabajador de la economía popular excluye cualquier individuo en relación laboral de dependencia, sea registrada o no, del sector público o privado. Este colectivo de trabajadores surge en Argentina luego de la crisis de 2001.

Fernández de Kirchner, los movimientos sociales pasaron de ocupar un lugar periférico a un lugar central.

Neoliberalismo

Laval y Dardot (2013) postulan que durante mucho tiempo se hizo un “diagnóstico errado” sobre qué es el neoliberalismo; éste, como forma actual del capitalismo no constituye un grupo de gobiernos particulares, no está concentrado en un sólo sitio dictaminando cómo debe ser el mundo. Los autores plantean que desde 1980 se interpretó al neoliberalismo como una ideología política económica directamente inspirada en esa ideología, parecía como un “instrumento de la política del Estado” (2013:12).

El neoliberalismo está muy lejos de ser eso, más bien es el “conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia” (2013:15). Estos autores, en términos de Foucault, van a plantear la idea de una “racionalidad gubernamental”. Foucault pensaba, en sintonía con el concepto de poder, que esa racionalidad no estaba concentrada en algunas personas, sino más bien aparecía, creaba territorio, a partir de la acción.

Lo que se pone en juego con el capitalismo tardío² (Fisher, 2016), es la forma de nuestra existencia, es decir, el neoliberalismo ya no sólo destruye ciertas reglas, también las crea configurando ciertas maneras de vivir a partir de procesos de subjetivación que caracterizará a lo largo de este trabajo.

El neoliberalismo define ciertas normas que rigen nuestra vida, nos obliga a vivir de determinada manera a partir del principio de competencia y nos atraviesa de par en par:

² Los términos *neoliberalismo* y *capitalismo tardío* son pensados aquí como similares, aunque para otros autores no sean exactamente lo mismo. Sin embargo, hay similitudes notables en las propuestas de Laval y Dardot y Mark Fisher, que hace posible pensar estos términos como una racionalidad gubernamental que impera en el mundo contemporáneo.

Ya sea en su aspecto político (conquista del poder por las fuerzas neoliberales), ya sea en su aspecto económico (auge del capitalismo financiero mundializado), ya sea en su aspecto social (individualización de las relaciones sociales a expensas de las solidaridades colectivas, con la polarización extrema entre ricos y pobres), ya sea en su aspecto subjetivo (aparición de un nuevo sujeto y desarrollo de nuevas patologías psíquicas). Todo ello son dimensiones complementarias de la nueva razón del mundo (Laval y Dardot, 2013:14).

La competencia, como mencioné, es la principal norma de conducta y de la empresa como modo de subjetivación. La competitividad expresa de alguna u otra manera una norma extensiva neoliberal a lo largo y ancho del mundo.

Para Laval y Dardot (2013) se configura una nueva subjetivación contable y financiera, diferenciándose del denominado “liberalismo económico” que tenía otras particularidades. Estos autores expresan que el liberalismo, a diferencia del contexto actual, tenía ciertos límites; si bien tenía un pensamiento ortodoxo frente a la economía, respetaba ciertas leyes más o menos articuladas, constitucionales. Respetaba así la libertad de comercio y la propiedad privada.

A partir de 1930, los ideales liberales mermaron para dar paso al neoliberalismo, dado que combatir el socialismo y sus variantes necesitaban de una refundación de las bases intelectuales del liberalismo.

Es importante mencionar el periodo de Estado benefactor,³ el cual abarca desde la década de 1950 hasta finales de la de 1970. El modelo neoliberal prospera remarcando las crisis económicas de ese momento y los costos de un centralismo burocrático.

El liberalismo entonces, no pudo adaptarse a los cambios del mundo. Aquí aparece el neoliberalismo para ir más allá e intentar establecer una nueva racionalidad gubernamental.

³ Acuñado a partir de 1945, en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, luego de una expresión original de William Temple. No obstante, en Inglaterra se habían empleado otros términos como asistencia pública o social.

El capitalismo tiene un axioma que consiste en la virtud de reterritorializar todas las contradicciones (Deleuze y Guattari, 2012), todo aquello que aparece como amenaza. Esta lógica se lleva a cabo a partir de la denominación de los autores como *máquina de guerra*, es decir, construyendo a esa oposición como otro enemigo o a partir de una *máquina semiótica*, resignificando a través de una interpelación ideológica, dejando fuera del juego todo aquello que se propuso “vencerlo”. En resumidas cuentas, el capitalismo logra colocar su potencial amenaza como un enemigo –por medio de procesos farmacológicos o buscando una forma de excluirlo, de matarlo– o llevándolo hacia los márgenes, colocando la causa de lucha enemiga hacia un lugar precario.

Es en este neoliberalismo donde se dan procesos de subjetivación en torno a la empresa y la competencia. Antes, en las democracias liberales, se respetaban ciertos límites respecto a la heterogeneidad del sujeto, atendiendo la “relativa” independencia de las instituciones, de las reglas y normas morales: “la libertad subjetiva que mostraban tenía un precio: una nueva forma de sujeción a leyes impersonales e incontrolables de la valorización del capital. El individuo liberal podía creer, como el sujeto lockeano propietario de sí mismo” (Laval y Dardot, 2013:328).

La etapa neoliberal marca una ruptura en cuanto a la concepción de sujeto. Ya no se trata de un hombre o una mujer en el trabajo que no es pasivo –como ya se pensaba antes–, sino de un sujeto activo que debe compenetrarse de manera permanente, entregarse por entero a su actividad laboral. El objetivo del nuevo poder es la voluntad de realizarse a uno mismo.

Así, la *gubernamentalidad empresarial* es una racionalidad de conjunto, su fuerza reside en su propio carácter englobante. Hay un discurso que atraviesa todas las prácticas: “del sujeto al Estado, pasando por la empresa, un mismo discurso permite articular una definición del hombre con el modo en que quiere que su existencia resulte lograda, además de la forma en que debe ser guiado, estimulado, formado” (Laval y Dardot, 2013:332).

El nuevo gobierno de los sujetos supone que no se construya una comunidad plena, sino un sitio de competencia a partir de la demanda de mercado. Se puede decir, entonces, que este neoliberalismo trae aparejado una racionalidad del deseo, es el corazón de la norma de la *empresa de sí* (Žižek, 2003).

En este panorama, la tecnologización (Han, 2014), el sistema carcelario y educativo –como lo caracteriza Foucault y Fisher–, y lo farmacológico –Deleuze y Fisher– configuran exclusión, dispersión y llevan, en algunos casos, a la pulsión de muerte. El neoliberalismo tiene así sistemas de vigilancia y control para aquellos que “no se adaptan” al único juego propuesto:

Si la esquizofrenia es la enfermedad que señala los límites exteriores del capitalismo como quieren Deleuze y Guattari, el trastorno bipolar puede ser la patología mental propio del “interior” del capitalismo con sus continuos ciclos de auge y depresión, el capitalismo es un sistema fundamental e irreductiblemente bipolar, que oscila de modo salvaje entre la manía optimista en la exuberancia irracional de las “burbujas” y el bajón depresivo (que hablemos tanto de “represión económica” no es casualidad) (Fisher, 2016:66).

Marginalidad y precariedad

En este contexto neoliberal nos interesa observar cómo se configuran los sujetos marginales y precarios. Partimos de los planteos de Judith Butler respecto a las dos formas posibles de entender la precariedad: por un lado, la compartida por todos y, por el otro, la que es utilizada para configurar la desigualdad y exclusión. Comprendo la marginalidad, entonces, a partir de la segunda definición, como el conjunto de aquellas figuras sometidas a una precariedad entendida como “una condición inducida de inequidad y miseria” (Butler y Athanasiou, 2017:37). Entendemos que en este contexto neoliberal hay un “otro enemigo” abarcativo que deja a ciertos sujetos en los bordes.

Consideramos que el discurso social construye ese sujeto-norma, a partir del cual se evalúan a otros; en este sentido, lo marginal y ese “otro” se constituye como un efecto de sentido de los juegos de poder hegemónicos que posicionan al sujeto en los márgenes, apartando y excluyendo, pero también incluyendo en tanto control sobre lo decible y lo pensable. Es entonces una exclusión inclusiva, un dispositivo por equivalencia: el neoliberalismo expresa un presupuesto de “todos podemos acceder a cualquier cosa” ficticio, atravesado por una desigualdad estructural. Aquí aparece el *ethos* meritocrático como pieza clave.

Toda configuración social es una configuración significativa (Laclau y Mouffe, 1987), por esto nos parece crucial pensar en términos discursivos. Cada objeto, en términos laclausianos, está vinculado con otros objetos no sólo por su referencia material, sino a partir de una construcción social, es el tejido de relaciones lo que Laclau y Mouffe llaman “discurso”. Entender el sistema de relaciones en torno a la marginalidad nos permite ver qué sujetos se constituyen al interior de esas relaciones.

El sujeto, desde esta perspectiva, no es más origen de sentido –como fue y es pensado por algunos teóricos–, sino más bien aparece ocupando lugares o posiciones subjetivas en la estructura discursiva. Laclau lo piensa en términos de dispersión.

¿Hay alternativa?

Entonces ¿cómo destruir al capitalismo? Deleuze y Guattari (2012) postulan que no se puede ni siquiera desgastarlo, dado que el capitalismo vive del desgaste. No se le destruye intentando matarlo, ni diciendo “soy anticapitalista”: en este caso, el capitalismo buscaría una forma de hacerte capitalista, transformando, por ejemplo, lo subversivo en moda.

La solución es crear otra lógica, hacerle frente con otras herramientas, realizando un corrimiento, un desplazamiento (Deleuze y Guattari, 2012). Por eso mismo plantea la necesidad de deslocalizarse,

de situarnos en otro lugar. Una posibilidad podría ser, en términos de Fisher (2016), la hilazón entre el movimiento ciudadano y lo estatal, es decir, hacer coincidir los movimientos sociales –pluralidad de centros– con ese centro único de la representación de la estructura de un partido político, lo que Laval y Dardot (2013) llaman “búsqueda de lo común”, aquello que nos une ineludiblemente.

El arte, por ejemplo, para estos autores puede ya no ser simplemente un refugio, sino también una potencia emancipadora, líneas de fuga que permiten cierta subversión del orden establecido. Nuestra hipótesis es que los movimientos sociales que trabajan con la economía popular son de alguna manera, deslocalizaciones, desterritorializaciones y reterritorializaciones que permiten crear una nueva tierra, más justa y emancipatoria.

Hay entonces que crear un nuevo axioma, un nuevo sentido y todo eso se juega en el lenguaje, en los procesos semióticos. Tenemos que poder crear nuevos lenguajes, estructuras semánticas, significativas y estéticas que rompan con la lógica clásica.

En esta línea, Mark Fisher postula que la izquierda pueda configurarse como algo más que un “Estado grande”:

Pero ir más allá del Estado o distanciarse de él no significa ni abandonar el Estado, ni retirarse al espacio privado de los afectos y la diversidad que, dice Žižek con razón, forma el complemento perfecto de la dominación neoliberal del Estado. Ir más allá del Estado, el objetivo de una izquierda genuinamente novedosa, implica subordinar el Estado a la voluntad general. Pero esto, por supuesto, es necesario resucitar el concepto de voluntad general, revivir y modernizar la idea de que el espacio público no se reduce a un agregado de individuos con intereses particulares. El “individualismo metodológico” de la visión de mundo que hemos llamado realismo capitalista (2016:116).

Aquí aparece un planteo diverso al de Ernesto Laclau (2005), quien creía que la forma de deslocalizarse era “la radicalización de la democracia” (Laclau y Mouffe, 1987).

¿Cuáles son entonces esas formas que permiten deslocalizarse y crear otra tierra? ¿De qué manera la izquierda, los sectores populares, los movimientos sociales, entre otros, pueden ser novedosos y subordinar al Estado a la voluntad general como dice Fisher? ¿Qué otros lenguajes pueden crearse para configurar una lógica diferente a la neoliberal?

Entendemos que las distintas formas de la economía por fuera de los cánones del mercado han sido enriquecedoras para pensar procesos emancipadores. La economía feminista es un claro ejemplo de esto, así como también la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular. No estamos diciendo que están fuera del neoliberalismo reinante, sino más bien permite pensar nuevos lenguajes más justos.

¿Una forma de resistencia? El caso la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP)

En América Latina y Europa numerosos autores representantes de diversas disciplinas han debatido sobre el concepto de movimiento social. Esta noción ha significado una atracción para diversas universidades, institutos científicos, núcleos de politología, entre otros. Los movimientos sociales, a lo largo del tiempo, pero sobre todo en los últimos años, han tenido gran influencia en los acontecimientos políticos, sociales y económicos de los distintos países del mundo.

Según Grau e Ibarra, “un movimiento social es una forma de acción colectiva, y la existencia de una acción colectiva implica la preexistencia de un conflicto, de una tensión que trata de resolver –haciéndolo visible, dándole dimensiones– esa acción colectiva” (2000:1). Sin embargo, es importante decir que no cualquier conflicto tendrá como consecuencia una acción.

Un movimiento social surge a partir de demandas que no pueden ser satisfechas por otras organizaciones o políticos. Así es que un movimiento social busca una identidad colectiva donde se comparten intereses y objetivos comunes.

Algunas características de los movimientos sociales son las siguientes:

- 1) Actúan por fuera de los partidos políticos.
- 2) Refuerzan una identidad colectiva significativa a partir de la cual reclaman por sus derechos.
- 3) Sus necesidades han sido desatendidas por los gobiernos de turno.
- 4) Se configuran “sujetos en los márgenes” particulares.

Durante muchas décadas se ha hablado de movimientos sociales en distintos lugares del mundo. En los últimos años, en Latinoamérica esta noción ha virado a la de *movimiento popular*.

La teoría de los movimientos sociales cala hondo en Estados Unidos en la década de 1960, y luego influencia a gran parte de Europa en la de 1970 (Múnera Ruiz, 1993). Esta idea de movimientos sociales estaba signada por un contexto muy diferente al de hoy. El paso de una sociedad industrial a una posindustrial y el cambio-resquebrajamiento del movimiento obrero y la economía mundial signada por el neoliberalismo hace que no se pueda seguir pensando en un concepto de movimiento social similar al de la época pasada.

Antes, los movimientos sociales eran pensados como la “reacción a la crisis generada por cambios estructurales [...] una suerte de oposición pasajera a la modernización” (Múnera Ruiz, 1993:3). Los movimientos sociales, en este contexto, eran entendidos como un “intento anormal y disfuncional de adaptación a desequilibrios producidos por factores externos a ella” (Múnera Ruiz, 1993:3). Estos colectivos representaban así la acción con respecto a los cánones sociales establecidos. Sus principales características estaban ligadas a una idea de lo anormal, lo que sale de la regla, atribuyéndole un valor negativo que parecía representar una especie de incapacidad para adaptarse a los cambios. Así eran marginados y relegados del orden social.

Es por esto que algunos autores como Olson (1968), Múnera Ruiz (1993), Oberschall (1973), entendieron que el concepto clásico de movimiento social debía reformularse. Estos movimientos,

en el siglo XXI, están organizados a partir de acciones colectivas coordinadas de manera significativa donde “la imagen del marginal-desadaptado no tenía ninguna correspondencia con las mujeres del movimiento feminista, o con los defensores de los derechos de las minorías étnicas” (Múniera Ruiz, 1993:5).

Un asunto clave es “la disponibilidad de recursos” que tienen hoy los movimientos sociales, asunto que hace que el concepto de “movimiento” haga referencia a un “instrumento que usan los actores para satisfacer sus intereses individuales y participar en el sistema político con la finalidad de controlarlo o de utilizar a su favor, como grupo particular, los cambios sociales que de él se derivan” (Múniera Ruiz, 1993:5).

En síntesis, estos autores van a decir que los movimientos sociales, a partir de las concepciones europeas, son “el conjunto de luchas, asociaciones y organizaciones; es decir, de acciones colectivas e individuales. Sin embargo, ubica este conjunto en un nuevo contexto que hace al movimiento social cualitativamente diferente de las acciones colectivas que lo componen” (Múniera Ruiz, 1993:18).

El movimiento popular, por el contrario, puede pensarse como un tipo singular de movimiento social que:

Consiste en la articulación de las acciones colectivas e individuales de las clases populares, dirigidas a buscar el control o la orientación de campos sociales en conflicto con las clases y los sectores dominantes. El papel nuclear de las clases en esta concepción del movimiento popular define al movimiento social en función de los actores (Múniera Ruiz, 1993:18).

Esta definición resulta pertinente para pensar estos movimientos en Latinoamérica.

Los gobiernos neoliberales de la década de 1990 con Menem en Argentina, Collor de Melo en Brasil, Carlos Andrés Pérez en Venezuela, Alberto Fujimori en Perú, Salinas de Gortari en México, entre otros, dieron como resultado un conflicto social que configuró de manera particular la forma de accionar de los movimientos populares en la región (Algranati, Taddei y Seoane, 2006). El zapatismo

que emergía en México en 1994 dio cuenta de estas nuevas formas de organización: “No se trata solamente entonces del inicio de un nuevo ciclo de protestas sociales, sino también de que el mismo aparece encarnado en sujetos colectivos con características particulares y diferentes de aquellos que habían ocupado la escena pública en el pasado” (2006:230).

La consolidación de estos nuevos movimientos populares resultó significativa en todo Latinoamérica, a tal punto que produjeron profundas crisis políticas, caídas de gobiernos o el fracaso de iniciativas de carácter neoliberal.

En Argentina, el máximo exponente de esto fue la crisis de 2001, tras la renuncia al gobierno del expresidente Fernando de la Rúa. La forma de resistencia ante la embestida neoliberal hizo a muchos movimientos apelar a formas de organización por fuera de las políticas públicas, para suplir la falta de alimento, vivienda, medicamentos, entre otras cosas; en definitiva, estas nuevas formas de organización de los sectores populares suplieron la falta de un Estado que no llegaba a los sectores que más lo necesitaban.

La Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP) es un movimiento popular, que se define como:

Una organización gremial independiente de todos los partidos políticos, representativa de los trabajadores de la economía popular y sus familias. La CTEP es una herramienta de lucha reivindicativa para la restitución de los derechos laborales y sociales que nos arrebató el neoliberalismo y que aún no hemos recuperado.⁴

Asimismo, el movimiento considera necesaria la existencia de la CTEP para poder conquistar derechos fundamentales. En este sentido, resulta interesante destacar algunos de los puntos por los que pugnan:

⁴ Véase en la página electrónica de la CTEP la sección “Nosotros”, [ctepargentina.org/nosotros/].

- Vivir en una patria justa.
- Por los diez millones de pobres y trabajadores que no tienen plenos derechos.
- Los excluidos del mercado formal del trabajo.
- Los expulsados del sistema.
- Por la unidad de los trabajadores.
- Porque sin poder popular no hay justicia social.

La CTEP piensa al Estado como un espacio de “buenas intenciones”, dado que propone un asistencialismo a partir de fórmulas de “flexibilización progresista” a la espera de una teoría del derrame que haga crecer el producto interno bruto (PIB). Frente a esta situación, señalan que tienen dos opciones: conformarse y subsistir como ciudadanos asistidos, de segunda, o “construir una nueva economía que rompa con la lógica de la ganancia, la Economía Popular”.⁵

Metodología

En este trabajo nos centraremos en el análisis de tres discursos audiovisuales realizados por la CTEP-Córdoba,⁶ donde muestran algunos de sus reclamos y trabajos a partir de la noción de economía popular. En este sentido, como mencionamos al principio del trabajo, nuestro objetivo es reflexionar sobre cómo los trabajadores de la CTEP se configuran, en su producción discursiva, como sujetos en los márgenes, construyendo una alternativa que permita ciertas líneas de fuga respecto al neoliberalismo reinante.

Para Elvira Arnoux, el analista del discurso debe poder “reconocer determinadas marcas discursivas como indicios a partir de los cuales

⁵ Además de esta información presentada de manera formal en su página electrónica, existen 4 tomos escritos por sus referentes Juan Grabois y Emilio Pérsico, donde postulan quiénes son, cuáles son sus objetivos, contra quién combaten, etcétera.

⁶ La CTEP tiene presencia en distintas provincias de Argentina. En este caso, este análisis se centrará en el funcionamiento de este movimiento popular en la ciudad de Córdoba, la segunda provincia más grande de este país.

formula hipótesis, en relación con un problema que se ha planteado o que le ha planteado otro profesional” (Arnoux, 2006:13). El analista del discurso debe recurrir a disciplinas lingüísticas y no lingüísticas, dependiendo del problema desde el que se parte. En sintonía con estas ideas, Marc Angenot (2010) postula en su pragmática sociohistórica que el analista del discurso debe conocer de historia y sociología. Desde una perspectiva sociosemiótica, trabajaremos con discursos, no abordaremos aquí un análisis netamente lingüístico como paquete textual.

Hemos denominado a los discursos audiovisuales de la CTEP como “discursos políticos” (Verón, 1987), dado que están signados por el enfrentamiento, por el conflicto, donde se produce una lucha entre “enunciadores”. Esto lleva a pensar en la dimensión polémica que tiene el discurso político, en términos del autor.

Para este análisis nos centraremos en el plano enunciativo; por ende, la configuración del “otro” enemigo aparece de manera indispensable: “la enunciación política parece inseparable de la construcción de un adversario” (Verón, 1987:3). Nos interesa utilizar los componentes fundamentales que aloja dicho dispositivo: el enunciador, entendido como una “modalización abstracta que permite el anclaje de las operaciones discursivas a través de las cuales se construye, en el discurso, la imagen de quien habla” (Verón, 1987:6) y el destinatario, la imagen a quien se le habla (Martínez, 2016).

En el material seleccionado detectaremos marcas en la superficie material del texto que al relacionarlas con las condiciones de producción, devendrán en huellas. Lejos de pensar que “todo está en el texto”, nos centraremos en vincular esas marcas con el contexto de generación de ese discurso.

Ahora bien, podemos concebir esta teoría en relación con algunas de las ideas de Valentín Voloshinov, quien postula que el signo es la “arena de la lucha de clases” (Voloshinov, 2009). Todo discurso entonces implica una puja, una lucha incesante por fijar un sentido que siempre será inestable, precario, sometido a la contingencia.

Adhiriendo a estas teorías y en sintonía con los planteos sociosemióticos de Verón (1981) y Angenot (2010), se puede decir que el su-

jeto no es más origen del sentido –como fue y es pensado por algunos teóricos– sino más bien aparece ocupando lugares o posiciones subjetivas en la estructura discursiva. Por su parte, Laclau (1993) considera que el sujeto no es ni origen ni fundamento de lo social; lo piensa más bien en términos de dispersión, mientras que para Jean-Luc Nancy (2017) el sujeto se constituye como un “continuo advenir”, está siempre siendo “arrojado”. Nos interesan estas formas posibles de concebir al sujeto como una configuración –o reconfiguración permanente–, que se desplaza de una atribución de origen o fundamento de lo social.

Por otro lado, Verón (1987) sostiene que en cualquier discurso político hay tres posibles destinatarios: el *prodestinatario*, el *contradestinatario* y el *paradestinatario*. El primero refiere a un destinatario que responde a las ideas, creencias y valores del enunciador, es el destinatario “positivo” –suele ser el partidario–. En él aparece el “colectivo de identificación”, es decir, ese nosotros inclusivo –en términos de Benveniste (1971)–. En este tipo de destinatario aparece la necesidad de *reforzar* la creencia. El contradestinatario refiere al destinatario negativo, el que se encuentra excluido del colectivo de identificación: “otro discurso que habita todo discurso político no es otra cosa que la presencia, siempre latente de la lectura destructiva que define la posición del adversario” (Verón, 1987:4). Aquí se pone en juego la *polémica*. Por último, se encuentra el paradestinatario: son los que están excluidos “del juego”, los indecisos. Aquí se pone en juego la persuasión.

Por último, hay que destacar los componentes que definen cómo el enunciador construye su red de relaciones con las entidades. Se agrupan en cuatro: el componente descriptivo, mediante el cual se hace un balance de la situación presente y pasada; el didáctico, en el que se pretende elaborar un principio de verdad intemporal que no tiene que ver con la opinión particular del enunciador; el componente prescriptivo, que se inscribe en el campo del deber y de los imperativos universales y, por último, el componente programático, mediante el cual se habla del futuro y se enuncian las promesas y los compromisos que asume el enunciador (Verón, 1987).

Entendemos que los tipos de destinatarios y los componentes resultan pertinentes para realizar un análisis semiótico de los discursos

de la CTEP. Estas categorías permiten ver en el plano enunciativo de qué manera se construyen estos sujetos marginales y precarios en este neoliberalismo mundial.

Análisis⁷

El primer audiovisual refiere al polo productivo de la comunidad Marta Juana González de Villa El Libertador, barrio emblemático de la ciudad de Córdoba. Ahí se desempeñan distintas actividades de la economía popular: entre 18 y 20 trabajadoras se juntan para mantener el espacio verde del lugar, 7 hombres y mujeres participan en un taller de serigrafía y en el área de carpintería.

Ayelen, Mabel y Fernando brindan testimonio configurando un componente *descriptivo* y *didáctico* claro: “Estoy acá porque se me dio la oportunidad de trabajar”, dice un integrante del taller de carpintería. “La mayoría somos estudiantes y no contábamos con conseguir un trabajo por los horarios”, postula una de las trabajadoras del taller de serigrafía. “Chochos acá estamos trabajando”. “En la adolescencia uno suele tener esas cuestiones que no son buenas. Y bueno, este espacio me abrió las puertas para salir de un montón de cosas [...] me capacité y formé”, dice otra de las jóvenes trabajadoras del espacio verde.

En este audiovisual se comienza a proyectar lo que podríamos llamar un sujeto que se construye a partir de un *ethos*⁸ *marginal* configurando una imagen de sí que muestra dificultades sociales que se tienen en la actualidad para ingresar en el trabajo formal, tanto para acomodar los horarios, como para estudiar y para poder “salir” de ciertas “cosas de la adolescencia”. Este tipo de trabajo, entonces,

⁷ Los audiovisuales analizados se pueden encontrar en la página de Facebook de la CTEP-Córdoba, [<https://www.facebook.com/ctepcordoba/>].

⁸ En el artículo “Consideraciones del *ethos* para un análisis del discurso político: el caso Carta Abierta” (revista de *Estudios políticos y estratégicos* de la Universidad de Temuco, Chile) hemos podido mostrar lo operativa que puede ser esta categoría proveniente de la retórica clásica. Refiere a la imagen de sí que proyectan los sujetos en sus producciones discursivas.

es accesible para diversas personas, construyendo en comunidad y ayudando a quienes necesitan capacitarse, aprender.

Las imágenes que aparecen en este audiovisual refieren a los lugares donde se realiza el trabajo; se muestran en cuadro, mientras los entrevistados hablan a diversas personas que llevan a cabo acciones laborales. Siempre aparecen realizando tareas juntos, nunca separados o de manera individual. Se configura una retórica de la imagen que hace inteligible la puesta en escena.

También se observan lugares en construcción como los sitios donde realizan sus actividades, los espacios que habitan y casas del barrio, que generan un sentido de ubicación temporal. Se muestran viviendas hechas de chapa, precarias, así como veredas y talleres en reparación.

Fotografía 1



Fuente: [<https://latinta.com.ar/2018/10/lucha-y-dignidad-de-cooperativas-textiles-cordobesas/>].

Hay un *prodestinatario* claro que refiere a “nosotros, los trabajadores que tenemos diversas dificultades para el trabajo formal”, mientras que en este audiovisual no se vislumbra un para- o contradestinatario. Se muestra lo que hacen a partir de tres componentes: descriptivo, haciendo un balance del trabajo; didáctico, que explica cómo llegaron

ahí y las cosas que hacen; programático, que muestra –sobre todo proyectado en las imágenes– todo lo que seguirán haciendo.

El segundo audiovisual es un reclamo de los vecinos del barrio Santo Domingo de la provincia de Santa Fe, del barrio La Lonja de la provincia de Córdoba, de los barrios Arroyo Doña Flora-La Plata y Papa Francisco-Merlo, de la provincia de Buenos Aires, y del barrio 11 de Enero de Tucumán. Diversas personas denuncian la contaminación del agua que hay en la zona.

Fotografía 2



Fuente: [<http://ctepargentina.org/los-barrios-populares-misiones-sin-agua-sin-luz/>].

Rápidamente aparece el *componente descriptivo*: “Tenemos un montón de chicos que padecen gastroenteritis”, dice una de las vecinas. “Mis hermanos tienen que ir a buscar agua por ahí”, postula una niña de la zona. Aparece un zócalo que dice “la red de agua

potable está a 200 metros del barrio”, acompañado de imágenes del agua sucia, negra.

“Presentamos escritos, varias veces, porque no es de ahora, pero no se obtiene respuesta de la municipalidad”, dice una vecina. Y agrega: “es un derecho”. En este caso, el *contradestinatario* son los que no cumplen, los que no brindan algo tan simple como un derecho. El adversario discursivo es el Estado.

“Todo el centro, la costanera, y todo para allá, ¿y los barrios para cuando?”, dice una mujer que vive en el lugar. Hay un tono de denuncia a partir del *componente didáctico*, explicando la condición de precariedad y marginalidad del barrio, expulsados del sistema, alejados de los lugares céntricos: “Viene el verano y no tenemos agua ni siquiera para tomar [...] La mayoría de las personas toman igual el agua [...] no saben si les va hacer mal. [...] Somos 60 familias que estamos abasteciéndonos de un solo tanque de agua”. Se muestran imágenes del tanque, de las casas precarias, de niños y niñas pequeños; también aparecen grifos de plástico, terrenos casi baldíos.

El último de los audiovisuales muestra a diversas personas en una de las plazas de la ciudad de Córdoba, en la conmemoración a San Cayetano, reclamando por:

Una vida digna, y se tiene una vida digna cuando el pan se gana con un trabajo digno y con un salario justo, cuando todos podemos acceder a la tierra, al techo y al trabajo; este reclamo que nos une aunque tenemos distintas creencias y credos, pero nos une esta manifestación que quiere decirle no a esta economía que excluye, que nos considera descartables.

Mujeres y hombres se juntan para pedir por trabajo, vivienda y una vida digna. Un hombre es quien habla en el acto invocando al papa argentino: “Y como nos dijo el papa Francisco es una economía que mata y que no preserva la vida [...] por eso tenemos que seguir unidos y organizados”. El *componente programático* proyecta una idea clara de “lo que viene”: estar juntos para lo que se viene, para eso

que “debemos seguir haciendo para cumplir nuestro objetivo”. La presencia del papa no es un dato menor, dado que lo toman como referente, como una figura importante.

El *contradestinataro* aparece otra vez haciendo referencia a los que administran el Estado: “Los que están a cargo del Estado apliquen políticas públicas laborales, educativas, sanitarias, habitacionales”. Les exigen a ellos que cambien y favorezcan a los sectores populares. “Es la presión del pueblo” la que puede lograr eso. Ellos exigen mejor calidad de vida y un cambio en “las políticas que están hechas desde arriba, no con y desde los pobres que sufren las necesidades más básicas para poder vivir dignamente”.

En el presente caso se observa el *componente prescriptivo* de manera recurrente en el orden del deber, de lo que no se puede dejar de hacer y lo que hay que exigir.

Fotografía 3



Fuente: [<https://lmdiarario.com.ar/contenido/1097/la-ctep-inaugura-su-local-en-cordoba>].

La figura del papa Francisco es citada varias veces; es un personaje legitimado por ellos. Aparecen en escena imágenes de la virgen que dan cuenta de la impronta religiosa que tiene este espacio. Asimismo, postulan que el papa dijo que no se dejaran engañar y no se conformaran con las formas de la economía popular, sino que tienen que exigirle a los gobernantes mejores políticas. También se cita a Moisés, San Cayetano y a Dios.

Se repite varias veces la idea de estar unidos, perseverantes y organizados para “incidir en las políticas públicas y no quede ningún excluido en nuestra patria”. Hay un *componente didáctico*, donde se explica, con cifras, cuestiones vinculadas a la pobreza y la exclusión. Aparece también el *paradestinatario* a partir de “eso que nos une”, que es la marginalidad, la precariedad, la exclusión, lo que “nos falta”. “No nos dividamos, no dejemos que nos dividan, no caigamos en las víctimas del clientelismo”.

Se bendicen “palas” de trabajador, mientras se muestran banderas de los distintos grupos que integran la CTEP. Se hace una oración para bendecir a aquellos que “están haciendo el pan de la cultura, una oración para vivir dignamente [...] para llevar el pan a nuestra casa [...] el pan de la cultura, el trabajo y una vida digna”.

En los tres audiovisuales aparecen recurrencias que permiten afirmar que se proyecta, en estos discursos de la CTEP, un *ethos* marginal particular que intenta visibilizar y modificar, a partir del trabajo en la economía popular, el orden neoliberal que los condena a vivir en condiciones precarias.

Construyen un prodestinatario y contradestinatario claro: el primero hace alusión a la condición de precariedad que “nos une”, esa exclusión clara que se proyecta en los tres audiovisuales. El discurso de la CTEP se dirige a un colectivo amplio que sufre la falta de vivienda, comida, salud, agua, entre tantas otras cosas: este reclamo que “nos une” aunque tenemos distintas creencias y credos, pero que nos une en tanto manifestación que quiere decirle no a esta economía que excluye.

El contradestinatario aparece de manera más clara en el segundo y en el tercer video, donde dejan claro que los reclamos a los

diversos gobiernos, como la municipalidad (en el segundo audiovisual), no tuvieron buenos resultados. Sufren el abandono del aparato gubernamental.

Una cuestión fundamental es que si bien critican el papel del Estado y le exigen mejores políticas, no lo abandonan, es decir, siguen creyendo que se puede modificar su realidad también desde ese lugar. Hasta que el Estado les de las herramientas necesarias, ellos proponen crear un mejor porvenir a partir de la economía popular.

Se alternan los componentes descriptivos, prescriptivos y programáticos. El primero aparece para situar el contexto en el que viven, para narrar las condiciones precarias de las que son víctimas todos los días.

El componente prescriptivo, es decir, lo que se sitúa en el campo del deber, se cristaliza en “los que están a cargo del Estado apliquen políticas públicas laborales, educativas, sanitarias, habitacionales”.

Por último, el componente programático se relaciona con la unión que se promete, el “estar todos juntos” para enfrentar esto que nos coloca en una situación de vulnerabilidad: “por eso tenemos que seguir unidos y organizados”.

En los tres audiovisuales aparece lo que vamos a denominar como una *lógica pastoral*, es decir, el mensaje se dirige a aquellos que viven en situación de precariedad, se encuentran “solos”, lejos de un rebaño —que constituye el espacio donde está nucleada la CTEP—, y que puede mejorarles la vida de manera colectiva. Hay una impronta religiosa pastoral que invita a quien quiera a sumarse a “transitar este camino todos juntos”.

Reflexiones finales

En un primero momento, este trabajo se centró en hacer una breve caracterización de algunos conceptos nodales: neoliberalismo, marginalidad, movimiento social y popular, entre otros que permitieron un acercamiento al objeto de estudio.

Luego, nos propusimos analizar el caso particular de la CTEP-Córdoba. Tomamos tres de sus producciones audiovisuales para dar

cuenta de ciertas recurrencias en torno a la marginalidad. El primero de ellos describe actividades puntuales que son llevadas a cabo a partir de una forma de organización singular, donde se ponen de manifiesto la exclusión en el campo laboral, es decir, las pocas oportunidades que tienen de conseguir varios empleos.

Es importante remarcar –retomando lo dicho en la metodología– la relevancia que tiene pensar estos discursos como políticos en términos de Verón; esta tipología de discurso ya no es más exclusivo de los partidos políticos, sino que también incluye a toda configuración social de sentido que impacta y disputa terreno en la esfera pública.

Una cuestión notoria aparece en el segundo y el tercer audiovisual: este colectivo hace críticas concretas a los diversos gobiernos mostrando la necesidad de salir adelante de manera colectiva. Aun así, lejos de abandonar el Estado, se proponen disputar ese terreno.

El discurso político de la CTEP logra, por un lado, proyectar la imagen de un sujeto marginal, excluido, mostrando una clara falta de acceso y bienestar básico en este contexto neoliberal. Por otro lado, en la CTEP se observa una nueva forma de consumo, apostando a una economía alternativa que logre suplir la falta del Estado.

No queremos afirmar que este colectivo está por afuera de la lógica neoliberal, pero sí la enfrenta tratando de generar un nuevo lenguaje, una nueva razón comunitaria de consumo y de subsistencia. En este sentido, hay un corrimiento de la lógica meritocrática neoliberal, configurando una forma de hacer de manera colectiva, entendiendo que es la única manera de “salir adelante”.

El contradestinatario que se construye en el discurso de la CTEP refiere a los gobiernos que no dan respuestas (sobre todo en el audiovisual 3), y al sistema que excluye y condena a vivir en la pobreza. El prodestinatario está dirigido a todos aquellos que comparten esa condición y que entienden que para vivir mejor hay que estar “unidos” y “organizados”.

Analizar discursos audiovisuales en este contexto mediatizado y tecnologizado sirve para observar las tomas, el sonido, la narrativa, los personajes, entre tantas otras cuestiones que hacen a una retórica

de la imagen. Son precisamente las imágenes las que acompañan el relato de los videos, mostrando las condiciones precarias y los reclamos concretos.

Por último, nos interesa remarcar la importancia que tiene vincular herramientas de la teoría política, la retórica clásica y la sociosemiótica. Lejos de pensarlos como mundos incompatibles, nos parece relevante seguir apostando por la interdisciplinariedad en los estudios del discurso político.

Bibliografía

- Algranati, Clara, Emilio Taddei y José Seoane (2006), “Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina”, Clasco-colección Sur-Sur, Buenos Aires, [http://biblioteca.clasco.edu.ar/clasco/sur-sur/20100711041741/10_PIIICuno.pdf].
- Althusser, Louis (1988), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Angenot, Marc (2010), *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Arnoux, Elvira (2006), *Análisis del discurso*, Santiago Arcos, Buenos Aires.
- Benveniste, Émile (1971), *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Butler, Judith y Athena Athanasiou (2017), *Desposesión: lo performativo en lo político*, trad. de Fernando Bogado, Eterna cadencia, Buenos Aires.
- Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP-Córdoba) (2018), “Unidad de lxs trabajadorxs”, [Facebook] 14 de noviembre, [<https://www.facebook.com/ctepcordoba/videos/2272057033078465/>].
- Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP-Córdoba) (2018), “Ningún barrio sin agua”, [Facebook] 22 de marzo, [<https://www.facebook.com/ctepcordoba/videos/618301618517497/>].
- Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP-Córdoba) (2018), [Facebook] 7 de agosto de 2017, [<https://www.facebook.com/ctepcordoba/videos/511314799216180/>].

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2012), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Delupi, Baal (2018), “Consideraciones del *ethos* para un análisis del discurso político: el caso Carta Abierta”, *Revista de Estudios Políticos y Estratégicos*, vol. 6, núm. 1, primer semestre, pp. 14-30.
- Fisher, Mark (2016), *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Caja negra, Buenos Aires.
- Grau, Elena y Pedro Ibarra (2000), *Anuario de movimientos sociales. Una mirada sobre la red*, Icaria, Madrid.
- Han, Byung-Chul (2014), *Psicopolítica*, Herder, Barcelona.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1993), “Discurso”, en Robert Goodin y Philip Pettit (eds.), *The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought*, trad. de Daniel Saur y Rosa Nidia Buenfil, The Australian National University, Philosophy Program, Ciudad de México.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2005), *La razón populista*, FCE, Buenos Aires.
- Laval, Christian y Pierre Dardot (2013), *La fábrica del sujeto neoliberal. La nueva razón del mundo*, Gedisa, Barcelona.
- Lewkowicz, Ignacio (2004), *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Paidós, Buenos Aires.
- Martínez, Fabiana (2016), “Tópicos del discurso político actual: ley de servicio de comunicación audiovisual y subjetividades emergentes”, en Francisco Delich (coord.), *Muerte del sujeto y emergencia subjetiva*, Comunicarte, Córdoba.
- Múnica Ruiz, Leopoldo (1993), *De los movimientos sociales al movimiento popular*, tesis de doctorado, Universidad Católica Lovaina, [https://www.researchgate.net/publication/26498679_De_los_movimientos_sociales_al_movimiento_popular].
- Nancy, Jean-Luc (2017), *¿Un sujeto?*, La cebra, Córdoba.
- Oberschall, Anthony (1973), *Social conflict and social movements*, Englewood Cliff, Prentice Hall Inc, Nueva Jersey.
- Olson, Mancur (1968), *The Logic of Collective Action*, Schocken Books, Nueva York.

Verón, Eliseo (1981), *La semiosis social*, Gedisa, Barcelona.

Verón, Eliseo (1987), “La palabra adversativa”, en Eliseo Verón *et al.*, *El discurso político: lenguajes y acontecimientos*, Hachette, Buenos Aires.

Voloshinov, Valentín (2009), *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Godot, Buenos Aires.

Žižek, Slavoj (2003), “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 10/08/19
Fecha de aceptación: 01/11/19

La felicidad en el crimen

El “pelotón de la muerte”: el mal como imperativo kantiano en la política moderna*

*Andrés Méndez Escorza***

Resumen

La política moderna, sustentada por el discurso científico, busca erradicar el mal y promete el *supremo bien*, obturando el deseo. El caso que se expone a continuación es uno de los muchos que lamentablemente se pueden encontrar a lo largo de la historia y geografía mexicana. Las desapariciones, cateos sin orden judicial, robo de dinero, decomiso de autos, almacenamiento de armas y droga, caracterizan a este destacamento (el *pelotón de la muerte*) con permiso para matar. Los testimonios de los inculpados, que apelan haber obedecido órdenes, abren la discusión de lo que sucede cuando se exagera el imperativo kantiano. Esta postura, llevada al espacio político-institucional, no los exime de la culpa, en tanto que cedieron ante su deseo. Que se puede estar bien en el mal, cuestiona a la ética tradicional. El artículo hará un recorrido filosófico-literario por los litorales del bien y del mal, arribando al puerto del descubrimiento freudiano.

Palabras clave: el bien y el mal, modernidad, deseo, obediencia, moral.

* Se omite el nombre de los involucrados en este caso, aunque de dominio público, por respeto a las víctimas y porque para el artículo interesa solamente la argumentación testimonial de algunos elementos del pelotón durante el juicio. El interés de la teoría psicoanalítica es hacer emerger las consecuencias de los deberes incuestionables, como condición de posibilidad del mismo psicoanálisis. Si se desean los pormenores del caso, se dejan las referencias correspondientes para su libre consulta.

** Maestría en Teoría psicoanalítica. Correo electrónico: [mendezescorzaandres@gmail.com].

Abstract

Modern politics, supported by scientific speech, seeks to eradicate evil by promising the *supreme good*, obstructing desire. The case presented below is one of many that, unfortunately, can be found throughout the history and geography of Mexico. Disappearances, searches without a warrant, money theft, car confiscation, and storage of weapons and drugs, are traits of this squad licensed to kill. The defendants' arguments of following orders open the discussion of what happens when the kantian imperative is exaggerated. Taken to the political-institutional space, this position does not free them from guilt, as they gave up into their desire. That can we be good on evil, question traditional ethics. In this article we will make a philosophical-literary journey along the coastlines of good and evil, arriving at the port of the freudian discovery.

Keywords: good and evil, modernity, desire, obedience, moral.

*Vamos a ver, hombre;
cuéntame lo que me pasa,
que yo, aunque grite, estoy siempre a tus órdenes.*
César Vallejo.

Preludio

“Todas las órdenes que se recibían deberían ser cumplidas [pues] venían directamente del Comandante Supremo de las Fuerzas Armadas [Calderón]” (Proceso, 2013b). Este relato se encuentra en el expediente de juicio de amparo 15/2010, y establece el antecedente de que existieron órdenes comandadas, desde la presidencia, que derivaron en el homicidio y desaparición de siete personas, tortura, abuso de autoridad, entre otras ilegalidades, por el llamado “pelotón de la muerte”.

La “vida” y lo “viviente” son los retos de las nuevas luchas políticas y de las estrategias económicas, así lo advertía Foucault en la década de 1970 con el concepto de biopolítica. El poder ejercido en

el gobierno, instaurado en la protección a la sociedad, se desdobra en tanatopolíticas, las cuales deciden sobre la vida de unos y la muerte de otros. La forma en que se ejercen las leyes no concierne por igual a todo el mundo, hay diferencia en la aplicación en lo político y civil. Las leyes fueron hechas por algunos y recaen sobre otros menos afortunados (Foucault, 2005:281). Crear cuerpos dóciles será fundamental para la empresa que quiere acometer el poder político, por medio de la disciplina que imponen la Iglesia, la escuela, la fábrica, la prisión y el ejército, para que la moralización se solidifique, no simplemente para que se actúe como se desea, sino para que se opere como se quiere. La disciplina aumenta la fuerza del cuerpo, en términos de utilidad laboral, pero disminuye su fuerza en términos políticos de obediencia (Foucault, 2005:141-142).

Casos como éstos, producto de una forma de hacer política en la era contemporánea, permiten abrir la discusión sobre el mal y la manera en que el psicoanálisis teoriza sus condiciones de posibilidad a nivel de la estructura subjetiva; y convocan al debate sobre la forma de instaurar un límite, al avance feroz del goce de la pulsión de muerte.

Se puede estar bien en el mal. Puede haber satisfacción en el mal. Para ordenar estas afirmaciones, primero será necesario referir ciertos acontecimientos teóricos, breves, sobre la noción del mal, empezando por la filosofía, la ética, la ciencia darwinista y la psicología. Este proceso permitirá señalar el viraje de la propuesta freudiana, en relación con su lectura del mal como inevitable, y posicionará al psicoanálisis como el heredero de un movimiento que pone énfasis en la inexistencia de armonía en la vida humana. En los siglos XIX y XX se bosquejan las condiciones para el surgimiento del Otro del discurso de la ciencia.

Antecedentes histórico-filosóficos del mal

En este artículo nos preguntamos si es suficiente con tener un conocimiento descriptivo para ser capaz de distinguir entre el bien y el

mal, si basta con la voluntad para ejercer la conciencia moral, ¿qué lleva al sujeto a obedecer órdenes contrarias a la moral social sin oponerse? Al buscar una definición, leemos que el bien y el mal:

son los conceptos más generales que dan pauta para justipreciar desde el punto de vista de la moral los actos de la conducta y de un hombre en lo individual, la actividad de grandes grupos humanos, de las clases, y también en cierto sentido, los grandes acontecimientos históricos (Blauberg, 1975:31).

La filosofía, como madre de todas las ciencias, abunda sus meditaciones hacia los conceptos de bien y mal, y aporta las mayores reflexiones sobre esas conductas, pensamientos o deseos que desarmonizan con las convivencias sociales, elevándolas al grado de injusticias. Cicerón, por ejemplo, en el libro *Del supremo bien y del supremo mal*, define al primero como lo placentero y relaciona al segundo con todo lo que genere dolor. En ambos casos no se limita a lo físico; bien y mal también pueden responder al ámbito del alma, al perturbarla o agradarla con algún recuerdo, pensamiento o imagen que produzca dicho efecto. Cicerón con su bella, simple y lúcida prosa, busca explicar siempre las virtudes placenteras y evitar lo que cause displacer, como consigna para todo hombre; sin embargo, a las escuelas del pensamiento postsocráticas, por su naturaleza, les costó considerar un punto medio que apele a lo racional, sin el sostén del puro instinto, ya que en algún momento un objetivo en el quehacer humano puede considerar al dolor como útil para alcanzar un beneficio mayor; por ejemplo, ejercitarse, que requiere en un inicio del dolor para posteriormente obtener un beneficio mayormente placentero (Cicerón, 2015). Sócrates asocia el mal con la ignorancia; Platón argumenta que el mal sólo se genera en el mundo sensible, porque ideas como la del bien son perfectas, inmutables y positivas.

De ahí, todas las filosofías, desde Tomás de Aquino a Sartre, tejerán sus concepciones sobre el mal y, en consecuencia de su antagónico, el inseparable y necesario concepto del bien. Rousseau (2015), por ejemplo, considera a la naturaleza humana como la cuna de la bon-

dad y a la sociedad como corruptora del buen salvaje. La propuesta nietzscheana sobre la transmutación de todos los valores, en obras como *La genealogía de la moral* o en *Más allá del bien y del mal*, sostiene que la voluntad de poder y el vitalismo dionisiaco superarán a los valores heredados de la moral judeocristiana.

La ética advierte la limitación de los conceptos; por ejemplo, lo “bueno” para una persona desde el punto de vista de la salud, no necesariamente lo es para otro desde el punto de vista del ahorro al comprar un producto. Al tomar un sentido absoluto, dichas nociones hacen que las afirmaciones se relativicen, que dependan de la cultura, la época, el estrato social y la forma en que se usan las palabras. La ética resolverá su postura al definir el mal como la condición negativa en el hombre que indica la ausencia de los principios morales básicos que afectan su empatía con el entorno en el que se desenvuelve.

Si elegir lo bueno es afirmar y reforzar lo que somos, exaltar nuestra condición en su complejidad y aun buscarle nuevas posibilidades, la opción por lo malo supondrá desmentirnos, disminuirnos y mutilarnos voluntariamente, rebelarnos contra lo que somos y quiénes somos (Savater, 2004:67).

Lo siguiente sería detenernos a explorar si el sentido moral tiene un origen biológico-darwinista. Para ello debemos considerar que la implementación de las especies para su sobrevivencia ha tenido que privilegiar el intercambio, como condición de dependencia con otras especies. En este proceso de ofrecer un beneficio para obtener lo mismo a cambio, el humano no podía ser la excepción, así que adopta un sistema de trueque para ser beneficiado y subsistir; como en el altruismo recíproco, donde se privilegia un acuerdo de responsabilidad inconsciente con los que nos rodean. Más adelante, en la evolución cantada por el pasado darwinista, el lenguaje humano permitirá no atenerse a la experiencia negativa para saber qué tipo de intercambios son los convenientes. La palabra creará una condición en donde se puede aprender de la acción verbal por narraciones y experiencias ajenas y los genes aseguran su sobrevivencia influyen-

do en los organismos para comportarse de forma altruista, el gen que programa beneficia a los linajes genéticos, hasta que el altruismo familiar sea la norma, aumentando la probabilidad estadística de compartir copias de los mismos genes. Animales como el pájaro carpintero o el topo calvo han evolucionado al acostumbrar que el hermano mayor cuide al menor. En resumen, las razones darwinistas para que los individuos sean morales son: el parentesco genético, la reciprocidad (recibir, devolver favores) y el beneficio darwinista de ganarse una reputación de generosidad y amabilidad (Dawkins, 2012:227-237). Esto puede explicar cómo, desde nuestros ancestros prehistóricos hasta nuestros días, la carga genética heredada nos lleva a percibir como “buenos” a los integrantes de nuestro grupo y, al mismo tiempo, serán vistos como “malos”, incluso hasta la xenofobia, para colectivos del exterior. Sin embargo, dejarle todo a lo biológico no es suficiente para responder nuestra interrogante.

El “pelotón de la muerte”

Como consecuencia de la declarada guerra al narcotráfico, en el sexenio calderonista surge un grupo dedicado a hacer tareas de combate al crimen organizado, un grupo de mandos militares y soldados pertenecientes a la Tercera Compañía de Infantería No Encuadrada (CINE), en Ojinaga, Chihuahua. Una CINE es una unidad del ejército que no depende de una unidad superior, por ejemplo, un batallón; es una unidad independiente, fuera de la legalidad.

Era la tarde del 22 de junio de 2008, el camino era de terracería ubicado entre Mulatos y Ojinaga. A tres meses de haberse puesto en marcha el operativo conjunto *Chihuahua*, dicho pelotón patrullaba la zona cuando los militares advirtieron a un civil en cuatrimoto, vestido con pantalón amplio de mezclilla, playera blanca sin mangas y rapado. De acuerdo con el protocolo, dieron aviso a la patrulla urbana del ejército del municipio. De regreso a la CINE, se encontraron nuevamente con el civil; detuvieron la marcha del vehículo en el que patrullaban (una camioneta Lobo de cabina y media, asegu-

rada a narcotraficantes y sobrepintada de verde militar), alumbraron al sospechoso, lo detuvieron y al catearlo lo identificaron como un Azteca, brazo armado del cártel de Juárez, señalado también como responsable en el intento de secuestro del hijo de uno de los cabos del agrupamiento. En ese instante lo llevaron con los ojos vendados a la casa del matrimonio, donde fue identificado como el responsable de dicho intento de secuestro. Posteriormente fue llevado a la CINE con la intención de “trabajarlo” para que diera el nombre de su jefe, cómplices y la cantidad que le iban a pagar por efectuar el secuestro. El mayor del pelotón le comentó al teniente que de ser posible lo matara, “según el relato que hizo el sargento conductor a la justicia militar en la causa penal 1982/2009” (Proceso, 2013a).

Cerca de las cuatro de la mañana, después de torturar al retenido, el grupo se apresuró a conseguir 60 litros de gasolina; de acuerdo con los involucrados, se les había “pasado la mano” con el sospechoso. Tomaron la carretera hacia Camargo y después de más de una hora de trayecto, entre los vericuetos de los ranchos de la entidad, detuvieron la marcha en unas galeras de madera y lámina, bajaron el cuerpo, lo rociaron con combustible y le prendieron fuego, esperaron entre cinco y seis horas para que se consumiera el organismo hasta los huesos, subieron las cenizas y con la ayuda de palas las dispersaron por el camino.

El “pelotón de la muerte” fue llamado así por el ministerio público militar, al determinar las supuestas operaciones del escuadrón, documentadas en el expediente judicial del caso, de realizar cateos sin orden judicial, robar dinero, decomisar autos, reparto de dinero, almacenar armas y droga, para después ser “sembradas” a algún detenido. El caso pone en alerta a una andanada de transgresiones a la ley, por un conjunto de soldados y oficiales que actuaban como un grupo armado para combatir al crimen organizado con licencia para matar, amparados por el argumento de sólo haber obedecido órdenes (Cadenademando.org, 2019).

De Eichmann hacia la obediencia a la autoridad

Nuestras indagaciones girarán en torno a Kant y su libro *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* por establecer el paradigma moderno de la moral social, lugar en el que se invita a la razón pura a obrar “como si tu máxima fuese a servir al mismo tiempo de ley universal [de todo ser racional]” (Kant, 2010:56), suspendiendo emociones como la compasión, la piedad, el amor, el temor, etcétera. La razón, que es inapelable, será la base del imperativo categórico moralmente necesario, por siempre dar el ejemplo, sostén de la adecuada convivencia social, por tanto, universal y para todos.

No hay nadie, ni tan siquiera el peor de los malvados, con tal de que por lo demás esté acostumbrado a usar la razón, que, si uno le presenta ejemplos de honradez en los propósitos, de constancia en el seguimiento de buenas máximas, de compasión y de benevolencia universal [todo ello asociado con enormes sacrificios de provecho y sosiego], no desee que él pudiera ser asimismo tan bienintencionado (Kant, 2010:72).

Responder desde la razón práctica puede ocasionar un replanteamiento del imperativo kantiano, sobre todo si hablamos de regímenes totalitarios. Acontecimientos históricos tan lamentables como el Holocausto son ejemplos de las preguntas que se vienen formulando: ¿es suficiente con saberse consciente de los extremos conductuales del bien y el mal, para ser una persona que se relacione en sociedad moralmente? ¿Es la razón suficiente en el hombre para regir su pensar y por consecuencia su actuar? Hannah Arendt, en el libro *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, analiza las consecuencias del mal cuando se exagera el imperativo kantiano y se coloca en el espacio político-institucional, creando las condiciones para justificar la violencia, la discriminación y el asesinato en nombre de un bien mayor, universal, como verdad absoluta, y se trivialice la violencia con el control total del pensamiento y se banalice el mal, burocratizando las conductas.

Eichmann fue el encargado de la logística de la deportación de los judíos y los gitanos hacia los campos de concentración y exterminio, en la llamada “solución final”. Al ser derrocados los nazis por los países aliados, Eichmann evadió la justicia internacional y se exilió en Argentina, primero solo, bajo otra identidad y otro pasado durante unos años, para que calmara un poco el furor de los hechos, y después preparó todo para reunirse con su familia. Años de persecución, una vez detenido y durante el juicio, fue llamativo el que Eichmann sólo hiciera mención de todo lo que tenía relación con los momentos importantes de su carrera, como si los logros o el éxito fueran los criterios que guiaban su conducta. Por consiguiente, no se pudo tener una confesión consciente y voluntaria de sus crímenes. Parecía no entender bien cuál era el delito por el que se le acusaba, declarando: “Ninguna relación tuve con la matanza de los judíos. Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente” (Arendt, 2016:41). Posteriormente teñiría su declaración con este argumento: “Sencillamente, no tuve que hacerlo”. No obstante, avanzado el proceso, también declaró: “hubiera matado a mi propio padre, si Hitler [me] lo hubiera ordenado” (Arendt, 2016).

Estas declaraciones, además de contradictorias, fueron acompañadas de clichés usados por los funcionarios de las s.s. y repetidas automáticamente, sin articulación lógica por el acusado, el cual consideraba que la obediencia hacia Hitler era una virtud, el supremo bien, por representar el respeto a las normas y opiniones establecidas por la sociedad nazi, que fundamenta el actuar. Lo anterior denuncia una falta de autonomía en la conducta, una incapacidad para pensar y juzgar, de acuerdo con la tesis escrita por Arendt.

El colapso moral que provocó en la sociedad este caso es ejemplo de lo grave de la condición humana, que lleva a cuestionar los límites de la razón y voluntad, tan defendida por la filosofía o la ciencia. Códigos morales como “no matarás” fueron sustituidos por sus contrarios, por deberes y obligaciones, ajenos a lo establecido socialmente, sin crítica ni reflexión, con tanta banalidad, que parecía un cambio de ropa:

La moral degeneró hasta convertirse en un simple conjunto de mores –maneras, costumbres, convenciones, que se podían cambiar a voluntad– no por la acción de criminales, sino por las personas corrientes que, mientras las normas morales fueran socialmente aceptadas, nunca soñaron que dudarían de lo que se les había enseñado a creer (Arendt, 2016:79).

Las leyes morales no son axiomáticas por sí mismas; la importancia del juicio en Jerusalén estriba en encontrar lo que llevó a tales sujetos a cumplir las órdenes de genocidio sin oponerse, pues “lo que había pasado podía pasarle a cualquiera: todo el mundo civilizado estaba frente al mismo problema” (Arendt, 2016). El hombre de nuestra civilización técnica y científica es como Eichmann, uno entre cualquiera, “normal” como lo habían certificado los seis psiquiatras antes del juicio: “más normal que yo, se dijo que había exclamado uno de ellos” (Arendt, 2016:46). Acontecimientos de este tenor, provocados por los totalitarismos, no sólo buscan acabar con lo que ellos consideran se debe erradicar. La deshumanización de sus víctimas también logra la deshumanización de los victimarios, al convertir a sus funcionarios en autómatas obedientes que no se detienen a pensar en el contenido de las instrucciones y sus consecuencias éticas.

Como resultado de esta polémica, entre 1961 y 1963 el psicólogo Stanley Milgram realizó una investigación encubierta a propósito, que llamó “Aprendizaje programado de la memoria y la obediencia”. Milgram se inspiró en el conductismo más radical de Skinner y Pavlov, para realizar este experimento que consistía en engañar a los participantes, llamados maestros, y torturar con electrochoques a otros participantes, actores involucrados, cómplices del experimento, con el argumento de investigar cuánto contribuye un cierto grado de dolor para el aprendizaje y el desarrollo de la memoria.

Al alumno, actor, se le amarraba a una silla eléctrica. El maestro debía administrar un toque eléctrico cada vez que respondiera de forma equivocada a un cuestionario en el que se leían tres posibles soluciones. El maestro debía incrementar la potencia de las descargas si continuaban las respuestas erróneas, de 300 a 400 volts de manera

gradual, dependiendo de los errores, a pesar de que el alumno, actuando, empezaba a quejarse abiertamente y retorcerse por el dolor: pateaba la silla, intentaba zafarse, pegaba gritos y se convulsionaba. Los maestros seguían la orden firme pero cortés del investigador, que les exhortaba a proseguir, apelando a los resultados trascendentales del experimento, así como la contribución enorme de su participación a la ciencia: los alumnos, en su mayoría (35 de 40 participantes), aceptaban continuar ante la instrucción lógica del científico. Después de aplicar las descargas máximas a 400 volts y darse por terminado el experimento, la mayoría suspiraba de alivio y preguntaba al doctor si lo había hecho bien. Los científicos navegaron cobijados bajo la consigna de hacer una contribución benéfica a la humanidad, con el permiso de la ciencia. Esta investigación dio como resultado lo que Milgram llamó obediencia a la autoridad.

El primer descubrimiento fue la tendencia a “obedecer”. Los sujetos habían aprendido desde la infancia que es una falta contra la moral dañar a otra persona, pero 26 sujetos “normales” de un total de 40, abandonaron ese principio siguiendo las instrucciones de la autoridad [el experimentador]. El segundo efecto no previsto fue la extraordinaria tensión creada por los procedimientos. Uno supondría que cualquier persona “normal” suspendería su intervención en el experimento si le molestaba tanto, pero la verdadera molestia parecía ser salirse del juego, de la “actuación” a la que se había comprometido (Milgram, 2016).

En el libro *Modernidad y Holocausto*, Zygmunt Bauman (2006:180-196) realiza un análisis de este experimento, relacionando las conclusiones de Milgram con el funcionamiento de los sistemas burocráticos en un contexto totalitario. Bauman acentúa que en un sistema burocrático los funcionarios desplazan la responsabilidad de sus actos a la autoridad, tal como se observa en el experimento; y no sólo eso, también desplazan sus preocupaciones morales. Este desplazamiento los ayuda a no tener como objeto de reflexión las consecuencias de sus acciones en su relación con los otros, ya que son desplazadas por las preocupaciones hacia el trabajo que se debe realizar y por la perfección

con que la que éste se ejecuta. De esta manera, la moral tradicional es sustituida por una tecnología moralizada, donde los valores predominantes son la obediencia, la disciplina y el deber. Cuando este tipo de valores son aprendidos por el funcionario, desplaza su conciencia moral por una conciencia sustitutiva que lo impele a cumplir bien con su labor y a obedecer ciegamente las órdenes recibidas.

Del mal en la literatura al descubrimiento freudiano

Las expresiones artísticas de finales del siglo XVIII, sobre la tesis de la bondad del hombre, marcan un movimiento que culmina en el siglo XIX que clama una subida incesante al tema de la felicidad en el mal, provocando que la casuística freudiana se encontrara con sujetos que operan bajo el rigor de una ética kantiana, muy apartada del principio del placer. Tomemos en cuenta que los primeros postulados freudianos teorizan este principio como el regulador del aparato psíquico, que empuja la homeostasis, a la estabilidad, al bienestar. Sabemos que en *Más allá del principio del placer* de 1920, Freud postula que la tendencia que mueve al sujeto no es el bienestar.

Eso mismo que el psicoanálisis revela en los fenómenos de transferencia de los neuróticos puede encontrarse también en la vida de personas no neuróticas. En éstas hace la impresión de un destino que las persiguiera, de un sesgo demoníaco en su vivenciar, y desde el comienzo el psicoanálisis juzgó que ese destino fatal era autoinducido y estaba determinado por influjos de la temprana infancia (Freud, 2007a:21).

El siglo de Freud insinúa súbitamente la idea de que hay “felicidad en el mal”. Autores como Kant y Sade producen un giro a la ética tradicional, las pasiones se dominan para estar bien, el bien es placentero, lo que llevará a la felicidad y la felicidad es el supremo bien.

El acento en las obras literarias será lo que compruebe este viraje del pensamiento en la sociedad que no cree en la bondad como parte

de la naturaleza, postura defendida por los enciclopedistas; por ejemplo, Baudelaire escribe *Las flores del mal* como una serie de apologías a la muerte. En el poema 145, “La muerte de los pobres”, dice:

La Muerte nos consuela, ¡ay!, y nos hace vivir;
 es la meta de la vida, y la única esperanza
 que, como un elixir, nos eleva y embriaga (Baudelaire, 2007:245).

Baudelaire también urdirá analogías entre el hombre y el mar, ya que ambos contienen en su alma un abismo infinito y amargo, psique insondable que guarda muchos secretos.

Y, sin embargo, durante innumerables siglos
 os combatís sin piedad ni remordimiento,
 de tal manera amáis la matanza y la muerte,
 ¡oh, eternos luchadores; oh, hermanos implacables!
 (Baudelaire, 2007:99).

Solamente en la realización del mal, ese que se manifiesta en la vida desordenada y de placeres artificiales, del coito sin amor, las relaciones homosexuales, la ausencia de esfuerzo, es posible el proceso que conduce al castigo y al perdón, y se susciten las manifestaciones de amor. Para Baudelaire, las exigencias morales son inconfundibles de los imperativos abstractos, racionales y universales. El bien es la orden despótica o autoritaria que emiten los seres superiores al sujeto moral. La obligación moral está sostenida con la necesidad de ser mandado, castigado o amado. “Existe en todo hombre, y a todas horas, dos postulaciones simultáneas: una hacia Dios y otra hacia Satán. La invocación a Dios, o espiritualidad, es un deseo de ascender de grado; la de Satán, o animalidad, es un gozo de rebajarse” (Baudelaire, 1983:47).

El hombre es ese ser dividido, entre la imposibilidad de angelizarse o bestializarse, entre el deseo de elevarse a la contemplación y la necesidad de saborear los zumos espesos del pecado, presa de esta cruel ambivalencia acaba por inmovilizarse; el bien ya no es el tema para la exploración de la condición humana.

Fausto y Mefistófeles pertenecen a esta concepción de lo humano. El mito urbano embellecido por la prosa de Goethe, forma parte de una literatura en la que no existe armonía alguna entre hombre y universo. Mefistófeles le reclama al Señor que la fatiga de los mortales, motivo de su inquietud, es porque les otorgó la luz celeste de la razón, la que se utiliza para ser más bestial que toda bestia (Goethe, 1974:8). Los seres humanos son tan infelices en su lucha entre materia y espíritu que a Mefistófeles ya no le apetece atormentarlos. Para demostrar la falsedad de estos improperios, el Altísimo cuenta con Fausto, quien en su afán de ahondar en los secretos de la tierra y en los misterios del cielo, se ha convertido en un incesante buscador de la Verdad. El diablo propondrá que Fausto no resistirá la tentación si le ofrece lo que nunca un mortal ha visto, sellando un pacto: desviar del bien al humano favorito de Dios. Una vez frente a Fausto, le acepta la propuesta: en el momento en el que él se detenga en su afán incesante y aletargarse en placeres de los sentidos, que le distraiga de la irresistible tendencia hacia ideales que Mefistófeles jamás podrá comprender, si logra que esté satisfecho consigo, “si logra seducirme a fuerza de goces, sea aquél para mí el último día. Te propongo la apuesta” (Goethe, 1974:27).

Para convencerlo, Mefistófeles se presenta como la parte de aquel poder que siempre quiere el mal y siempre obra bien.

Soy el espíritu que siempre niega, y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado, y por lo mismo, mejor fuera que nada viniese a la existencia. Así, pues, todo aquello que vosotros denomináis pecado, destrucción, en una palabra el Mal es mi propio elemento (Goethe, 1974:23).

Como sabemos, Fausto pierde la apuesta. En la lógica de una época de progreso de la Revolución Industrial, Fausto, privado de la vista, dispone a que trabajen sus empleados y los anima a fertilizar una vasta extensión pantanosa, para que el orden y la actividad no queden sin recompensa, pues sólo un genio basta para dirigir mil brazos. Convencido de la realidad de su ideal de bienestar, ganado

con el esfuerzo cotidiano en común con otros seres, Fausto se siente feliz por primera vez en su vida y muere para pagar su deuda con Mefistófeles; sin embargo, las potestades celestiales interceden cerca del Altísimo para salvar a Fausto. “Lo temporal y lo perecedero no son más que símbolos, no son más que fábula. Sólo lo Incomprensible, lo Inenarrable, lo Infinito, el Eterno Femenino salva a nuestra alma y la conduce al cielo” (Goethe, 1974:190).

El mal deja de ser considerado como un error, ahora es algo indispensable para obtener el supremo bien que se ha convertido en una necesidad. La vida puede existir en el mal sin contradicción, es la felicidad en el mal adquiriendo su sustancia dentro de la expresión literaria, por eso puede leerse en Lacan:

Que se esté bien en el mal, o, si se prefiere, que el eterno femenino no atraiga hacia arriba, podría decirse que este viraje se tomó sobre una observación filológica: concretamente que lo que se había admitido hasta entonces, que se está bien en el bien, reposa sobre una homonimia que la lengua alemana no admite: *Man fühlt sich wohl im Guten*. Es la manera en que Kant nos introduce a su *Razón práctica* (Lacan, 2009e:728).¹

Sade será el paso inaugural de una subversión, de la cual Kant es el punto de viraje, demostrando que el mal radica en la pureza de la ley, en la lectura al pie de la letra de la moral kantiana, que exige que se rebase el placer y la comodidad del sujeto, la cual no puede ser sin la violencia ejercida sobre él, la crueldad esencial del Otro, aumentando el goce del sujeto. Es la propuesta de la *Filosofía del tocador*, una regla social, republicana, donde la abolición de la propiedad del hombre sobre el hombre vaya hasta la de cada uno sobre uno y el derecho al goce sea reconocido sin límites.

¹ Lacan cuestiona lo que la ética tradicional sostiene, que se esté bien en el bien; los términos en alemán aluden al bien. Sin embargo, existe una diferencia, *Wohl*, es el bienestar, el principio del placer, sentirse bien. Para Kant la ley moral no puede basarse en este concepto, la moralidad debe sobrepasar el bienestar propio o del otro; *das Gute* es el valor, el bien que es el objeto de la ley moral, el que debe imponerse a la conciencia en todos los casos.

El libertino procurará, sólo en apariencia, no sujetarse al discurso dominante como la religión y sus costumbres derivadas, “desde el momento en que Dios no existe, ¿para qué sirve insultarlo?” (Sade, 2003:86). El libertino, (d)escrito por Sade, responde a un fantasma perverso. En la expresión de sus textos todo puede ser hecho y dicho sin límites, es el fantasma de la promesa de completud. Donatien Alphonse François de Sade lejos de ser perverso es de ordinario neurótico, es libertino en la medida en que lo que escribe rebela la cara reprimida del concepto de libertinaje: “cuando se sacrifica todo a la voluptuosidad, el desdichado individuo llamado hombre y arrojado a este mar de lágrimas, a pesar suyo, puede llegar a sembrar algunas rosas sobre las espinas de la vida” (Sade, 2003:13). Sade propone una moral irreductible por su novedad estrictamente pegada a la obediencia.

Ordena que se goce como un deber y obligación, anteponiendo a la naturaleza como la que imposibilita cualquier obstáculo al goce destructor. “La naturaleza ha querido que sólo podamos llegar al placer a través del sufrimiento; pero, una vez superada esta prueba, no hay placer mayor que ése” (Sade, 2003:32). Es necesario aniquilar al sujeto para dejar el camino libre a la naturaleza, y ofrendar la subjetividad para sostener al Otro-Naturaleza, cruel, despiadado, exigente, para ser un instrumento que ejecute la Ley Natural como un burócrata cumplido y celoso de su deber.

La verdad del imperativo kantiano es el mirar a la Ley como el Otro cruel que ordena el sacrificio, la anulación de todos los sentimientos en nombre de la moral absoluta. Estos referentes abren la brecha que lleva a Freud a teorizar sobre la característica fundamental del sujeto, su división en tanto sujeto del inconsciente, más allá del principio del placer.

El mal en psicoanálisis

Adelantamos que no existe una capacidad natural para diferenciar entre el bien y el mal; lo malo no es lo dañino o perjudicial para el yo necesariamente; también lo que se desea o que depara contento,

puede ser conceptualizado como malo. Existe una influencia exterior que determina estos conceptos en nosotros. El sujeto los debe interiorizar para que cuando se ausente ese personaje exterior, se cumpla lo que transmitió. Ese influjo ajeno es el resultado de la condición de desamparo y subordinación que tenemos frente al semejante.

Nacemos en un estado prematuro, de dependencia total, que a diferencia de otras especies es muy prolongado. Pasan años para que el hombre pueda valerse por sí mismo. Dentro de los primeros tres meses, el recién nacido tendrá la particularidad de imitar en espejo los movimientos gestuales de la madre y reaccionará a partir de la comunicación que tenga con esta función materna. Ella dará sentido a sus necesidades interpretando, de acuerdo con su deseo, lo que el niño necesita. Desde ese momento, el deseo será socializado. El niño aprenderá que lo deseado es lo que desea el semejante; mediatización del deseo del otro, la función psíquica por medio de la imagen, la cual organizará una correspondencia entre el organismo y su realidad, a esto se lo conoce como el *estadio del espejo* (Lacan, 2009b:99-105).

Lo malo estará supeditado al temor de perder la protección, la atención y el reconocimiento que brinda la función materna y se torna en castigo o desprecio; esto conducirá a cuestionarse sobre lo que desea ese semejante de mí, para poder repetir su anhelo y evitar la angustia frente a la posibilidad de pérdida de ese objeto complementario. “Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la *imago* del semejante y el drama de los celos primordiales [...], la dialéctica que desde entonces liga al yo [*jé*] con situaciones socialmente elaboradas” (Lacan, 2009b:105). Éste es el patrón adquirido desde la infancia, que se reeditarán en todos los aspectos de la vida anímica del sujeto en el trabajo, escuela, amistades y relaciones amorosas.

En su remplazo aparece en las de su sexo la angustia a la pérdida de amor, que puede dilucidarse como una continuación de la angustia del lactante cuando echa de menos a la madre. Ustedes comprenden qué situación de peligro objetivo es indicada por esa angustia. Si la madre

está ausente o ha sustraído su amor al hijo, la satisfacción de las necesidades de éste ya no es segura, y posiblemente queda expuesto a los más penosos sentimientos de tensión (Freud, 2007d:80-81).

El hombre no es sin lo social, pero la sociedad se construye con la estructura subjetiva de un solo hombre; la psicología individual es psicología de masas, la cultura será lo que da cuerpo y sustancia al hombre, naturaleza de donde parten los ideales que deben ser cubiertos. En el momento en que nos preguntamos lo que se espera de uno en el mundo, surge una angustia por no cumplir las expectativas puestas en una existencia que fue planeada por los padres, incluso antes de nacer. Ese empuje a satisfacer las demandas del *deber ser*, crea un lazo social con todo aquello que del sujeto se relaciona o elige como destino. El temor al fracaso no es por uno mismo. La idea que surge es: “no quiero que me perciban como alguien que no logró sus metas en la vida” o “no quiero que me vean regresar fracasado”. Ese miedo hace que el sujeto amarre relaciones con el exterior, lo cual es una reedición de los momentos del desciframiento infantil sobre la forma en que las figuras parentales formaban un carácter, mostrando afecto a las conductas que más se acercan a lo aprobado por ellos y retirando el reconocimiento de afecto en momentos de desacato.

Son muchos los seres humanos que no pueden superar la angustia ante la pérdida de amor, nunca logran suficiente independencia del amor de otros y en este punto continúan su conducta infantil. La angustia ante el superyó no está normalmente destinada a extinguirse, pues es indispensable en las relaciones sociales como angustia de la conciencia moral, y el individuo sólo en rarísimos casos puede independizarse de la comunidad humana (Freud, 2007d:82).

La autoridad es interiorizada. Durante este proceso se estructura la conciencia moral; es por ello que, en el momento en que se recibe una orden y se cumple con cabalidad, desaparece la angustia y se solidifica la distinción entre el bien y el mal. En la infancia, la figura de la función paterna es de suma importancia, ya que el padre es

quien transmite la ley, vehiculiza el deseo al separar al niño de la función materna, la cual es colmar al infante de cualquier necesidad para garantizar su sobrevivencia; sin embargo, estos cuidados no pueden prolongarse por siempre y es ahí donde el padre interviene separando a la dupla madre-hijo, para que éste busque satisfacer sus necesidades por su cuenta y pueda valerse solo. Esta separación coloca al sujeto en el lugar de una falta que siempre buscará satisfacer, un vacío que no puede ser colmado y posibilita el deseo y la demanda inagotable que lo redireccione a tratar de llenar esa pregunta, por lo que quisieron de él y no pudo ser. El padre prohíbe una relación incestuosa con su ley de dominio sobre el más pequeño, garantizando el ingreso del niño a la cultura, soportada por la ley de prohibición.

El superyó conservará el carácter del padre, y cuanto más intenso fue el complejo de Edipo y más rápido se produjo su represión (por el influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza, la lectura), tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyó como conciencia moral, quizá también como sentimiento inconsciente de culpa, sobre el yo (Freud, 2007c:36).

La conciencia moral intentará constantemente reintegrar el sentido a lo que no lo tiene, buscará eliminar las diferencias para habitar en el orden de lo igual y evitar que algo genere angustia o remita a ese momento en donde el niño fue desterrado del paraíso materno, sin saber la causa. Dicha separación genera una culpa por no poder haber sido eso que los padres desearon. En consecuencia, uno mismo se siente culpable por no realizar las metas o propósitos impuestos.

Si consideramos una vez más la génesis del superyó tal como la hemos descrito, vemos que este último es el resultado de dos factores biológicos de suma importancia: el desvalimiento y la dependencia del ser humano durante su prolongada infancia, y el hecho de su complejo de Edipo (Freud, 2007c:36).

El camino seguro para evitar que estos contratiempos afectivos causen más malestar psíquico es seguir con las reglamentaciones y prescripciones, así como las prohibiciones que la ley social demanda. Ello implica, por ejemplo, sostener las conductas y los pensamientos en el semejante, sobre todo en ese que parece no externar problemas, dudas o inquietudes con la vida, y se las arregla bien con la falta. A este proceso inconsciente se le llama identificación, la cual aparentemente garantiza que la angustia se oculte un poco por esa división del sujeto que ha venido articulándose y se experimente cierta tranquilidad, estando más cerca del “uno mismo”.

El psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona. Desempeña un papel en la prehistoria del complejo de Edipo. El varoncito manifiesta un particular interés hacia su padre; querría crecer y ser como él, hacer sus veces en todos los terrenos. Digamos, simplemente: toma al padre como su ideal (Freud, 2007b:99).

Si existe la persona que pudo alejarme del objeto que me complementaba, no es opción luchar contra él. Lo mejor será tratar de averiguar qué lo hace tan especial, al grado de ser el que ganó la justa edípica por el amor de la mujer amada. A lo largo de la vida anímica se podrán encontrar diferentes tipos de identificación, de los cuales el sujeto logrará servirse, por ejemplo, la identificación primaria, la más originaria de ligazón con el objeto; la secundaria pasa a sustituir la ligazón afectiva del objeto por la vía regresiva, mediante la introyección del objeto en el yo; la identificación histérica puede nacer a raíz de cualquier comunidad con la que se llegue a hacer una suma de particularidades, es decir, adoptará los rasgos que caracterizan a ese grupo, incluso los síntomas. Mientras más significativa sea esa comunidad, tanto más exitosa podrá ser la identificación parcial y así corresponder al comienzo de una nueva conexión (Freud, 2007b).

Una vez que se asimila a la ley como causa de deseo, parece haber una necesidad por buscar el reglamento que dé continuidad a ese lugar seguro, en donde solamente tengo que acatar reglas para man-

tener el equilibrio del reconocimiento y la aceptación aspirados. El reglamento está unido a la ley como la condición práctica de su paso a la realidad (Assoun, 2001:205). La ley debe operar como reguladora de la acción; el imperativo de Kant es para asegurar, por medio de la razón, que esa ley no sea letra muerta, apelando al deber del sujeto moral (Assoun, 2001:208).

La estructura subjetiva advierte que se necesita la ley. El ajuste del ser al reglamento crea la sensación en el sujeto de que existe un sentido unívoco, ya que el yo está constituido por la alienación con el yo ideal, en lo que le ordenan debería llegar a ser. Está compuesto principalmente por una inautenticidad necesaria, ya que no se puede tener la verdad desde el inicio de la vida, de manera inevitable la estructura nos atraparé en el espejismo (Safouan, 2004:48). Por lo tanto se necesita del suelo firme de la ley, transmitida por los semejantes, para facilitar el trayecto por medio del cual la identidad siempre se resolverá con identificaciones, en donde el individuo aparentemente será algo o alguien, al suponer que ese otro tendrá las supuestas respuestas a los enigmas faltantes (Safouan, 2004:29). El bien general es el síntoma del deseo reglamentario de la modernidad.

El rasgo unario trabajará como una señal de lo que el hombre ha debido perder, transformándose en un sujeto que busca ese objeto simbólico faltante, que no es algo material, es abstracto, innombrable e inidentificable materialmente. Señal de ese objeto faltante es el malestar que sentimos todos, incluso cuando materializamos algo que anhelamos y lo comprobamos insuficiente. El sujeto se identifica con eso que cree que le falta y que encuentra en otro sujeto, como respuesta a la falta en ser y al mismo tiempo falta en el campo del Otro. Al recibir este objeto único, surge un ideal que lo llevará a repetir conductas cargadas de la emoción anhelante de alcanzar ese propósito. “Buscará el rasgo unario que lo represente como integración y resolución de la carencia” (Braunstein, 2013:58 y 63).

Dijimos que la identificación es la forma primera, y la más originaria, del lazo afectivo; bajo las constelaciones de la formación de síntoma,

vale decir, de la represión y el predominio de los mecanismos del inconsciente, sucede a menudo que la elección de objeto vuelva a la identificación, o sea, que el yo tome sobre sí las propiedades del objeto. Es digno de notarse que en estas identificaciones el yo copia [Kopieren] en un caso a la persona no amada, y en el otro a la persona amada. Y tampoco puede dejar de llamarnos la atención que, en los dos, la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto (Freud, 2007b:100-101).

Al identificarse el sujeto con este rasgo es un “uno”, idéntico a todos los otros unos que ha elegido, se incluye con ellos en el conjunto. Al mismo tiempo, ha adquirido la capacidad de distinguirse de los otros. Con ello, el sujeto hace valer su particularidad a través de un solo rasgo cualquiera. A partir de él se constituirá el ideal del yo, el modelo al que el sujeto intenta adecuarse. El rasgo unario será el soporte de la diferencia, mientras que lo Uno es el que soporta la identidad ($A = A$), organizador de la unificación (Dor, 1985:87-92).

El corte paterno, operado por la función descrita anteriormente, permitirá la renuncia a las necesidades orgánicas, de índole pasivo. Éstas contarán con un sustituto simbólico que pueda reemplazar por medio del lenguaje, el lugar perdido en la relación de complemento materno. Dicha sustitución permitirá la abstracción de los objetos que rodean su mundo, pues al nombrarlos no necesitará de ellos, la palabra matará a la cosa, producto de la representación originaria, en un movimiento metafórico donde el objeto que colma el deseo de la madre se mueve de lugar en esa relación y por medio de la interiorización de la ley que sustituye la completud perdida por la búsqueda perenne de eso que se fue. “La cosa debe perderse para ser representada” (Dor, 1985:104) escribirá Jöel Dor citando a Lacan. Este proceso posibilitará el interminable encadenamiento de los eslabones del habla, lo cual nunca hubiera sido posible si la privación de la completud no operara. El deseo se alienará en el lenguaje, pasando del ser objeto a querer tener el objeto.

En efecto, a lo que autoriza el texto de la ley, le basta con estar, por su parte, a nivel de significante. Es lo que yo llamo el Nombre del Padre, el padre simbólico. Es un término que subsiste en el nivel del significante, que en el Otro, en cuanto sede de la ley, representa al Otro. Es el significante que apoya la ley, que promulga la ley. Es el Otro en el Otro (Lacan, 2009f:150).

La represión será el mal que advertirá Freud, rompiendo con los paradigmas del bien como placer y la búsqueda voluntaria de éste en todos los hombres, pues desde las estructuras familiares se violenta algo de la naturaleza del hombre al ser desterrado del paraíso. Ese estatuto originario en todos los sujetos llevará a Freud a hablar sobre un mal-estar en la cultura. La creencia incesante y fantasmática de que es posible recobrar esa completud, y las repetidas afirmaciones de su imposibilidad llevarán al hombre a debatirse en la orden superyoica de no querer saber nada de eso perdido, procurándose las mayores distracciones posibles y placeres momentáneos para no experimentar esa incomodidad, en la cual nada apacigua a lo que se intuye mal en el mundo y en la existencia, al no poder ser uno con el Otro.

Es imposible ser dueño de la verdad absoluta, total y definitiva. La insoportable levedad de la falta en ser se convertirá en impotencia desesperada experimentada en la momentánea satisfacción de los quehaceres cotidianos. El mal se reparará en esa dificultad de encontrar un bien que colme todas las dificultades, en la evanescente alegría en el momento en el que lo anhelado se concreta. Si la completud fuera posible, se carecería de deseo y se eliminaría lo que nos empuja a vivir, que es seguir buscando lo perdido y con ello la muerte de todo lo que nos hace diferentes; sería el regreso al estado primitivo, al cero absoluto, sin necesidad de nada como un objeto. La fusión plena produce una parálisis que detendría el movimiento del deseo, buscar el bien supremo sería provocar el supremo mal para el sujeto.

“El goce es esa forma particular de satisfacción que en verdad es preciso suponer entonces que repetimos hasta lo más penoso” (Che-

mama, 2008:23). La búsqueda de lo bueno produce continuidad absoluta, afirmación pura y sin límite, lo que significa que todo es muerte, inmovilidad, estancamiento. La noción del mal produce discontinuidad, irrupción para que exista movimiento en la vida; perder significa moverse de lugar para poder ganar algo, esa negatividad es el soporte del hombre. El psicoanálisis afirma un más allá de lo orgánico, de la simple adecuación, adaptación a los estímulos del mundo, más allá del principio de placer. El bien es una exigencia de la modernidad, una obligación que se debe alcanzar, imperativo que culpa al propio sujeto por no hacer lo posible por ser feliz, el bien y la felicidad son parte del discurso político cotidiano.

Los testimonios del caso, un encuentro con la modernidad y con la ciencia. Culpar al Otro

En realidad el hecho de que el otro desaparezca es un proceso dramático, pero se trata de un proceso que progresa sin que, por desgracia, muchos lo adviertan.

Byung-Chul Han

Se ha estado articulando el fundamento de la relación de filiación desde los complejos familiares, fundamental para entender la dependencia que existe entre las personas y el Estado, dirigido por un “poder paterno”, amo político que tiene como ideal ser el primer motor, al que no lo mueve otra cosa que su deliberación, el que no se somete a un significativo amo que no sea el suyo.

Así, el llamado “pelotón de la muerte”, una vez detenido y durante el proceso judicial, muy desaseado y lleno de obstrucciones, de acuerdo con la revista *Proceso* (2013b), los militares insisten en que sólo recibieron las órdenes transmitidas por el entonces titular de la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena), quien habló en nombre del presidente Felipe Calderón.

Las actas ministeriales que se dan a conocer a la opinión pública, vía medios de comunicación, contienen algunas declaraciones que muestran cómo es que el sujetado a la política está supeditado, por

condiciones estructurales, a las órdenes de un semejante posicionado en la esfera del Otro, favorecido por la modernidad y el discurso de la ciencia, prometiendo la completud anhelada, incluyendo la toma de decisiones, exentándolos de responsabilidad, convirtiéndolos en *almas bellas* que no reconocen la razón de su ser en el desorden que denuncia en el mundo (Lacan, 2009c:272); no por ello menos culpables. Uno de los acusados, el comandante de la Tercera Compañía de Infantería No Encuadrada (CINE), argumentó que a finales de 2008 fue testigo de una reunión de generales donde se mandó actuar con mano dura contra los narcotraficantes por órdenes del comandante en jefe de las Fuerzas Armadas (Calderón); la instrucción del alto mando del ejército fue “innovar los métodos de trabajo contra los narcotraficantes” (Proceso, 2013b). Un mayor de infantería señalado de haber formado parte del “pelotón de la muerte” da las mismas razones e insiste en que las actuaciones del ejército en Chihuahua fueron conforme a las órdenes salidas de Los Pinos y de la Sedena.

El poder exige el eclipse del sujeto y ejerce su tiranía a través de la razón. Así, se vuelve mortalmente serio, neutro como un administrador, encargado de suprimir las individualidades a tal grado que el sujeto ya no tendrá que asumir lo que su pensamiento tiene de “trastorno” y su vida de “dificultad”. Es el intento de un programa totalitario (Assoun, 2001:222-224).

En audiencia, el segundo comandante de la CINE, declaró: “Todas las órdenes que se recibían deberían ser cumplidas [pues] venían directamente del Comandante Supremo de las Fuerzas Armadas [Calderón]”. Y añadió: “Cuando se me da una orden y estoy consciente y tengo conocimiento de que es ilegal, no estoy obligado a cumplirla; sin embargo, cuando las órdenes vienen desde el Mando Supremo en ninguno de los casos es cuestionada” (Proceso, 2013b).

La tesis del *Otro que no existe* puede servir para pensar este régimen político de la cultura contemporánea que denuncia el faltante de referencia moral y la exigencia de múltiples goces. Hay dos tendencias o proyectos sociológicos: la que toma las normas y las instituciones como leyes del orden simbólico, y en el otro extremo el proyecto moderno que parte de los semejantes como criterio y

comités de ética, para imponer las generalidades de lo que es bueno o malo, normal o patológico, donde no se parte del Otro,² sino de acciones del individuo, considerando las normas sociales de estas múltiples acciones individuales, herencia del imperativo kantiano.

De acuerdo con nuestra tesis de partida, nos presentamos aquí de a dos para debilitar, hacer vacilar, socavar al Otro, para mostrarlo en su ruina y, al mismo tiempo, para constituir y representar el comité, para manifestar que la inexistencia del Otro inicia precisamente la época de los comités, en la que hay debate, controversia, polílogo, conflicto, esbozo de consenso, disensión, comunidad –confesable o inconfesable–, parcialidad, escepticismo sobre lo verdadero, lo bueno, lo bello, lo real (Miller, 1988:10).

El intento de hacer inexistente al Otro implica obturar el deseo; es decir, que cada quien cree a su Otro a partir del lenguaje y con unos interlocutores concretos, como comités que acuerden qué es correcto y pasen de largo las leyes y las sustituyan por acuerdos entre semejantes. Así, el otro del Otro se construye con el resto que le es inaccesible al sujeto. Estos semejantes pretenden enfrentar con sus criterios el presente, con solución inmediata y sin algo que se le escape gracias a la cifra contable y a la evaluación permanente, que el goce sea medible y calculable, por medio de la rendición de cuentas.

Los testimonios documentados en el expediente judicial del caso “pelotón de la muerte” son congruentes con las relaciones de orden y obediencia, que habrían originado el entramado de complicidades y la ejecución de órdenes ilegales.

² El otro con minúscula es un reflejo, una proyección del yo; simultáneamente, el semejante y la imagen especular. Es del orden imaginario. El gran Otro designa la alteridad radical, la que trasciende a la otredad ilusoria de lo imaginario: no puede asimilarse a través de la identificación. Lacan equipara esta alteridad con el lenguaje y la Ley; por ende, el gran Otro está inscrito en el orden simbólico. Hay que distinguir, por lo menos, dos otros: uno con O mayúscula, y el otro con o minúscula que es el yo; en la función de la palabra de quien se trata es del Otro.

El general, comandante de la guarnición, nos decía que los cateos sin orden de un juez estaba permitido desde arriba, sin saber a quién se refería, que debíamos obtener resultados a toda costa y que esto se hace en toda la república mexicana, insistiendo constantemente de que en Ciudad Juárez obtenían resultados y a cada rato y nosotros cuándo y que ahí los procedimientos fuera de la ley eran normales y que no iba a haber problema, que así lo hiciéramos, que era en todas partes (Cadenademando.org, 2019).

Se construye, o mejor dicho se interpreta, el saber con los elementos que se tienen, el significante *amo* se separa del saber y sólo con eso se produce una nueva invención o realidad para el hombre, al que se le han arrebatado los atributos, intentando transmitir puros significantes, cuando sólo se llega a transmitir la falta. Por lo tanto, si se parte de una completud teórica sostenida o apuntalada por la tradición académica, filosófica y científica, se habla de desestimar esta transmisión y aceptación de la falta, por lo que habrá un vacío, un abismo.

Las identificaciones hechas por el sujeto reflejarán los reacomodos y ajustes que su realidad psíquica construyó, proporcionando coordenadas precisas para que surjan los juicios de valor, la moral, la noción de lo estético, la ética, es decir, criterios definidos de lo que es bueno y malo. Dotado de este programa se interpretará el medio en el que se desenvuelva. La diferencia está en la lectura con la que se pretenda explicar el fenómeno del proceso psicológico en el hombre; la explicación de que existe posibilidad de saber absoluto, de unidad cultural, de la posibilidad de un idioma sin malentendidos, que la vida puede transcurrir sin complicaciones, es la noción de hombre que se trabaja en las ciencias humanas.

El sujeto del psicoanálisis, en cambio, es el que está sujetado al lenguaje, a la ley, a la cultura, al malestar y que, a partir de su relación con el lenguaje, será la forma sintomática en la que se haga lazo con el exterior. Para ello tiene tres posibilidades: psicosis, neurosis y perversión; “un síntoma histérico se funda en una fantasía, y no en la repetición de un vivenciar real; la consciencia de culpa, en la neurosis

obsesiva, se funda en el hecho de un mal designio que nunca llegó a ejecutarse” (Freud, 2007b:76). Para el sujeto no vale la realidad objetiva, si no la realidad psíquica. El inconsciente es lo que estructura al sujeto. En la otra lectura, el hombre se relacionará de acuerdo con su posicionamiento en la sociedad, de su género, edad, nacionalidad, periodo histórico, etcétera. Consciencia, voluntad y razón definen al hombre. Los síntomas se interpretarán como desadaptación, a eso que naturalmente le fue dado y en lo que no logra funcionar. Rechazar la patología (afectos, amor, odio, ternura, piedad) es eliminar el mal. La apatía es la condición indispensable de la virtud, escribió Kant en algún docto lugar de su filosofía.

La modernidad que encuentra respuestas absolutas en la filosofía y en la ciencia positivista, se caracterizará por hacer equivalentes a la conciencia como voluntad y a ésta como libertad. Desde Hegel se planteaba que la historia de la humanidad consiste en el desarrollo progresivo del espíritu, el cual se hace cada vez más consciente de sí mismo, y al hacerlo descubre que su esencia no puede ser otra más que la libertad, la cual sólo puede alcanzarse en el seno de un Estado moderno (González, 2012:83). Lacan quiere demostrar que en ese “movimiento que lleva al hombre a una conciencia cada vez más adecuada de sí mismo, su libertad se confunde con el desarrollo de su servidumbre” (Lacan, 2009a:179).

Milner en *La obra clara* propone la escritura del psicoanálisis como una antifilosofía, puesto que para Freud la filosofía no fue del todo un apoyo frecuente. En su obra son más habituales las referencias al arte y a la literatura, a diferencia de Lacan, en cuyo trabajo la filosofía aparece inseparable. Sin embargo, no se puede hacer teoría sin la filosofía. El psicoanálisis no sólo tiene el derecho, sino el deber de hablar de lo que habla la filosofía, porque tiene exactamente los mismos objetos (Milner, 1995:159).

La ciencia moderna es la ciencia de Galileo, una física matemática. Por ello todo lo moderno, como concepto, es lo sincrónico con la ciencia galileana (Milner, 1995:40-41).

Porque hay ciencia hay psicoanálisis, el sujeto de la ciencia es el sujeto con el que trabaja la clínica analítica. Esto puede ser claramente

develado si establecemos lo moderno como lo que da prioridad a todo alejamiento con el cristianismo, valores, creencias antiguas y se apega a la razón científica; que pasa por Descartes en tanto filósofo de la modernidad, cuya obra está ordenada con los elementos adecuados para dar paso al método científico, apoyado en el *cogito*, un edificio que albergará todo privilegio a la consciencia como testimonio de la Verdad. El *cogito* cartesiano no sólo es la fórmula que constituye la reflexión histórica sobre la ciencia y su afirmación de existente, es también una posición de objeto y mecanismo la que se adquiere. “Sin duda los filósofos habían aportado aquí importantes correcciones, y concretamente la de que en aquello que piensa (*cogitans*) nunca hago otra cosa sino constituirme en objeto (*cogitatum*)” (Lacan, 2009d:483).

El pensamiento de la ciencia necesita aquello que el *cogito* testimonia. Inventando al hombre moderno, sujetado a una ciencia a la cual Freud se va a dirigir dentro de sus indagaciones, “el sujeto freudiano, en la medida en que el psicoanálisis freudiano es intrínsecamente moderno, no podrá ser otro que el sujeto cartesiano” (Milner, 1995:41). La lógica moderna es una tentativa de saturar al sujeto de la ciencia, de prometerle la facilidad y la completud, siempre que ésta siga avanzando, correlato antinómico, puesto que la ciencia se define por no tener éxito al suturarlo.

Las reiteraciones comprueban a la realidad como inabarcable, inexplicable en su totalidad, llena de absurdos errores. La decadencia de los ideales y valores tradicionales, ocasiona que se recurra a ellos de manera teórica y desde lejos para discernir lo bueno de lo malo y tratar de recuperar sus conceptos, perdidos por la promesa de completud y bienestar del discurso científico, no de la ciencia como método, sino de los que se colocan como representantes del saber absoluto y sostienen que hay una forma en que todos los males pueden ser erradicados. De ahí surgen los comités de ética, que hacen la ley ante la caída del Otro, favoreciendo la práctica de argumentos como: “no me digas cuál es la ley, dime quién es el juez” (Miller, 1988:96). El semejante se coloca por delante de la Ley para ocultar su desaparición y posibles fallas. El Otro es nosotros cubriendo la ignorancia de lo que se debe hacer, con lo que implica ser en el mundo.

El mayor a cargo del “pelotón de la muerte” asegura que:

Los mandos que ejecutan las órdenes de los comandantes no pueden tomar decisiones con base en su propia evaluación de situaciones, teniendo que ejecutar única y exclusivamente la orden que recibe del superior, aun cuando sea visiblemente ilegal y se cause graves daños a la seguridad de las tropas y a la población civil (Cadenademando.org, 2019).

Si se siguen las prescripciones del semejante, posicionado en el lugar más allá de la ley, nada va a faltar. Para tapar la angustia del sujeto dividido por la estructura, represión primordial, se aspira a la identificación con lo Uno, lo Uno de la verdad impuesta por la ciencia y la tecnología del hombre, no del sujeto. Está obligado a identificarse con un significativo amo, el cual es llevado por la lógica mercantil a la destrucción para convertirlo en instrumento del otro que no admite error o equivocación. La precisión es la virtud máxima, pues subordina al hombre al mundo de la máquina, al imperativo de producir, a los universalismos que toman un poco de todo para obtener un saber completo sin fallas (Gallo y Ramírez, 2012:87). En un mundo que se caracteriza por la importancia de la producción, a la que el hombre estará dependiendo como un *slogan*, se pierden todos los atributos, las diferencias, la subjetividad.

El lugar de perfección, del proyecto moderno de la cultura, está sostenido en ideales acordes con una voluntad conforme a la pulsión de muerte (ideal de completud) y sus excesos, lanzando al sujeto a una caza permanente de un plus de goce. Goce y cultura están relacionados, Lacan rubrica este vínculo como “un sistema de distribución de goce a partir de semblantes” (Miller, 1988:18). Los conceptos que permiten articular un pensamiento entre lo subjetivo y lo social, con los que goza la cultura, serán pulsión y superyó. Así, el sujeto y su goce no se forman fuera de una relatividad sociológica.

El lugar del padre como el que demarca las leyes e impone orden, acotando el deseo, es el que ha tratado de sustituir el discurso político moderno al colocarse por encima de él, planteando que no hay ley que pueda ser modificada por el hombre o verdad que no pueda

ser descubierta. La promesa del bien mayor en el discurso político es el umbral de todo discurso totalitario.

En el proceso penal, uno de los acusados por los soldados de darles órdenes ilegales, habló sobre la normalidad con que los mandos no ponían a disposición cosas decomisadas –como armas y vehículos– y de cómo esos hechos los conocían el comandante de la guarnición, el comandante de la zona y el comandante de la región.

“De todo esto (los decomisos y el no poner a disposición) ya estaba enterado y yo lo controlaba por mis funciones propias de ser el comandante de la Unidad y porque así se me ordenó por parte del comandante de la Guarnición, procedimiento con el cual no estuve de acuerdo con esas formas de operar y cuando así lo manifestaba, el general respondía diciéndome ‘no tengas miedo, que así se está haciendo en todas partes’” (Cadenademando.org, 2019).

El psicoanálisis “reconoce la gran neurosis contemporánea, determinada principalmente en esa época por la carencia del padre, cuya personalidad está ausente, humillada, dividida o es artificial” (Julien, 2000:28). Esta estructura posibilita que el sujeto se identifique fácilmente con las personas que prometen un orden que está más allá de las leyes. No sería difícil inferir que algunos sujetos se dejen envolver en una obediencia inconsciente para ganar el reconocimiento de esa autoridad. En el régimen nazi, por ejemplo, el imperativo categórico de Kant fue sustituido por el siguiente axioma: “Obra de tal modo que, si el Führer te viera, aprobara tus actos”. El deseo de Hitler fue la nueva fuente del derecho que legalizó la injusticia y el crimen, haciendo inexistente al Otro.

Más que a su conciencia moral, sujetos como Eichmann o el “pelotón de la muerte” prestaron atención a esta nueva formulación del imperativo, y con ello demostraron la fuerza que tiene la estructura para que estas condiciones puedan tener una posible vía de discusión; el policía que reprime, el político que abusa del poder, el militar que “obedece órdenes”, evidencian cómo es ceder ante el deseo, tal y como en la temprana infancia, pensando en agradar y ser reconocidos

por los padres, los primeros Otros, representantes de la ley, para que no nos quitaran su amor. La estructura psíquica permite que se pueda estar bien en el mal y no notarlo.

Cuando el hombre no se preocupa por la ley está separado del Otro (ocupándose mejor de estar identificado y del lado del que hace la ley, el otro), se produce un vacío que delata las “formas y los modos de desconexión entre el sujeto y el Otro” (Recalcati, 2003:11). La exigencia de este empuje al bien absoluto como un deber y su imposibilidad favorece las posturas más radicales como el totalitarismo, ya sea en la política, en la religión o en el consumo desmesurado de objetos-fetiches, impuesto por la mercadotecnia.

A manera de conclusión

El título que se eligió pretende hacer eco a lo que Lacan llamó estar feliz en el mal.³ En un país se puede ser feliz cuando el deseo es cedido a un Amo al que se puede culpar de todo lo que marcha mal, que mantenga las necesidades materiales básicamente satisfechas y que deje ver un lugar Otro que sirva como ejemplo de bienestar total. “Que la felicidad se ha convertido en un factor de la política es una proposición impropia” (Lacan, 2009e:746). Siempre lo ha sido y volverá a serlo. La búsqueda del “supremo bien” lleva a la felicidad del hombre, colocándose en el campo del principio del placer. Lo único que la socava es la presencia de un más allá de este principio. En este sentido, “la felicidad” está sostenida en la incapacidad o en la falta de disposición del sujeto, para hacer frente a las demandas y consecuencias de su deseo, “el precio de la felicidad es que el sujeto quede atrapado en la inconsecuencia de su deseo” (Žižek, 2008:52).

³ Jules Barbey d’Aureville (1808-1889) escribe *Las diabólicas*, libro compuesto por seis relatos. En uno de ellos, “La felicidad en el crimen”, Barbey d’Aureville argumenta que la vida humana puede tener sentido en el mal. El relato inicia con un matrimonio ideal, más allá de los cuarenta, atractivos, vehementes y felices después de una larga vida conyugal, su felicidad se basa en la complicidad de un crimen, el asesinato de la primera esposa del conde.

La felicidad está elevada a la categoría del ser, es agrado sin ruptura subjetiva, como la define la razón pura. Esta definición excluye a todo aquel que no renuncie ante su deseo y provoca el borramiento de toda subjetividad, para que el hombre, más que hablar, sea hablado por el otro. Los integrantes del “pelotón de la muerte” son producto de la moral kantiana, donde el bien gira en torno al principio supremo de la obligación, al haber cedido su deseo. Bajo este orden de las cosas, el sujeto parece buscar no hacerse responsable en su actuar, es culpable, al menos desde la perspectiva analítica. “Lo que yo llamo ceder en su deseo se acompaña siempre en el destino del sujeto [...] de alguna traición” (Lacan, 2013:392). Tolerando que a ese amo al que se le consagró traicione sus expectativas, que no haya cumplido con lo prometido: alejar el mal de la castración para no saber nada de ella, recordándonos que no es el mal, sino el bien, lo que engendra culpabilidad (Lacan, 2012:570). Desde el psicoanálisis lo que se busca es que se articule lo indecible del mal, devolver la libertad cedida, ante las órdenes del deber universal.

La paradoja de la libertad estriba en que el sujeto está sujetado a una serie de condiciones que lo determinan, debe someterse libremente a las órdenes del semejante, para que “por tanto –cumpla por sí mismo– los actos y los gestos de su sujeción. Sólo hay sujetos para y por su sujeción. Por esto –camina por sí mismo–” (Althusser, 1976:148). Sin embargo, existe una posibilidad de establecer las reglas de su determinación, la libertad es la posibilidad de someterse libremente a su deseo. La teoría que se elabora en el psicoanálisis intenta introducir en la política lo que en su práctica excluye (al sujeto del inconsciente y al sujeto del deseo) con la suave locura del bienestar racionalizado, remando contra la corriente de la modernidad, enfrentando a la perjudicada subjetividad, denunciando la revocación del sujeto de lo real, idealizando imaginarios que perpetúan la servidumbre voluntaria, continuando con la alienación social para que pueda emerger ese sujeto que se da el trabajo y la perturbación de desear por su cuenta (Assoun, 2001:237).

Es deseable que como teóricos y ciudadanos podamos colaborar con la propuesta de transformación actual, desvelando el carácter

eminentemente problemático de las utopías políticas que, ya sea por ingenuidad (al pretender cumplir la fantasía de completud y armonía) o por intentar totalizar con la fuerza y la intimidación una obediencia ciega, acometen vehiculizar la utopía de complementariedad; por ello, es importante proponer la exploración de una teoría política que se reconozca como una de “esas profesiones ‘imposibles’ en las cuales se está de antemano seguro de que los resultados serán insatisfactorios” (Freud, 2007e:249). Sin caer en pesimismo o posturas cínicas se puede reconocer que la armonía perpetua es insostenible, pero también es una posibilidad de la democracia misma. Podría ser valioso que se pueda discutir la propuesta del texto en un espacio de mesa de trabajo o discusión colectiva. Los testimonios merecen la convocatoria de otras miradas junto con la que el texto plantea, ya que el psicoanálisis en este tipo de trabajos de la esfera política se encuentra con lo siguiente:

En lugar del análisis concreto de las condiciones sociales reales externas –la familia patriarcal, su papel en la totalidad de la reproducción del sistema capitalista y demás–, se nos ofrece la historia de los estancamientos libidinales no resueltos; en lugar del análisis de las condiciones que llevan a la guerra, se nos ofrece la “pulsión de muerte”; en lugar del cambio de las relaciones sociales, se busca una solución en el cambio psíquico interior [...] En esta perspectiva, la lucha misma por el cambio social es denunciada como una expresión del complejo de Edipo no resuelto (Žižek, 2003:12).

De acuerdo con los últimos reportes, en marzo de 2017, 13 de los 31 miembros del “pelotón de la muerte” obtuvieron su libertad por falta de pruebas; los 18 restantes se encuentran en prisión, acusados de ser autores materiales. El general recibió 52 años de prisión por actos de lesa humanidad. El mayor de infantería quien ordenó la mayoría de los crímenes, sigue su proceso bajo la justicia civil federal (Lasillarota, 2019).

Nosotros con esto concluimos; sin embargo, la tarea recién comienza.

Referencias

- Althusser, Louis (1976), *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI Editores, México.
- Arendt, Hannah (2016), *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, Penguin, México.
- Assoun, Paul-Laurent (2001), *El perjuicio y el ideal*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Barbey d'Aureville, Jules (2008), *Las diabólicas*, Sexto Piso, Madrid.
- Baudelaire, Charles (1983), *Mi corazón al desnudo y otros papeles íntimos*, Visor de Poesía, Madrid.
- Baudelaire, Charles (2007), *Las flores del mal*, Edimat, Madrid.
- Bauman, Zygmunt (2006), *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid.
- Blauberg, Igor (1975), *Diccionario de filosofía marxista*, Cultura Popular, México.
- Braunstein, Néstor *et al.* (2013), *El discurso del psicoanálisis*, Siglo XXI Editores, México.
- Chemama, Roland (2008), *El goce, contextos y paradojas*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Cicerón, Marco Tulio (2015), *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, España.
- Dawkins, Richard (2012), *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid.
- Dor, Jöel (1985), *Introducción a la lectura de Lacan II. La estructura del sujeto*, Gedisa, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2005), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México.
- Freud, Sigmund (2007a), “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, vol. XVIII, [1920-1922], Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (2007b), “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, vol. XVIII, [1920-1922], Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (2007c), “El yo y el superyó (ideal del yo)”, en *Obras completas*, vol. XIX, [1923], Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (2007d), “32a conferencia. Angustia y vida pulsional”, en *Obras completas*, vol. XXII, [1932], Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (2007e), “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas*, vol. XXIII, [1937], Amorrortu, Buenos Aires.

- Gallo, Héctor y Elkin Ramírez (2012), *El psicoanálisis y la investigación en la universidad*, Grama, Buenos Aires.
- Goethe, Johann Wolfgang (1974), *Fausto*, Porrúa, México.
- González Calero, Pedro (2012), *Política para bufones*, Ariel, México.
- Julien, Philippe (2000), *Psicosis, perversión, neurosis. La lectura de Jacques Lacan*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Kant, Immanuel (2010), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Gredos, Madrid.
- Lacan, Jaques (2009a), “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos*, vol. 1, [1946], Siglo XXI Editores, México.
- Lacan, Jacques (2009b), “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos*, vol. 1, [1949], Siglo XXI Editores, México.
- Lacan, Jacques (2009c), “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos*, vol. 1, [1953], Siglo XXI Editores, México.
- Lacan, Jacques (2009d), “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos*, vol. 1, [1957], Siglo XXI Editores, México.
- Lacan, Jacques (2009e), “Kant con Sade”, en *Escritos*, vol. 2, [1962], Siglo XXI Editores, México.
- Lacan, Jaques (2009f), *Seminario, Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jaques (2012), “Televisión”, en *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jaques (2013), *Seminario libro 7. La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Milgram, Stanley (2016), *Obediencia a la autoridad. El experimento Milgram*, Capitan Swing, Madrid.
- Miller, Jacques-Alain (1988), *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Buenos Aires.
- Milner, Jean-Claude (1995), *La obra clara, Lacan, la ciencia, la filosofía*, Manantial, Buenos Aires.
- Nietzsche, Friedrich (2004), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2015), *Más allá del bien y del mal*, Gredos, Madrid.
- Recalcati, Massimo (2003), *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Síntesis, Madrid.
- Rousseau, Jean-Jacques (2015), *El contrato social*, Gredos, Madrid.

- Sade, Marqués de (2003), *Filosofía en el tocador*, Ediciones escolares, Madrid.
- Safouan, Moustapha (2004), *De los fundamentos del psicoanálisis*, Nueva visión, Buenos Aires.
- Savater, Fernando (2004), *El valor de elegir*, Ariel, Barcelona.
- Žižek, Slavoj (2003), *El sublime objeto de la ideología*, [1989], trad. Isabel Vericat Núñez, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Žižek, Slavoj (2008), *Bienvenidos al desierto de lo real*, Akal, Madrid.

Documentos

- Cadenademando.org (2019), *Cadena de Mando*, [<http://cadenademando.org/cadena-de-mando.html>], (fecha de consulta: 22 de abril de 2019).
- Lasillarota.com (2019), *El pelotón de la muerte: Los militares que torturaban y asesinaban “criminales”*, [<https://lasillarota.com/nacion/el-pelotn-de-la-muerte-los-militares-que-torturaban-y-asesinaban-criminales/292021>], (fecha de consulta: 12 de julio de 2019).
- Proceso (2013a), *El “pelotón de la muerte”, soldados con licencia para matar*, [<https://www.proceso.com.mx/330488/el-peloton-de-la-muerte-soldados-con-licencia-para-matar>], (fecha de consulta: 9 de enero de 2019).
- Proceso (2013b), *Caso “pelotón de la muerte”: la Sedena encubre a Calderón y a Galván*, [<https://www.proceso.com.mx/358050/caso-peloton-de-la-muerte-la-sedena-encubre-a-calderon-y-a-galvan>], (fecha de consulta: 12 de febrero de 2019).

Fecha de recepción: 12/08/19
 Fecha de aceptación: 12/11/19

Pensar el espacio público: la emergencia política del pueblo

Un diálogo entre Judith Butler y Jacques Rancière

*Gabriel Moreno Montoya**

Resumen

Este artículo muestra una aproximación a la emergencia del pueblo como sujeto político, a partir de la interrelación entre la dimensión corporal y del lenguaje. Esta aproximación supone a su vez una reflexión en torno a la institución del espacio público como espacio de aparición político. Para ello, establezco un posible diálogo entre Jacques Rancière y Judith Butler. A partir de éste veremos que el espacio público en una dirección política se instituye a partir de la quiebra de las fronteras entre lo público y lo privado, permitiendo pensar en la irrupción del pueblo como sujeto político.

Palabras clave: sujetos políticos, democracia, espacio público, lenguaje, cuerpo, Rancière, Butler.

Abstract

This article examines the emergence of the People as a political subject through the interrelation between the body dimension and language. This approach, in turn, implies some thoughts on the institution of public

* Magíster en Filosofía por la Universidad de los Andes (Bogotá-Colombia). Licenciado en Filosofía por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Lima-Perú). Miembro del grupo de investigación *Ontología política* de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima-Perú). Correo electrónico: [ga.morenom@uniandes.edu.co].

space as a space for a political performance. For this purpose, I set a possible dialogue between Jacques Rancière and Judith Butler. Subsequently, we will find that the public space –in a political direction– establishes from the collapse of the boundaries between the public and private, this allows us to think about the emergence of the People as a political subject.

Keywords: political subjects, democracy, public space, language, body, Rancière, Butler.

Introducción

En este texto busco establecer un posible diálogo entre Jacques Rancière y Judith Butler, a partir de una reflexión en torno a la emergencia de los sujetos políticos, comprendidos desde su dimensión popular y democrática. Pensar el pueblo como sujeto político, desde una relectura del lenguaje y cuerpo, podrá problematizar una cierta idea del espacio público entendido como espacio privilegiado de una élite, de unos sujetos concebidos como los únicos “capaces” de ejercer el gobierno. Esta puesta en cuestión radical nos permite pensar los sujetos y el espacio en términos distintos, no como sujetos unitarios o espacios cerrados, sino poner el acento en su dimensión de apertura que es constitutiva.

El espacio público: politizar lo privado

En este punto el objetivo será abrir la discusión en torno al espacio público y los sujetos políticos, no únicamente para cuestionar un espacio preconstituido, donde emergen unos sujetos privilegiados, sino para problematizar lo que se piensa como un terreno con unos intereses delimitados. A contrapelo, aduzco que hay una relación simultánea entre la institución de los sujetos políticos y los espacios públicos. Los sujetos políticos no son sujetos preestablecidos que aparecen en un espacio también preconstituido, sino que hay una

relación simultánea entre la institución de espacios y sujetos. Por ello, para desarrollar esta problemática, en primer lugar presentaré la mirada crítica que nos ofrece Rancière sobre una posible interpretación ortodoxa desde Arendt:¹ la división tajante entre lo público y lo privado. En segundo lugar, reflexionaré sobre las salidas a esta problemática a partir de las acciones políticas, comprendidas como procesos de desajuste de las lógicas consensuales² de gobierno. La última búsqueda en esta sección será la de rastrear posibles elementos en la reflexión rancieriana que nos permitan pensar la esfera pública como esfera de aparición de demandas sociales vinculadas al cuerpo.

¹ Podemos señalar una cierta división rígida entre lo público y lo privado en Arendt (2009). El pensamiento griego dará los primeros trazos de la división entre una esfera privada donde encontramos las actividades concernientes a la supervivencia, al trabajo y la esfera pública, donde se manifiesta la acción y el discurso político. Esta separación será problematizada por Rancière, ya que, como desarrollaré, a partir de ella no podemos reflexionar en torno a la institución de sujetos y espacios políticos. Sin embargo, quisiera mencionar que esta separación rígida entre lo público y lo privado no es la única interpretación que se puede hacer del pensamiento político de Arendt. Siguiendo a Quintana (2012), podemos decir que para Arendt la división entre lo público y lo privado se constituye desde la posibilidad de la acción política en común, desde el esfuerzo por transformar ese común que habría sido capturado por una forma de administrar la vida que deshabilita la capacidad política de los sujetos en conjunto. Esta administración de la vida vuelve predecible la acción, así como también constituye posiciones de sujeto sociales que imposibilitan sus desplazamientos.

² Podemos mencionar a partir de Rancière (2013) que el consensualismo se constituye luego del fin de la Guerra Fría. Uno de los performativos que da cuenta de su trabajo temporal de sujeción es: “los tiempos han cambiado”. Ésta será una frase que pretende inhabilitar toda posibilidad de transformación social, toda mirada hacia el pasado será imposible, ya que nuestros ojos deberán estar dirigidos hacia ese presente glorioso que supone la articulación entre un sistema político “liberal” y un sistema económico globalizado. Este trabajo temporal supone así la constitución de una narrativa de final de la historia, es decir, que esta globalización se presenta como una expresión final del progreso civilizatorio, pretendiendo cerrar así toda posibilidad que cuestione radicalmente sus presupuestos. Así, también este trabajo temporal, se articula, ciertamente, con otra lógica de poder como es la división entre capaces e incapaces. Para Rancière (2012), en el consensualismo también se opera una división del espacio social, entre los expertos y los “incapaces”. Para establecer este juego entre capaces e incapaces es necesario constituir al pueblo como unas unidades posibles de ser aprehendidas por unos ojos expertos, por una ciencia de la opinión y del derecho capaz de dar cuenta del “movimiento” real de la sociedad en su conjunto. Podríamos ver una articulación entre división rígida del espacio y constitución de una cierta linealidad temporal, en tanto ambos trabajan por inhabilitar las capacidades de los sujetos políticos populares.

La diferencia público-privado y sus efectos consensuales

Rancière muestra un desacuerdo con algunos de los planteamientos de Arendt en *El odio a la democracia* y en *Diez tesis sobre política*. En la primera y la segunda tesis, Rancière va a discutir algunas afirmaciones del “retorno de la política”, que se basan en lecturas neoaristotélicas desde las posiciones de Leo Strauss y Hannah Arendt. Estas lecturas establecen la diferencia entre un orden propiamente político (*eu zên*), que está relacionado con la búsqueda de la virtud y la excelencia y un orden puramente doméstico (*zên*), “concebido como orden de la simple vida” (2006b:60). La democracia de masas de la modernidad se opondrá a este ideal político, la igualdad de las conductas a la igualdad de los mejores. Sin embargo, para Rancière:

En la práctica, esta celebración de la política pura entrega a las oligarquías gubernamentales, iluminadas por sus expertos, la virtud del bien político. Es decir, que la pretendida purificación de lo político, liberada de la necesidad doméstica y social, vuelve a la pura y simple reducción de lo político a lo estatal (2006b:60).

Para el pensador francés, lo que deja ver esta diferencia entre un orden de existencia política y otro meramente doméstico es: “un modo de vida propio de la política” (2006b:60). Es decir, se establece una relación fundamental entre unos actores específicos y unas tareas universales: habría un modo de vida político que se encontraría reservado a algunos agentes capaces de obrar en el espacio público en oposición a otros personajes que en última instancia deberán remitirse a la oscuridad del mundo privado. Más adelante veremos lo problemático de estas afirmaciones, ya que conciben un sujeto político preexistente, un único sujeto llamado al gobierno de todos, y a partir de esto no podríamos pensar la política y sus sujetos en sus relaciones constitutivas.

Esta crítica al afianzamiento de las lógicas consensuales y sus efectos de exclusión del espacio público a partir de la división entre

capaces e incapaces también son abordadas en “Democracia, república, representación”, penúltimo capítulo de *El odio a la democracia*. Siguiendo a Rancière, Arendt en *Sobre la revolución* afianza esta lógica al plantear que “el verdadero poder del pueblo se encuentra en la forma revolucionaria de los consejos, donde se constituía la única élite efectiva, élite autoseleccionada en el campo de aquellos cuya felicidad reside en preocuparse por la cosa pública” (Rancière 2006a:77). Esta posibilidad de constitución de sujetos políticos desde Arendt compartiría las coordenadas de las lógicas jerárquicas consensuales, que en última instancia remiten a ciertas lógicas platónicas de pensar el orden social: donde habría una élite de sujetos destinada a ejercer el gobierno. Así, esta salida arendtiana reforzaría las lógicas de los gobiernos y sus prácticas “espontáneas” oligárquicas que pretenden: “angostar esa esfera pública convirtiéndola en su asunto privado, lo cual le hace expulsar hacia la vida privada las intervenciones y los lugares de intervención de los actores no estatales” (2006a:80-81). Esta división entre lo público y lo privado impediría la emergencia de la democracia como “proceso de lucha contra esta privatización, el proceso de ampliación de esta esfera [la esfera pública]” (2006a:81). La ampliación de lo público supone un golpe al reparto consensual, al poner en cuestión el monopolio de lo público por una élite experta. Para Rancière (2006a), podemos ver dos consecuencias históricas de esta ampliación de la esfera pública: “hacer reconocer la calidad de iguales y de sujetos políticos a aquellos que la ley estatal arrinconaba en una vida privada de seres inferiores, y hacer reconocer el carácter público de ciertos espacios y relaciones que habían sido dejados a la discreción del poder inherente a la riqueza” (2006a:81). Estos sujetos que problematizan el lugar al que se los había remitido serán por un lado los trabajadores y por otro las mujeres. Para Rancière, la entrada en la escena pública de los trabajadores y las mujeres no fue alguna concesión del poder oligárquico, sino la institución de un espacio público conflictivo, como “esfera de encuentro y de conflicto entre dos lógicas opuestas de la política y la policía” (2006a:80). De esta manera, la operación democrático-política supone la desprivatización de lo público, en tanto esta esfera es arrancada al gobierno

de una élite y es afirmada como espacio de intervención de sujetos antes considerados incapaces por no tener algún título de gobierno.³

La lógica normal del actuar: praxis y *poiesis*, la imposibilidad de pensar la política

La diferencia entre lo público como modo de vida político y lo privado, como simple vida remite también, siguiendo a Rancière (2006b), a la oposición que recoge Arendt de los griegos entre praxis y *poiesis*, entre el orden de la praxis que corresponde a “los iguales en la potencia del *arkhein*, concebida como potencia de comenzar” (Rancière, 2006b:62), frente al orden de la *poiesis*, el cual supone un modo de actuar que se rige “por el modelo de la fabricación que da forma a una materia” (2006b:62). Esta diferencia entre dos modos de actuar sigue las coordenadas de la “lógica normal del actuar”, donde “hay una disposición particular a actuar que se ofrece sobre otra a padecer” (2006b:63); así también encontramos que en esta lógica: “un agente dotado de una capacidad específica [produce] un efecto sobre una materia u objeto poseyendo la aptitud específica de recibir este efecto y nada más” (2006b:61-62). En esta lógica normal del actuar, por un lado, tenemos unos sujetos capaces de praxis y, por ello, de gobernar; por otro, unos sujetos únicamente pacientes que reciben esta acción del mundo público, limitándose a la esfera privada de las necesidades. Así el actuar del mundo privado se encontraría subor-

³ Rancière (2006b) en las “Diez tesis sobre la política”, nos menciona que para Platón en *Las leyes* habría siete títulos de gobierno, de los cuales cuatro se fundan en la autoridad, uno en la superioridad de naturaleza y un sexto en el saber “científico”. El séptimo título paradójicamente se funda en la ausencia de título, donde el azar cobra un rol fundamental. Este último título será el “título” democrático” que se instituye en la ausencia de un fundamento natural o de saber. En Aristóteles vemos que la *polis* se compone a partir de tres clases donde cada una detenta un título específico: “la virtud para los *aristoï*, la riqueza para los *oligoï*, y la libertad para el *demos*” (2006b:62). Si establecemos una relación entre estos títulos y el consensualismo, que supone un diagnóstico sobre cierta coyuntura política, podemos ver que este articula dos títulos específicos, el de la riqueza y el del saber científico, la dimensión de acumulación contemporánea en la globalización y el saber de los expertos de gobierno.

dinado a la praxis del mundo público, las delimitaciones de tareas y funciones sociales se llevaría a cabo por unos actores universales capaces de decidir sobre lo común. Sin embargo, para Rancière esta lógica normal del actuar no nos permite comprender lo paradójico de las acciones políticas: mandar y ser mandado. La afirmación aristotélica en torno al ciudadano: “el que tiene parte en el hecho de mandar y ser mandado” (2006b:59), quedaría simplificada por dos órdenes del actuar: uno activo y otro pasivo, no permitiéndonos ver las contaminaciones de la propia acción política. El sujeto político en cambio es agente y materia, activo y pasivo, por ello la lógica política rompe esta dualidad.

En esta dirección, Rancière (2006a) discute la concepción sobre los derechos del hombre de Arendt y Marx. Por un lado, para Marx los derechos del hombre son únicamente derechos del hombre propietario burgués, el que “impone la ley de sus intereses, la ley de la riqueza, bajo la máscara del derecho igual a todos” (2006a:85). Desde este punto de vista, los derechos del hombre para Marx, siguiendo a Rancière, ocultan la dominación social burguesa al sólo pretender universalizar unos derechos puramente particulares. Por otro lado, para Arendt los derechos del hombre se pueden comprender en dos sentidos: como derechos sólo de los ciudadanos nacionales; es decir, de aquellos que pertenecen a un cuerpo jurídico-nacional o bien estos derechos corresponden a los derechos vacíos del hombre desnudo sin ninguna pertenencia: “los derechos vacíos de aquellos que no tienen ningún derecho” (2006a:84). Por un lado, caemos en una tautología en tanto los derechos pertenecen a aquellos que tienen derechos y, por otro, en una cierta contradicción, en tanto los derechos deben ser los derechos del hombre desnudo, de aquellos que no poseen ningún derecho. Arendt, siguiendo a Rancière, nos pondría en una cierta aporía que no nos ayudará a comprender la complejidad y politicidad de los derechos del hombre, en la línea de esta relación entre el hecho de mandar y ser mandado.

Para Rancière, en cambio “hombre” y “ciudadano” serán nombres de lo común que expresan un lugar de disputa, ya que contribuyen a instituir un espacio público donde se polemiza en torno a

la visibilidad y la escucha de los sujetos: “La acción política opone pues, a la lógica policial de separación de esferas, otro uso del mismo texto jurídico, otra puesta en escena de la dualidad entre hombre público y privado” (2006a:86). Los derechos del “hombre” podrán ser politizados y más aún expresar la complejidad de la acción política distinta a la lógica normal del actuar. El nombre ciudadano permite la tensión entre la igualdad fijada por la ley y las desigualdades de los individuos remitidos al ámbito de lo privado, contribuyendo a crear ese intervalo entre igualdad jurídica y desigualdad social, instituyendo un espacio de tensión que opone la igualdad a la desigualdad. Por otro lado, el nombre político “hombre” o “humano” genera la tensión entre la igualdad de capacidades y las restricciones de una ciudadanía establecida a partir de la exclusión de determinados “sectores de la vida colectiva” (2006a:87), así estos nombres políticos tienden a instituir un universal distinto, en tanto instituyen un espacio público donde “todos” puedan participar, donde las jerarquías y exclusiones consensuales se trastocan. El movimiento social de las mujeres es un ejemplo de esta actividad política.

Las mujeres son un ejemplo de exclusión de sujetos de la esfera pública que se realiza en nombre de la división entre lo público y lo privado, remitiendo a las mujeres al ámbito privado, de lo doméstico. Pero son también un ejemplo de la posibilidad de generar sujetos políticos al lograr una torsión en la ley que produce la igualdad: si las mujeres pueden ser tenidas como culpables por la ley es porque no hay una consideración especial para ellas frente al castigo, sino una igualdad frente a la ley. Esta igualdad es reclamada para la obtención de derechos que les permitan participar en la vida pública, desdibujando la separación entre lo público y lo doméstico, lo político y lo privado. Así, en palabras de Rancière: “Olympe Gouges y sus compañeras insertan una tercera posibilidad: los ‘derechos de la mujer y de la ciudadana’ son los de aquellas que no tienen los derechos que tienen y que tienen los derechos que no tienen” (2006a:88). Por un lado, se les priva de manera arbitraria de unos derechos que tienen el carácter de universalidad y, por otro, a partir de sus acciones políticas verifican esa igualdad negada. Éste es el intervalo en el que se mueve la acción política: la posibilidad de reapropiación de algunos dispositivos policiales con

la finalidad de verificar una igualdad y evidenciar una capacidad negada, al instituir un espacio de igualdad y de tensión.⁴ El sujeto político se encontraría entre la reapropiación de estos derechos, generando dispositivos de subjetivación política y la negación de estos derechos por medio de otros dispositivos. En este sentido, las acciones políticas trabajan sobre el intervalo entre nombres: entre el nombre y el lugar al que intentan remitir las lógicas consensuales y la reapropiación de nombres que reconfigura “las distribuciones de lo privado y lo público, de lo universal y lo particular” (2006a:89). Así, estamos frente a la institución de nuevos procesos de universalización democrática: el universal es desprivatizado de la lógica policial consensual, poniendo “constantemente en juego lo universal bajo una forma polémica” (2006a:90). Lo universal no será propiedad de un grupo específico que ancla su “legitimidad” en algún “título” de gobierno; al contrario, será un proceso democrático que, por un lado, pone en cuestión un tipo de universalización privada y, por otro, supone la posibilidad de un universal público, impuramente político, donde los “pobres”⁵ verifican constantemente su capacidad de decisión y de participación en los asuntos comunes.

⁴ Laura Quintana (2018) menciona que en el proceder reflexivo de Rancière podemos ver una metodología estético cartográfica. Quintana (2018) parte de un distanciamiento de ciertas lecturas sobre Rancière en torno a la relación entre la policía y la política. Posiciones que podríamos enumerar de la siguiente forma: dicotómicas, ontológicas, antiinstitucionalistas y de la emancipación efímera. Estas lecturas comparten un lugar común: en el pensamiento de Rancière se elabora una distancia absoluta entre las lógicas de la dominación y las lógicas políticas, desde aquí se producen lecturas simplistas sobre una respuesta frente a la dominación: como acción efímera y como acción antiinstitucionalista. Para desatar estos nudos la filósofa pone en evidencia la metodología de la que se sirve Rancière para la reflexión sobre lo social: una metodología estético cartográfica. Así, los recursos policiales se encontrarán abiertos, a pesar de su pretensión de cierre, a rearticulaciones; por ejemplo, podemos ver un uso político del derecho.

⁵ Los pobres como sujetos políticos “no designan la parte económicamente desfavorecida de la población. Designa simplemente la gente que no cuenta, los que no tienen título para ejercer el poderío del *arkhé*, sin títulos para ser contados” (Rancière, 2006b:65). Sin embargo, podemos pensar en cuáles son los efectos económico-sociales de esta exclusión de un reparto de lo sensible como el consensual, ya que podemos ver que uno de ellos es la precarización y esto supone también la quiebra de redes que permiten un tipo de vida donde no se satisfacen necesidades, en casos más extremos, como las de la salud, el empleo digno o la vivienda.

Pensar la política: espacios y sujetos políticos

La división entre lo público y lo privado que se encuentra señalada en Arendt (2009), cuando se refiere al pensamiento griego, así como el diagnóstico de la modernidad como un gran espacio doméstico y productor de individuos-masa, privados de capacidades políticas, son dos elementos problemáticos para pensar la política. Por un lado, nos impiden pensarla como un proceso democrático que desajusta el orden social dividido entre un modo de vida específicamente político, al cual estarían destinados unos sujetos y otro modo de vida privado, en el cual se encontraría una mayoría incapaz de gobernar. Este desajuste de la división entre lo público y lo privado nos permite pensar la política como un proceso impuro y abierto donde se muestran los desplazamientos de lo privado a lo público, desplazamientos que reconfiguran la propia espacialidad pública. La acción de estos sujetos supone la alteración de este espacio público antes negado, problematizando los dispositivos consensuales, actuando sobre ellos, torciendo su “destino”. Por otro lado, estas diferencias y diagnóstico no nos permiten pensar la acción política en toda su complejidad: como acciones que actúan sobre ciertos ordenamientos policiales preestablecidos, como acciones reapropiadoras de dispositivos y lugares. La acción política se moviliza entre el dispositivo jurídico que verifica una igualdad y la cancela y la reapropiación del dispositivo por sujetos que se encuentran en los intervalos de nombres: entre la agencia y la pasividad, entre el proletario como posición de sujeto en un modo de producción y el dispositivo de subjetivación que supone una parte de los sin parte, entre la mujer como subordinada a unos roles sociales y la mujer como sujeto capaz de desdibujar la división pública-privada.

El retorno de la política que tiene como expresión de la división público-privada y el diagnóstico de la modernidad, se articulan con el objetivo fundamental de la política consensual: “Retorno de la política y fin de la política son dos interpretaciones simétricas que tienen el mismo efecto: borrar el concepto mismo de la política y la precariedad, que es uno de sus elementos esenciales” (Rancière,

2006b:78). Ambas apuestan por la creación de un modo de vida específico de la política que anula toda posibilidad de instituir nuevos espacios y sujetos políticos. La división entre lo público y lo privado o el privilegio de un modo de vida público con sus sujetos capaces de gobernar se da la mano con el objetivo de la política consensual; en tanto, ambos reducen el espacio público a una élite de expertos y de propietarios con los títulos legítimos de gobierno: la capacidad y la riqueza. Por ello, la apuesta frente a las lógicas consensuales no podría venir de la pretensión de recuperación de un espacio público incontaminado y reservado para un tipo de sujeto, con un modo de vida específico. Más bien la alternativa se encuentra en la apuesta por un *escándalo* democrático que suponga ese desplazamiento de funciones, lugares y sujetos, que desnaturalice aquellas articulaciones contingentes que se pretenden cerradas.

La política entonces rompe con la idea de disposiciones a actuar como a padecer, ya que sujetos “destinados” (por ciertas lógicas policiales consensuales, por ejemplo) a padecer instituyen con sus acciones espacios diversos donde su voz se torna en palabra audible y reconocible. Esta ruptura entre capacidades para mandar y capacidades para obedecer, se da a partir de la figura del *demos*, en tanto “figura de ruptura de la correspondencia entre capacidades correlativas” (Rancière, 2006b:65). El *demos* será entonces el sujeto de la política, el sujeto de la democracia entendida esta última como “institución misma de la política, la institución de su sujeto y de su forma de relación” (Rancière, 2006b). Este sujeto de la política no podría ser remitido a un sector de la sociedad plenamente descrito, con unas características fijas y unas respuestas previsibles. Este sujeto, en cambio, desajusta la lógica de la población policial, ya que no pierde cierto carácter flotante que atraviesa clases, géneros y razas, y designa únicamente a aquellos que no tienen parte, aquellos sin título de gobierno, pero que, sin embargo, trastocan con sus acciones y su presencia esas lógicas de gobierno, aquellos que hablan cuando no tienen que hablar (2006b:66). El pueblo o *demos* será el sujeto de la política en tanto “suspende las lógicas de la dominación legítima”, a partir de su presencia escandalosa. Este exceso da nombre a los sin

nombre, título a los que no tienen título de gobierno, palabra a los que únicamente se reconoce un ruido, por ello podríamos decir que es la presencia radical del desajuste social, del orden normal de las cosas. Esta presencia radical interviene sobre lo visible y enunciable, en tanto instituye nuevos espacios de participación política, espacios públicos conflictivos donde se crea la tensión entre las lógicas políticas y policiales,⁶ donde se manifiesta la tensión entre dos mundos. La política:

consiste en transformar este espacio de circulación [espacio público policial] en espacio de manifestación de un sujeto: el pueblo, los trabajadores, los ciudadanos. Consiste en refigurar el espacio, lo que hay que hacer, que ver y que nombrar. Es el litigio instituido sobre el reparto de lo sensible, sobre ese *nemein* que funda todo *nomos* comunitario (Rancière, 2006b:72).

La política opera en un espacio parcialmente sedimentado como ese reparto de lo sensible consensual, abriendo un nuevo reparto que cuestione radicalmente la separación entre lo público y lo privado como separación entre la palabra o logos y el ruido. En este sentido, consiste en: “hacer ver lo que no se veía, en entender como palabra lo que sólo era audible como ruido, en manifestar como sentimiento de un bien y de un mal comunes lo que sólo se presentaba como expresión de placer o dolor particulares” (2006b:73). La política contamina la separación entre lo público y lo privado, lo que era remitido al mundo privado como, por ejemplo, el mundo laboral y el de las mujeres, se desplaza al ámbito público, instituyéndose palabras y cuerpos con nuevas luminosidades. En este sentido: “la esencia de la política es el disenso [o desacuerdo]” (2006b:73).

⁶ De manera un tanto esquemática, podemos decir que la policía se puede comprender como aquellas lógicas de gobierno que distribuyen lugares y funciones de manera jerárquica, asignando a unos ciertas capacidades de gobierno y a otros (una mayoría) la incapacidad para pensar el espacio público. Por otro lado, la lógica política será una lógica igualitaria: aquella “igualdad de cualquier con cualquiera” y la “preocupación por verificarla”. Esta verificación de la igualdad presupone la acción política emancipadora.

El desacuerdo no es una confrontación de intereses preestablecidos, sino “manifestación de una separación de lo sensible consigo mismo” (2006b:73), la separación del ordenamiento que se pretende uno. El desacuerdo supone la manifestación de un mundo otro que el constituido por un reparto consensual, donde, por ejemplo “el obrero que argumenta el carácter público de un asunto ‘doméstico’ de salario debe manifestar el mundo donde su argumento es un argumento y manifestarlo para quien no tiene marco para verlo” (2006b:73). Entonces el espacio público supone la institución de nuevos mundos y de posibilidades de ofrecer sentidos políticos. La institución del espacio público, como lo que puede ser visto y oído por todos, cobra un sentido nuevo a partir de las reflexiones de Rancière, ya que este espacio es constantemente reinstituido a partir de la emergencia de nuevos sujetos que ponen en suspenso la separación público-privado de los ordenamientos policiales. La posibilidad del espacio público supone la emergencia de la política, como práctica escandalosa que desplaza constantemente lo que se pretende natural, abriendo la posibilidad de nuevas tareas a los sujetos y más específicamente dotando de nuevos nombres a lo innominado o recuperando nombres en una dirección muy distinta a la del contexto en el que fueron producidos.

Esto nos abre la posibilidad de dar nuevas luces a aquellas demandas sociales antes remitidas al espacio privado, como aquellas referidas a sujetos excluidos de ciertos repartos que tienen que ver con demandas referidas a la vida cotidiana. A partir de esta indagación, profundizaré en torno a las demandas corporales que rodean las exigencias de la vida cotidiana: como el transporte público, la salud o el trabajo. Demandas que poseen una dimensión radicalmente política.

El cuerpo como sujeto político

Las demandas sociales y el cuerpo serán dos elementos importantes para profundizar en las manifestaciones de los sujetos políticos, manifestaciones que, como señalé, se dan a partir de la desestabilización de la frontera entre lo público y lo privado. Las demandas sociales

serán pensadas a partir de la categoría de cuerpo y sus manifestaciones políticas. Para ello propondré, a partir de *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* de Judith Butler, que la irrupción de las demandas del cuerpo en el espacio público tiene como consecuencia su ensanchamiento. Así desarrollaré tres puntos fundamentales: en primer lugar, la vulnerabilidad como punto de partida para pensar en la posibilidad de la acción política del cuerpo; en segundo lugar, la importancia de las demandas por mejores infraestructuras públicas para reflexionar sobre la manifestación pública de los cuerpos y, por último, esbozaremos lo que Butler (2017) entiende como la soberanía popular, que se puede comprender en términos de soberanías populares de los cuerpos. A partir de este desarrollo, pretendo esbozar algunos elementos importantes para comprender las acciones políticas que ponen en cuestión, en términos radicales, ciertas lógicas de poder *sujetantes*, permitiéndonos repensar el espacio público.

Vulnerabilidad

Para Judith Butler, no toda reunión de cuerpos es afirmativa, ya que: “por ejemplo, en el caso de las movilizaciones racistas y los ataques violentos, obviamente no voy a decir que esos cuerpos congregados en un lugar sean algo positivo” (2017:126). Por ello, las manifestaciones sociales de los cuerpos pueden tener diversos cortes ideológicos, así como diversas apuestas políticas; con esto, los cuerpos en las calles no son “intrínsecamente buenos o malos” (2017:126). Estamos frente a la tarea de dar cuenta de unas formas de manifestación pública de los cuerpos que contribuyan a pensar las acciones políticas en tanto posibilidades de transformación social, de poner el acento en una dimensión democrática, es decir, de transformación de las desigualdades sociales o mejor aún, de verificación de la igualdad, si queremos decirlo en términos de Rancière.

Líneas arriba mencioné la importancia de pensar la ruptura de la separación entre lo público y lo privado, con el fin de dar cuenta de

la emergencia de nuevos actores políticos y de la reconfiguración de la espacialidad social, donde la jerarquía entre capacidades pueda ser cuestionada dando paso a nuevas visibilidades y escuchas. Esta ruptura nos podría hacer pensar más allá de las identidades sociales rígidas que anulan toda posibilidad de cambio. En esta dirección, la manifestación de los cuerpos en el espacio público, antes remitida al espacio privado, nos ofrece elementos vitales para desarrollar lo que entendemos como acciones políticas y sus transformaciones sociales, poniendo en cuestión ciertas lógicas de poder.

Las manifestaciones de los cuerpos que abordaré se vinculan con la tarea de desarrollar ciertamente su potencialidad. Esto supone cubrir sus necesidades más inmediatas, establecer vinculaciones entre los cuerpos, de manera que no agoten la pluralidad de sus acciones, así como dar cuenta de la contingencia de todo ordenamiento social, a partir de su puesta en cuestión, como también de la contingencia de los propios cuerpos. Por ello es necesario partir de la dimensión de vulnerabilidad de los cuerpos, ya que, a partir de ella, por un lado, podemos dar cuenta de la precarización de los cuerpos, pero también poner el acento en la posibilidad de generar acciones políticas.

Siguiendo a Butler (2017), el término vulnerabilidad ha sido utilizado para establecer ciertas restricciones sobre determinadas poblaciones; así, el hecho de pensar una población como vulnerable supone reducirla a un objeto de protección por parte de algunos Estados u organizaciones civiles, con ello obviar el potencial de agencia de estos grupos. Por otro lado, la vulnerabilidad ha sido pensada como una consecuencia de la poca responsabilidad de los individuos, cayendo en ellos una “responsabilidad excesiva” (2017:146). La vulnerabilidad a la que se refiere Butler no se encuentra tampoco ligada a la idea de dependencia colonial donde unos grupos humanos quedan atados a otros en forma vertical:

De manera que, si decimos que el cuerpo es vulnerable, en realidad nos estamos refiriendo a su vulnerabilidad con respecto a la economía y la historia. Ello implica que la vulnerabilidad siempre tiene un objeto, siempre se forma y experimenta en relación directa con unas condicio-

nes que son ajenas, externas al cuerpo (pero que son parte consustancial de ella) (2017:150).

Por ello: “el cuerpo sólo existe en un modo ontológico que coincide con su situación histórica” (2017:150). Esto quiere decir que, si bien la dimensión de vulnerabilidad corporal es constitutiva de los sujetos, debe comprenderse en una específica situación histórica. A partir de la vulnerabilidad podemos pensar en una situación de precarización,⁷ donde el cuerpo queda expuesto a condiciones desfavorables socialmente; pero, por otro lado, también podemos partir de la vulnerabilidad para pensar las acciones políticas que ponen en cuestión estas formas de sujeción. Pensar la acción política supone reflexionar en torno a la dimensión de vulnerabilidad del cuerpo y su posibilidad de agencia política.

La vulnerabilidad también permite pensar la exposición política de los cuerpos y su posibilidad de ser lesionados por parte de las fuerzas del orden o grupos que mantienen un ejercicio de violencia, en contra de quienes se oponen a sus objetivos. La manifestación política de los cuerpos supone un riesgo para la vida y la libertad, ya que crear espacio público significa estar expuesto a la violencia de las fuerzas del orden, como la reclusión. No olvidemos que estas manifestaciones en términos radicales ponen en cuestión la legitimidad de los regímenes sociales. Por eso, el espacio público, en tanto espacio que se instituye como político, es siempre un espacio de riesgo, ya que entraña violencia, prisión y, en casos más extremos, la muerte. La vulnerabilidad y la resistencia deben darse en simultáneo, nos menciona Butler (2017), es decir, si bien hay una vulneración de derechos, también supone que hay posibilidades de una respuesta activa frente a ella, las cuales no escapan a diversos riesgos.

A partir de la vulnerabilidad podemos ver también que las movilizaciones políticas de los cuerpos deben verse en una dimensión

⁷ En el capitalismo contemporáneo se dan procesos de precarización que Butler define como la “condición impuesta políticamente merced a la cual ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales y económicas de apoyo mucho más y en consecuencia están más expuestos a daños, a la violencia y a la muerte” (2017:40).

relacional, ya que el cuerpo supone una determinada dependencia de otros cuerpos: “si aceptamos que parte de lo que un cuerpo es (y éste es de momento un planteamiento ontológico) se cifra en su dependencia respecto de otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no se pueden concebir los cuerpos individuales como si fueran totalmente distintos unos de otros” (Butler, 2017:131). Esto supone la comprensión de la dimensión de vulnerabilidad del cuerpo, ya que el cuerpo guarda relaciones con otros cuerpos e infraestructuras que ayudan a su desenvolvimiento.

La vulnerabilidad también nos plantea la dimensión de contingencia de los cuerpos, es decir, una apertura de los cuerpos hacia lo no previsto: “Puede que la vulnerabilidad esté en función de nuestra capacidad de apertura, es decir, de que estemos abiertos a un mundo que no es totalmente conocido ni tampoco predecible” (Butler, 2017:150); los cuerpos están abiertos a otros cuerpos, están “fuera de sí mismos” (2017:151). El cuerpo está fuera de sí mismo por su capacidad perceptiva, pero también de lenguaje y de afectos: de ser afectado y de afectar. No hay una coincidencia entre un sujeto acabado y el cuerpo; esta dimensión corporal de vulnerabilidad da cuenta de la escisión con respecto a toda pretensión de unidad, sea subjetiva u objetiva, el ser vulnerable supone nuestra interdependencia con otras personas, pero también de “un mundo sostenido y sostenible” (2017:152). Por ello, la vulnerabilidad nos da pie a pensar la capacidad de relación de los cuerpos, la necesidad de apoyos de otros cuerpos e infraestructuras, como también la posibilidad de apertura. Esta apertura y necesidad de vinculación puede dar paso a plantear la solidaridad como afecto importante para las acciones políticas.

Demandas del cuerpo

Uno de los puntos principales para comprender las movilizaciones políticas son las demandas por infraestructuras públicas. A partir de ello podemos ver que el cuerpo, por un lado, se convierte en un objeto político y, por otro, en un elemento que permite la movili-

zación. La movilización política del cuerpo y por las demandas del cuerpo nos permiten también comprender su carácter relacional, su vinculación con otros cuerpos y la necesidad de infraestructuras que le permitan desarrollarse. Por ello, a continuación, daré unos pasos más allá, junto con Butler, al pensar en la movilización política del cuerpo y para el cuerpo.

Una de las manifestaciones políticas más importantes de los cuerpos en el espacio público es la que se produce frente a algunas insatisfacciones sociales como la lucha contra el deterioro de las infraestructuras públicas, como servicios de transporte, de salud, vivienda, entre otros. Estas manifestaciones políticas pueden exceder las plazas públicas, ya que la propia calle se convierte en el escenario de contestación política. Por ello, puede ocurrir un cierto descentramiento de los espacios considerados políticos por su carga simbólica. Así, puede ser que las cercanías de algún barrio se conviertan en un espacio político en tanto se congregan los cuerpos para poner en evidencia una determinada problemática social. Siguiendo a Butler, y a la interpretación que tiene de Arendt:⁸ “el espacio de aparición se crea en el momento en que tiene lugar la acción política” (2017:129). Si bien son importantes ciertos espacios que poseen una carga simbólica, éstos no son elementos que determinan la acción política ya que, como menciona Butler siguiendo a Arendt, las manifestaciones políticas de los cuerpos resignifican los espacios dotándole a éstos de un carácter público. Incluso la propia calle entendida como la infraestructura que soporta la movilidad de los cuerpos se puede convertir en un motivo de movilización política. Claramente los espacios que no han sido concebidos para la contestación política se convierten con la aparición de los cuerpos en lugares donde emergen las problemáticas sociales de los cuerpos.

⁸ Hay cierta tensión en las lecturas en torno al pensamiento político de Arendt entre Rancière y Butler; por un lado, el filósofo francés busca problematizar la división rígida entre lo público y lo privado; por otro lado, Butler a partir de la lectura de otros textos, nos muestra las posibilidades del pensamiento de Arendt para pensar la acción política, si bien subrayando al igual que Rancière la productividad de la quiebra entre lo público y lo privado. No es mi intención desarrollar esta tensión en el texto, sin embargo, quisiera dejarla subrayada.

Si bien el cuerpo y cierta infraestructura material como el pavimento y la calle son condiciones para las movilizaciones políticas —en tanto el cuerpo se moviliza en ciertas infraestructuras— también hay ejercicios políticos de los cuerpos que buscan constituir esas superficies básicas para el movimiento; no es necesaria una superficie perfecta para que se despliegue la acción política de los cuerpos. Siguiendo a Butler, cuando se “reducen o eliminan infraestructuras básicas” (2017:130), las movilizaciones públicas se concentran en “la propia plataforma que sirven de sostén a la política (2017:130). Somos cuerpos que establecen demandas desde sus cuerpos y para ellos. Por eso es vital generar las condiciones para la movilidad de los cuerpos, movilidad que le permitan ejercer sus demandas: “Y es que la movilidad es un derecho consustancial del cuerpo, pero es también uno de los requisitos previos para el ejercicio de otros derechos, entre ellos el propio derecho de reunión” (2017:139-140). Incluso, en contextos de quiebra de los derechos de reunión, los cuerpos usan creativamente los elementos que se encuentran a su disposición.

Las necesidades del cuerpo son entonces elementos que permiten la movilización política; así, en contextos de precarización, la respuesta viene mediante la politización de estas necesidades. Esto quiere decir que los objetivos políticos no deben obviar la disputa por las infraestructuras públicas que garanticen una vida vivible, esto es, donde se cubran aspectos básicos de la vida como la alimentación, la vivienda, el trabajo digno, la salud, etcétera (2017:135). Por ello las demandas elementales deben insertarse en otras más amplias de justicia social. En juego parecen estar dos cuestiones: por un lado, la lucha política, por esas infraestructuras públicas que son de cierta manera el sostén del cuerpo y, por el otro, objetivos políticos que van más allá de esas necesidades inmediatas. En este sentido acaso podemos ver una doble visión en la demanda corporal, una que tiene que ver con esa urgencia por resolver las necesidades corporales inmediatas y otra que recubre un aspecto de transformación social más amplio que suponga un cambio del propio orden social, un marco distinto de sentido. Habría que decir que ambas cuestiones corren de manera simultánea: la visibilidad de las demandas inmediatas y su

exigencia de solución y la constitución de una significación mayor de la demanda: la exigencia de nuevos marcos de sentido.

Las expresiones de los cuerpos movilizados políticamente tienen un carácter democrático en tanto que ponen en la escena pública unas reivindicaciones comunes que cuestionan lo injusto de un régimen o un estado de cosas particular, que son una expresión de

oposición a las desigualdades existentes en la sociedad, a las condiciones de precariedad cada vez más extendidas entre la población, tanto en términos locales como globales, así como a esas formas de control autoritario y vigilante con que se trata de poner fin a algunos procesos y movimientos democráticos (Butler, 2017:136-137).

Por ello, la manifestación de las necesidades corporales, mediante la movilización de los propios cuerpos, supone la posibilidad de la resignificación de los espacios públicos, así como la institución de unas formas de soberanía popular que a partir de su carácter democrático desafíen ciertas lógicas del poder. A continuación, quisiera presentar la idea de soberanía popular y, a partir de ella, continuar esbozando las acciones políticas de los cuerpos.

Soberanía popular

La dimensión corporal de las acciones políticas, siguiendo a Butler (2017), nos permite comprender la articulación de los cuerpos y el sentido político que entraña su manifestación pública. Incluso esta dimensión podrá ser concebida como la condición para el combate en torno a los significantes:

hay una alianza de cuerpos que, por así decirlo se expresa de otro modo. Las asambleas se afirman y representan a sí mismas por medio del habla o el silencio, de la acción o la inacción sostenida, de los gestos, de la congregación acordada de un grupo de cuerpos en el espacio público, que están organizados por la infraestructura (y que pueden ser vistos,

escuchados y tocados; que se ven expuestos tanto voluntaria como involuntariamente; cuerpos, en definitiva, interdependientes tanto cuando están organizados como cuando participan en reuniones espontáneas) (2017:159).

Podemos referirnos, siguiendo a Butler (2017), a una dimensión política corporal, anterior a determinados actos de habla, que es la condición para poner en escena la soberanía popular. Y es que esta reunión de los cuerpos, sus movimientos, su generación de vínculos, su posibilidad de transformación nos aproxima a la constitución de una forma de soberanía popular:

Podría decirse que la congregación de cuerpos, su ensamblaje colectivo, es una forma de expresar la voluntad popular, de ocupar y adueñarse de una calle que, en apariencia, pertenece a otros, de hacerse con el suelo de la plaza para lograr imponer una acción y un discurso que sean reconocidos por la sociedad (2017:154).

Las manifestaciones políticas de los cuerpos que instituyen el espacio público, están entrelazadas con una forma de expresar la soberanía popular. Esta soberanía popular será una expresión distinta de la soberanía estatal, ya que la soberanía popular va más allá del acto de votar en unas elecciones de representantes, porque en ella hay siempre un exceso, “algo intransferible”. Esto intransferible supone un exceso de una cierta lógica de representación; una brecha que le permite al pueblo movilizarse contra elecciones fraudulentas o determinadas acciones de los representantes. En todo caso, hay algo intraducible en la soberanía que es la potencia de elección y de disolución de los gobiernos. Por ello, la soberanía popular excede las formas parlamentarias de representación a pesar de que las pueda legitimar. La soberanía popular, para decirlo de manera breve, podría pensarse como la manifestación de los cuerpos que instituye y reinstituye el espacio público. Así, estas manifestaciones serán análogas a las manifestaciones políticas del pueblo, en su necesaria división.

Siguiendo a Butler (2017), hay múltiples manifestaciones del pueblo, incluso el silencio de unos cuerpos reunidos puede expresar mucho. De aquí que tenemos dos aspectos importantes para la acción política de los cuerpos del pueblo: *a)* diversas clases de actos políticos: verbales o no verbales y *b)* el cuerpo por su dimensión de contingencia, supone una complejidad de acciones y de objetivos. Por ello, no podemos reducir la acción política a un reclamo por derechos abstractos, sino en cambio pensar esta complejidad que entraña el cuerpo y sus manifestaciones populares y políticas. Los cuerpos actúan en alianzas formando expresiones populares, alianzas que no deben entenderse como actuaciones “en perfecta conformidad” (2017:160); esto reduciría el carácter heterogéneo de la alianza, de las diferentes experiencias de los cuerpos frente a los malestares sociales.

La manifestación política de los cuerpos puede entenderse desde una lógica performativa,⁹ esto quiere decir como unas prácticas donde se entrecruzan la dimensión verbal y no verbal, las palabras y las acciones, los nombres y los cuerpos. Estas manifestaciones no suponen la unidad del sujeto, sino una compleja pluralidad de cuerpos con acciones diversas. Los actos de autonomía que forman al pueblo, como sujeto plural, son actos verbales y no verbales: “En realidad la práctica de la autodeterminación política es necesariamente un cruce entre lo lingüístico y lo corpóreo, aun cuando la

⁹ Siguiendo a Sonia Reverter-Bañón (2017), podemos ver un cambio más explícito en las reflexiones en torno a la performatividad a partir de *Cuerpos en alianza*. Se da un paso de una teoría de la performatividad especial o particular enfocada en las reflexiones en torno al género: las dinámicas que materializan, para decirlo a partir de *Cuerpos que importan*, al género; hacia una reflexión más amplia: “al caso general de cualquier constreñimiento normativo que posibilita o impide una vida vivible” (Reverter-Bañón, 2017:62). Si bien desde textos anteriores podemos rastrear una doble posibilidad de la performatividad: en tanto permite comprender ciertas dinámicas de poder sujetantes, como unas prácticas que a partir de la reiteración permiten estabilizar unas “formas de ser” sociales, así como la posibilidad de desajustar estas reiteraciones a partir de intervenciones políticas; en el texto que estamos viendo, la performatividad nos abre a pensar la reapropiación de ciertos dispositivos de sujeción a partir de la intervención política de los cuerpos. La corporalidad posibilita no sólo la torsión en singular de esas dinámicas de reiteración de una dimensión sujetante del poder, sino y principalmente un trabajo político conjunto de los cuerpos por deshabilitar los mecanismos de precarización y abrir espacio a nuevas formas de ser en conjunto.

acción sea silenciosa y el cuerpo este secuestrado” (2017:172). Esta relación entre el lenguaje y la corporalidad la retomaré al final de este artículo.

Por otro lado, podemos pensar que la manifestación política de los cuerpos, en tanto manifestación popular-democrática, puede darse en diversos tiempos y espacios poniendo en cuestión ciertas lógicas de poder. Esto supone, como mencionamos antes, diversos tipos de acción:

Esto significa que «el pueblo» nunca aparece en realidad como una presencia colectiva que habla al unísono; sean quienes sean sus integrantes, no cabe duda de que el pueblo está internamente dividido y se hace presente de un modo diferenciado o secuencial, o no aparece en modo alguno o sólo en cierta parte, y posiblemente en alguna medida aparece tanto reunido como disperso y, en última instancia, no como una unidad (2017:169).

El pueblo en tanto manifestación política de los cuerpos y de los nombres es poroso y móvil, y en última instancia inaprehensible. Esta manifestación no supone una unidad conceptual, y sí en cambio una relación compleja entre los cuerpos, una pluralidad. Un pueblo entonces no supone un consenso absoluto, ni tampoco una simple congregación en un espacio: “para actuar conjuntamente en nombre del pueblo” (2017:170). El nombre del pueblo supone una constante disputa política, una reapropiación sin garantías, ya que puede caer en diversas “manos”, pero así también su “apropiación” no escapa a la contingencia, a ese constante renovarse del pueblo.

El pueblo es siempre una “representación inadecuada” de una colectividad: “su insuficiencia y su autodivisión forman parte de su promesa y su significado cuando se pone en práctica” (2017:171). El pueblo no supone una unidad sin escisiones, sino que su división es una condición para su emergencia, pero también para su promesa, es decir, para su posibilidad de transformación constante. Por ello, la inadecuación de la representación supone la manifestación de la soberanía popular.

La soberanía popular se puede comprender como acciones políticas que anudan los cuerpos y las palabras, que se encuentran más allá de un cierto régimen representativo, y así surgen en el momento de la escisión de la representación. Esto supone la aparición del pueblo como configuración de un espacio, donde se hacen visibles nuevos actores a partir de sus movimientos y actos de habla de sus manifestaciones que dotan de nuevos sentidos al espacio.

En efecto, el movimiento político de los cuerpos permite resignificar un espacio, dotándolo de un carácter público. La manifestación de los cuerpos viene a ser esa dinámica que redefine la propia espacialidad instituyéndola como pública. Sin embargo, no debemos reducir el espacio público a un determinado lugar, ya que éste en tanto se manifiesta a partir de la movilidad de los cuerpos, de su manifestación impredecible, puede aparecer en los lugares menos pensados, como la prisión en tanto “caso límite de la escena pública” (2017:175). Así, la esfera pública puede convocar a los que no están, referirse a prisioneros o a fallecidos en circunstancias de injusticia social.

Comprender entonces el pueblo como manifestación política de los cuerpos nos lleva a pensar en la pluralidad del sujeto. El sujeto llamado pueblo se forma en la acción, por ello no se trata de un sujeto preconstituido; al contrario, éste se transforma en el curso de sus acciones. Habría que señalar también que no hay manera de prever su movimiento. El movimiento de los cuerpos no se lo entiende como movimiento orgánico; en cambio, son diversos ritmos los que se manifiestan, diversas acciones más o menos coordinadas, sin un destino fijo. Lo que Butler (2017) nos está señalando es que esta pluralidad, vinculación entre lo diverso y la contingencia, son los presupuestos corporales para la manifestación de los actos de habla del pueblo, de la soberanía popular que reconfigura los espacios públicos. Incluso si queremos articularlo con lo mencionado antes, las necesidades del cuerpo son también las condiciones de la acción política. El cuerpo entonces es “la precondition de todas las reivindicaciones políticas” (2017:183). Acaso esta doble dimensión del cuerpo nos sirve para comprender la movilidad política: por un lado, sus necesidades apremiantes (alimentos, cobijo, servicios sanitarios,

trabajo digno y descanso, libertad de movimiento) y, por otro, esta pluralidad, vinculación entre diversos cuerpos y contingencia, como elementos que permiten comprender sus sujetos.

Frente a la confiscación del espacio público por parte de ciertas lógicas privatizadoras, podemos ver que la manifestación política de los cuerpos repolitiza un campo capturado por unas élites, como así también detenido por un esfuerzo identitario. Estas nuevas dinámicas políticas de los cuerpos reinstituyen los espacios sociales, abriendo en ellos la posibilidad de nuevos marcos de sentido. Esta resignificación de los espacios supone así también la entrada en escena de sujetos políticos plurales. Pero este esfuerzo de reunión de los cuerpos en tanto alianza política no elimina las diferencias, los diversos movimientos, acciones y palabras que los cuerpos demandan. Éste es un esfuerzo de vinculación de lo diverso, de manifestación soberana de los cuerpos que pone en cuestión la precarización en la cual se encuentra sometidos. Sin embargo, no es posible predecir la dirección de sus movimientos, ya que sus propias acciones van delimitando los futuros marcos de sentido.

A modo de conclusión: el pueblo como manifestación política de los cuerpos y de los nombres

En esta última sección quisiera conectar algunas nociones desarrolladas en este artículo. Esta conexión se realizará con el fin de esbozar una figura del pueblo donde los nombres y los cuerpos se articulen para instituir nuevas formas de universalización política, a través de la emergencia de un *nosotros* capaz de poner en cuestión ciertas lógicas del poder *policiales*. Un *nosotros* que puede producir nuevas formas de pensar los sujetos, y de manera fundamental reintroducir nuevos sujetos en un espacio que apunta a su expansión, como lo es el espacio público visto desde una perspectiva política.

A partir de Rancière (2006a), vimos los nombres “ciudadano” y “humano” como posibles palabras de lo común, capaces de generar lugares de disputa. Estos nombres afectan los repartos de lo sensible:

aquellos ensamblajes consensuales que pretenden cerrar el paso de la historia o de las historias, anunciado un final de los tiempos. Estos nombres o universales polémicos, son palabras que operan desesencializando el campo de lo social, no sólo mostrando la contingencia en la cual se inscriben, sino también haciendo posible lo que se mostraba como imposible: abriendo el campo de acción de los sujetos antes remitidos al espacio privado. Esta apertura de las posibilidades de acción supone también la transformación del espacio de lo común, mostrando acaso que este espacio posee una gran plasticidad, en tanto se encuentra siempre abierto a una disputa por su sentido. El lenguaje es aquí abordado en su posibilidad de transformación social, al mostrar la capacidad de torsión de lo constituido: “El hombre es un animal político porque es un animal literario, que se deja desviar de su destino ‘natural’ por el poder de las palabras” (Rancière, 2014:62-63). Los nombres de lo común o, por qué no, los *nombres del pueblo*, a partir de esta dimensión estético-política ponen en cuestión lo que se pretende como natural: un reparto de capacidades e incapacidades, unas relaciones que precarizan la vida social, unas identidades que se pretenden totalmente acabadas. Pero también son posibilidad de nuevas subjetivaciones políticas, de nuevos actores que, a partir del intervalo, de su “pertenencia” a un lugar en el espacio social y sus nuevas posibilidades de acción, transformen de manera amplia el espacio social que habitamos. Son figuras de universalización, porque aspiran a dotar de sentidos de transformación a los malestares sociales y sus operaciones tienen efectos materiales en el espacio público: enriquecen su sentido a partir de la inscripción de nuevos sujetos colectivos. Los nombres del pueblo son ficciones que reconfiguran lo social, que no aspiran a cristalizar ningún tipo de identidad acabada, éstos muestran la posibilidad de acción de lo “pasivo”, de visibilidad de aquello que se tenía como invisible, de lenguaje de aquello que sólo era mero ruido. Este esfuerzo de lo imposible es lo que atraviesa este nuevo tipo de universal, dejándonos abierta la tarea siempre inacabada de pensar los sujetos políticos.

Los pueblos también poseen manifestaciones políticas en tanto cuerpos. Las experiencias de insatisfacción social de los cuerpos y de

anhelo por un cambio de las condiciones de desigualdad, son también expresiones de lo popular en una dirección política, estas manifestaciones suponen reconfiguraciones del espacio público y entrañan un peligro potencial, ya que los cuerpos están expuestos a lesiones o, en casos más extremos, a la muerte. Transformar el espacio público supone un ejercicio peligroso, ya que los ensamblajes de poder requieren una cierta dimensión de coerción que vulnera los cuerpos. Sin embargo, la vulnerabilidad no será únicamente la expresión de las lesiones ejercidas por las fuerzas del orden, sino también la posibilidad de las acciones políticas. A partir de la vulnerabilidad podremos pensar en un sujeto político plural: la soberanía popular en términos plurales. Esta soberanía de los cuerpos será unos ejercicios de autonomía que a partir de la puesta en escena de sus demandas busca quebrar las condiciones de desigualdad social. Así, estos sujetos se instituyen a partir de sus acciones, de modo que no estamos frente a unos sujetos preestablecidos, sus manifestaciones serán posibilidades materiales de reconfigurar los espacios en donde operan. De esto que no hay espacios, ni sujetos privilegiados, los lugares menos pensados podrán ser lugares donde se manifiestan los ejercicios políticos. La pluralidad de los sujetos entraña formas de vinculación entre los cuerpos, alianzas entre lo heterogéneo que no agota la pluralidad. Actuar políticamente supone actuar en conjunto, pero no generando un común que devenga en unidad acabada. No podemos prever el curso de las acciones de los cuerpos, no hay un fin preestablecido: ningún tipo de sociedad reconciliada que nos espere. Sin embargo acaso las manifestaciones políticas de los cuerpos a partir de la reconfiguración del espacio público nos anuncian un tipo de orientación democrática, en tanto ejercicio de verificación de la igualdad, pero no hay ningún tipo de garantías.

La autonomía, por un lado, no implica un “estadocentrismo”; pero, por otro, no significa un antiestatalismo. La autonomía no se deberá entender como mero autonomismo, es decir, como un puro acontecimiento antiinstitucional que no supone la producción de nuevas formas de institucionalización, sino la posibilidad de nuevos arreglos institucionales. Por ello, las dinámicas políticas de los movi-

mientos populares crean sus formas de organización: sus congresos, cabildos, etcétera. Desde este punto de vista, el abordaje, tanto de Butler como de Rancière, no se asumen como antiinstitucionalistas, ya que ambos comparten una dinámica que supone la apropiación de ciertos ensamblajes institucionales (incluso policiales), para reconfigurarlos. Esta manera de abordar a los autores hace explícita una lectura en torno a los sujetos políticos: éstos no se instituyen *ex nihilo*, sino a partir de una puesta en cuestión de lo constituido y de una reconfiguración de sus formas. Así podemos mencionar, por ejemplo, que el derecho puede constituirse como un campo de tensión, por un lado, un dispositivo de regulación social y, por otro, un dispositivo que se abre a partir de las intervenciones políticas de los movimientos populares. Por ello, los movimientos populares no deben comprenderse como movimientos aislados de las diferentes esferas de poder, ya que sus intervenciones políticas posibilitan, en medio del poder, nuevos espacios donde se problematiza el orden “normal” de las cosas.

Poniendo el acento en los nombres y cuerpos del pueblo, podemos repensar los sujetos políticos y sus espacios. Los sujetos políticos no deben concebirse como sujetos preestablecidos, sino que se forman en la articulación de alianzas; a su vez, supone también que sus propias acciones políticas reconfiguran el sentido de los espacios públicos. La manifestación de los sujetos políticos y espacios públicos corren en simultáneo. Esto no supone que ambos se forman *ex nihilo*, ya que éstos resultan de una reapropiación de lo constituido, mostrando sus brechas y operando a partir de ellas. Aquí resulta fundamental la noción de intervalo, ya que éste supone un trabajo político que se da en medio de lo sedimentado y la posibilidad de instituir nuevos sentidos. Esto también nos lleva a pensar que no existen ni sujetos ni espacios privilegiados: los sujetos políticos emergen de la contingencia que entraña la articulación de posición social y tarea. Los sujetos remitidos al espacio privado pueden desplazarse mediante las acciones políticas y contaminar el espacio público, ensanchando sus posibilidades de acción, así como el espacio común que se tenía reservado para ciertas élites. Los sujetos políticos

son aquellos que se desplazan desde un ejercicio de funciones que se remiten al mundo privado hacia unas posibilidades de acción que transforman el espacio público. Los espacios públicos no serán únicamente espacios saturados por una dimensión histórica y simbólica que los estructura; en este sentido, no serán únicamente unas determinadas plazas públicas que entrañan un carácter histórico, sino también podrán ser los espacios inmediatos a los sujetos: las calles inmediatas a sus viviendas, los parques que se encuentran en los alrededores, etcétera. Los espacios públicos se constituyen ahí donde se manifiestan unos cuerpos con sus demandas, ejerciendo una disputa por el sentido de los nombres del pueblo.

Los sujetos de la acción política entrañan un carácter plural; esto quiere decir que su articulación, por un lado, supone siempre que se transformen a partir de su propia interacción y, por otro, que no se agote su diversidad, es decir, que se mantenga viva la heterogeneidad que los habita. Así los sujetos, pero también los espacios, no poseen unos límites fijos, sino se encuentran siempre abiertos a nuevas posibilidades de sentido. Sin embargo, esto no supone una ilimitación absoluta, ya que, para instituir nuevas formas de universalización, se requieren ciertos trazados, ciertas limitaciones que podemos pensarlas como límites precarios siempre atentos a su recomposición. El nosotros del pueblo, que supone a su vez nombres y cuerpos, necesita hasta cierto punto de una condición paradójica: por un lado, un carácter de flotamiento de los sujetos, ya que éstos se separan de sus posiciones fijadas por ciertas lógicas de poder; pero, por otro, unas posibilidades de anudamiento precario de sus manifestaciones: la institución de una soberanía popular capaz de articular las diversas acciones y expectativas de los cuerpos, a partir de alianzas y nombres que doten de sentidos en una dirección de transformación a las experiencias de malestar social.

Referencias

- Arendt, Hannah (2009), *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, Judith (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performática de la asamblea*, Paidós, Buenos Aires/México.
- Quintana, Laura (2012), “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 43, pp. 50-62.
- Quintana, Laura (2018), “Más allá de algunos lugares comunes: repensar la potencia política del pensamiento de Jacques Rancière”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 59, pp. 447-448.
- Rancière, Jacques (2006a), *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques (2006b), *Política, policía, democracia*, LOM, Santiago de Chile.
- Rancière, Jacques (2012), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques (2013), “In What Time do We Live”, *Política Común*, vol. 4, pp. 1-10.
- Rancière, Jacques (2014), *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Prometeo, Buenos Aires.
- Reverter-Bañón, Sonia (2017), “Performatividad: la teoría especial y la general”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 56, pp. 61-87.

Fecha de recepción: 12/08/19

Fecha de aceptación: 14/11/19

Cambio social, antagonismo y contingencia

Coordenadas para pensar la 4T de AMLO

*Valeria Falletti**

*Edgar Miguel Juárez-Salazar***

*Rafael Delgado Deciga****

Resumen

En este artículo nos proponemos reflexionar sobre los proclamados cambios históricos, sociales y políticos, en torno a la cuarta transformación en México. Resulta limitado pensar que la enunciación de un gobernante sobre su importancia y necesidad es suficiente. Por esto nos interrogamos ¿qué entendemos por cambio social? ¿Cuáles son sus condiciones históricas y sociales? ¿Cómo nombrarlo? Revisamos algunas nociones de la sociología política como participación social, sociedad civil y capital social, y nos inclinamos a pensar en procesos dados “de lo social a la política”, conceptos que nos permitan entender las latencias y elementos subterráneos de las transformaciones en el tejido social y en la articulación del Estado. La enunciación e inclusión de “todos”, a partir de la idea “del pueblo mexicano”, nos llevó a pensar en las articulaciones entre lo universal y lo particular, en los antagonismos, en la contingencia y el conflicto de la política.

* Profesora-investigadora del Departamento de Educación y Comunicación, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [valeriafalletti@gmail.com].

** Profesor asociado de medio tiempo del Departamento de Educación y Comunicación, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, y profesor de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: [edgar.jusan@gmail.com].

*** Ayudante de medio tiempo en la maestría en Psicología social de grupos e instituciones, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [rdelgadodeciga@gmail.com].

Hemos construido esta perspectiva con los aportes de Mouffe, Laclau, Žižek, Rancière y otros autores, considerando sus puntos de contacto y distancias, para articular los modos de la política en la cuarta transformación de México.

Palabras clave: 4T, AMLO, antagonismo, contingencia, hegemonía.

Abstract

In this paper we propose to reflect on the proclaimed historical, social and political changes around the fourth transformation in Mexico. It is limited to think that a ruler's statement about the importance and necessity of change is sufficient. Therefore, we ask ourselves what do we mean by social change? What are its historical and social conditions? How to name it? We review some notions of political sociology such as: social participation, civil society and social capital, and we tend to think of processes that take place "from the social to the political", concepts that allow us to understand the latencies and subterranean elements of the change in the social fabric and in the articulation of the State. The enunciation and inclusion of "everyone" from the idea "of the Mexican people" led us to think about the articulations between the universal and the particular, antagonisms, contingency and political conflict. We have built this perspective with the contributions of Mouffe, Laclau, Žižek, Rancière and others, considering their contact points and distances to articulate the modes of politics in the fourth transformation of Mexico.

Keywords: 4T, AMLO, antagonism, contingency, hegemony.

*No sabemos ser originales ni siquiera para equivocarnos.
Un error original acaso valga más que una verdad insignificante*
F. Dostoyevski, *Crimen y castigo*

Introducción

El 1º de diciembre de 2018, Andrés Manuel López Obrador (en adelante AMLO), al frente del Movimiento Regeneración Nacional (Morena), asume la presidencia de la nación mexicana. El nuevo presidente, quien compitió por tercera ocasión para dirigir al país, realizó durante su campaña electoral un discurso con base en la esperanza y la transformación del entramado social y político, enarbola-dos en torno a la llamada cuarta transformación de México (4T). Es preciso considerar que este movimiento, y la última candidatura de AMLO, nacen en un momento de particular coyuntura política, desde la victoria electoral de 2012 por Enrique Peña, la cual representó una suerte de *regresión simbólica* que significó el retorno del Partido Revolucionario Institucional (PRI) al gobierno de México. La victoria de AMLO personificó una transformación de orden estrictamente político y también en el plano de la disputa discursivo-simbólica de su candidatura.

La ruptura en el plano de la política queda considerada, siguiendo esta línea, desde algunos quiebres, cuyos esbozos comienzan al interior del Partido de la Revolución Democrática (PRD), en el cual AMLO militaba y con el que disputó la silla presidencial en dos ocasiones, la primera de ellas en 2006, cuando perdió en una de las elecciones más fraudulentas en México; caso similar a la postulación y derrota de Cuauhtémoc Cárdenas en 1988, que dio origen al PRD.¹ Resulta paradójico, en este sentido, cómo los fraudes y las derrotas en la izquierda nacional reestructuran nuevas formas de hacer la política. Asimismo, como lo señaló Pablo González Casanova (1975:185), “la realidad política no es el resultado de la secuencia lógica del pensamiento, y las luchas se libran frecuentemente contra los propios supuestos” y, por consiguiente, la izquierda y sus formas de cohesión y cooptación han devenido, en ocasiones, como movimientos un tanto fuera de lógica, cuando menos en un momento organizacional previo, de lo que resultó Morena como nuevo partido político.

¹ Para ampliar más al respecto, véase Bolívar Meza (2013) y Juárez Gámiz (2013).

López Obrador llama a su mandato presidencial, más allá de un eslogan, la cuarta transformación de México. Esta condición implica un cambio de régimen democrático y legítimo, auspiciado en los héroes de la historia nacional que han encabezado movimientos claves en la construcción de la historia de México. “Tal como Juárez en la Reforma, Madero en la Revolución y Miguel Hidalgo en la Independencia, a eso se refiere AMLO con una Cuarta Transformación, con el movimiento con el que hará historia” (Valentini, 2018).

Entre los cambios promulgados, la 4T pretende desestabilizar a la élite política con la idea de que quienes gobiernan cuentan con una serie de privilegios económicos y de servicios, a tal punto de compararlos con “reyes”, “reyes de la política”, o bien, para hacer referencia a los excesos de los políticos les denominan “la parafernalia del poder” (Nassif, 2019). Además, estos privilegios van de la mano con la corrupción y la impunidad, por lo cual AMLO se refiere a dicha clase política como “la mafia del poder”. Así, en la actual gestión se promulga el valor de la austeridad del funcionario público y de las instituciones públicas, con sus presupuestos de erogación. De esta manera, tanto los altos salarios asignados, como los cuantiosos presupuestos otorgados, están bajo la mira y escrutinio puntual del gobierno, al igual que aquellas instituciones públicas que, según el presidente, se vuelven ociosas y poco productivas.

Ahora bien, en el contexto de las ideas difundidas sobre la clase política, la austeridad y la transformación, las cuales pretende impulsar y desarrollar el gobierno de la 4T, nos preguntamos: ¿Qué se entiende por transformación social? En caso de ser posible otorgar una direccionalidad a los cambios, nos preguntamos ulteriormente ¿los cambios vienen desde arriba o desde abajo?,² es decir, ¿desde quienes

² Una referencia posible para comprender qué entendemos por “desde abajo” es el libro coordinado por Maristella Svampa: *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Este libro plantea que se quiere estudiar un conjunto de nuevos fenómenos y situaciones que caracterizan a los actores sociales pertenecientes al mundo urbano y heterogéneo de las clases medias y los sectores populares. Se pretenden explicar estas nuevas realidades “desde abajo”, a partir de una lectura centrada en el análisis de las experiencias de los actores (Svampa, 2003). El libro está conformado por una serie de artículos que trabajan las

gobiernan o bien desde los habitantes y los ciudadanos? ¿Cuáles son las condiciones para generar un cambio social? ¿Es suficiente contar con la voluntad política del gobernante para llevar adelante un cambio social y político?

En el presente artículo intentaremos descifrar cada uno de estos interrogantes que, desde nuestra perspectiva, son claves para pensar el cambio social y las transformaciones. Asimismo, en un segundo y tercer apartado, buscaremos dar cuenta de nociones relevantes para pensar la relación entre lo universal y lo particular, para ahondar en los aportes, explicando su articulación en el plano de lo político, mediante las condiciones de la hegemonía, el antagonismo y la contingencia.

Vale la pena mencionar esta problemática sobre las nuevas relaciones democráticas de la izquierda y sus avatares que, profundamente contemporánea, ha sido pensada desde la teoría política al estudiar las transformaciones en la democracia y en sus instituciones políticas (Panniza, 2005; Lechner, 1987) desde la sociología, con especial interés para pensar la participación ciudadana, movimientos económicos y organizaciones-movilizaciones sociales y políticas en la modernidad (Germani, 1970). La temática del cambio social también está presente en la psicología social con el análisis institucional, la identificación de analizadores (históricos, naturales y contruidos), la intervención psicosocial, el trabajo en grupos, la construcción de identidades políticas, etcétera. De igual modo, hemos abordado estos asuntos en otros artículos.³

características culturales y sociales de los diferentes sectores de la sociedad, se describe la situación de “caída social” de las clases medias con el sufrimiento que conlleva, y estas transformaciones significativas dan cuenta de la urgente redefinición de la noción de identidad social y de la eclosión de esta categoría.

³ Por mencionar algunos de los trabajos que se han escrito al respecto: Manero, Falleti y García Masip (2013, 2014), Falleti (2015) y Delgado y Falleti (2018).

El cambio social y el conflicto como elementos claves en la construcción política de AMLO

Para comenzar el siguiente apartado, partimos de la propuesta de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, quienes sostienen que la política es posible siempre y cuando exista conflicto. De este modo, discuten con la mirada habermasiana, la cual propone a la política como una conformación a través de los consensos de los actores. Dichos autores realizan una diferencia entre el enemigo y el adversario, siendo el adversario con quien es posible disputar, negociar o confrontar en el mismo sistema político. Desde esta concepción, se piensan los cambios en el entramado político e institucional de la democracia y sus instituciones y no por “fuera” de la misma (Mouffe, 2014). La autora plantea: “discrepo con el rechazo total de la democracia representativa por parte de aquellos que, en lugar de buscar una transformación del Estado con la lucha hegemónica agonista, proponen un abandono de las instituciones políticas” (2014:17). En este libro observa en las prácticas artísticas la potencialidad necesaria para la transformación de las instituciones y no su deserción. Se basa en las experiencias de hace algunos años como fue la Primavera Árabe, el movimiento *Ocuppy*, la construcción política de Podemos en España, entre otras. En relación con esto, Mouffe expresa: “Estoy convencida de que las prácticas artísticas y culturales pueden ofrecer espacios de resistencia que socaven el imaginario social necesario para la reproducción capitalista. Pero creo que para aprehender su potencial político, deberíamos concebir las formas de resistencia artística como intervenciones agonistas dentro del contexto de las luchas contrahegemónicas” (2014:95).

Por su parte, Laclau a lo largo de su obra propone y utiliza la noción de *significante vacío* que tiene un papel clave en la articulación de las diferentes demandas sociales, las cuales se encontraban aisladas y no conectadas entre sí antes de su aparición. Cuando sucede la articulación es el momento de la hegemonía política, pues el vacío es precisamente lo que le otorga al *significante* cierta condición de *vaciado* del significado para reorganizar nuevas posiciones discursivas,

que por lo general se oponen a los establecimientos de la distribución política. En ese sentido, las figuras populistas en ciertos momentos históricos han tenido esta fuerza y potencia para la articulación de las distintas demandas en una sociedad.⁴ Aunque también es posible identificar la potencia en una frase, como en su momento fue “*que se vayan todos...*”, que surge en la crisis argentina de 2001.

Para pensar la problemática del cambio social, muchos han escrito desde los aportes de la sociedad civil y la participación ciudadana (Cohen y Arato, 2000; Olvera, 1996; Rendón Corona, 2004). En el marco de las políticas públicas, el gran desafío es promover la participación social para permitir a los ciudadanos formar parte del proceso de toma de decisiones y de los cambios que se quieren impulsar desde ciertas políticas. Dentro de estos modelos de participación, la cita común, sobre todo en la década de 2000, era el caso de presupuesto participativo en Porto Alegre (Brasil), como ejemplo exitoso para involucrar e incluir a los ciudadanos en las decisiones presupuestarias. En este sentido, los habitantes de esta ciudad podían identificar los temas prioritarios en su barrio o colonia y destinar presupuesto para estos asuntos.

Asimismo, distintas teorías de los movimientos sociales y su proceso de institucionalización atienden a la cuestión del cambio social. La noción de “estado naciente”, de Francesco Alberoni (1984), alude a esto, al igual que la descripción de los procesos de institucionalización explicados en el libro *Movimiento e institución*. Ahí se hace referencia a un “estado naciente” como la fuerza creativa de los movimientos sociales (aunque también de la pareja, el grupo o la comunidad), lo cual instaaura un nuevo orden. Se cuestionan a las instituciones existentes—lo que implica una reestructuración del poder y del conflicto— y recompone un lazo social basado en la solidaridad y la reciprocidad. Los sujetos en este estado social son movidos a una revisión de los valores y creencias, tal y como los estaban entendiendo hasta ese momento, es decir, promueve un proceso reflexivo.

⁴ Para ampliar más al respecto, véase Dussel (2007), quien aporta una distinción clave en los momentos históricos del populismo en el mundo y su auge en el siglo xx.

Asimismo, este autor plantea el siguiente dilema: la posibilidad de institucionalizar al estado naciente es su forma de perdurar y conservar lo promovido, aunque también es su traición, pues al quedar sedimentando en una forma de institución u organización va perdiendo su fuerza creadora e innovadora. A este punto podríamos añadir que la capacidad estatal para institucionalizar podría depender de una suerte de continuidad *racionalizada*, que permea a todas las instituciones estatales. En este sentido ¿cómo pensar este proceso reflexivo cuando se da desde la figura presidencial? ¿Es posible hablar de autonomía o sólo de un presidencialismo recalcitrante? ¿Cuál es la oportunidad de los colectivos para poder indagar y construir sus propios valores? De igual modo, otro asunto a desarrollar es cómo nominaremos dichos cambios,⁵ como el incremento de: ¿la participación ciudadana?, ¿la sociedad civil?, ¿el capital social?

Consideramos a estas nociones como insuficientes; en cambio, proponemos pensar en los procesos que van *desde lo social hacia la política* (Bobes, 2000).⁶ Es decir, atender a aquellos procesos sociales latentes, más o menos presentes, con efectos en la esfera pública y política que no necesariamente son inmediatos, sino el resultado de la expresión de ciertas trayectorias e historias que se van gestando subjetiva y colectivamente. En este sentido, nos parece interesante la noción de subpolítica definida como “la estructuración de la sociedad desde abajo” (Maffesoli, 2004), así como también las ideas de

⁵ En ocasión de pensar sobre las asambleas barriales ocurridas en 2001 en un momento de crisis en Argentina, hemos reflexionado sobre esta cuestión (Falleti, 2012:37). Se había concluido que estas categorías quedaban limitadas para pensar en procesos que fueran de lo social a la política. La noción de capital social difundida en su momento por organismos internacionales quedaba sujeta a la medición (a través del estudio de variables y dimensiones) e institucionalización (con la identificación de organizaciones asociativas (organizaciones civiles y ONG). Por su parte, el problema que le encontrábamos a la participación ciudadana es que nos ubicaríamos “dentro” del escenario político, sin dar cuenta sobre cómo aparecen los actores sociales. Asimismo, la noción de sociedad civil tiene un sesgo normativo implícito en nociones como inciviles y desobediencia civil (Cohen y Arato, 2000; Olvera, 1996). En este sentido, decidimos considerar nociones que nos permitieran pensar el proceso de lo social a la política, como la subpolítica (Maffesoli, 2004) y el Estado naciente de Alberoni (1984).

⁶ Las cursivas son nuestras.

potencia de la socialidad y la centralidad subterránea, ya que permiten indagar lógicas sociales latentes constituyéndose en los intersticios de los canales formales e institucionalizados de la política.

Cabe señalar que AMLO, por el contrario, siempre hace referencia de modo ambiguo a la figura del “pueblo”; este aspecto nos arrima a una discusión de mayor complejidad. Entonces, ¿qué significa el pueblo? ¿Quiénes conforman al pueblo mexicano? ¿Es posible hablar del pueblo en singular? Al respecto, Judith Butler plantea lo siguiente:

Es cierto que toda versión “del pueblo” que excluya a algunos de sus miembros no es incluyente y por lo tanto, no es representativa; pero también es verdad que toda definición de lo que “es pueblo” implica un acto de demarcación respecto al colectivo elegido, generalmente sobre la base de la nacionalidad o del Estado-nación y que ese marcateje se convierte al instante en un límite disputado. Dicho de otro modo: no hay posibilidad de constituir “el pueblo” sin una frontera discursiva trazada en algún sitio (Butler, 2017:12-13).

A partir del planteo de Butler adquiere sentido pensar en las dicotomías señaladas por AMLO sobre los denominados *fifis* y quienes tienen mayor adherencia con el pueblo, quienes apoyan la 4T y quienes no, quienes no están dispuestos a ceder sus privilegios y el “lujo barato”, y quienes viven con cierta dignidad con base en valores solidarios; y se enuncian como opuestos que no se tocan ni se combinan. Es preciso, necesariamente, recurrir y adentrarnos en algunos pasajes concretos que nos permitan elucidar la inserción del término *fifi* y matizar, con esto, su potencial de significante flotante y de su nodo de articulación política.

En una de sus conferencias matutinas, el presidente López Obrador responde a la pregunta del periodista Pedro Ferriz del medio estadounidense Estrella TV, lo siguiente:

Yo no inventé lo de *fifi*, se usó para caracterizar a quienes se opusieron al presidente Madero. Los *fifis* fueron los que quemaron la casa de los Madero, los *fifis* fueron los que hicieron una celebración en las calles

cuando asesinaron atrocemente a Gustavo Madero, cuando los militares lo sacrificaron que es una de las cosas más horrendas que ha pasado en la historia de nuestro país, salieron los *fifis* a las calles a celebrarlo y había toda una prensa que apoyaba esas posturas, entonces qué son al final los *fifis*, pues son fantoches, conservadores, sabelotodo, hipócritas, doble cara. [...] Si es prensa *fifi* y si es conservadora y si hace cuestionamientos sin ton ni son, tiene derecho, es garantizar el derecho a disentir. Pero, yo también tengo el derecho de expresarme, de manifestarme, y que no se entienda que es una cuestión de odios y rencores, es decir: fuera máscaras. No aparentes ser liberal, independiente, libre, cuando eres un conservador que estás defendiendo a grupos de intereses creados y que estás al servicio de los que no quieren que en el país haya un cambio, que fuiste siempre aplaudidor, que quemaste incienso a los que se dedicaban a saquear a México (Conferencia matutina, 2019).

Las palabras de AMLO son concisas y muestran el potencial de un significante que permite aglutinar diversos modos de encadenamiento. El término *fifi* puede leerse de diversos modos que demuestran, precisamente, que no se trata de un significante más, sino de una reelaboración de la misma potencia de un significante utilizado y conocido. Para López Obrador, el *fifi* es, desde luego, una oposición, pero esta primera modalidad es de manera probable la menos relevante, pues en el plano político la oposición es un elemento orgánico. Proponemos pensar además otros dos modos: histórico y estructural e ideológico. Estas dos modalidades no son mutuamente excluyentes, podría decirse que la segunda sostiene a la primera y, en ese sentido, AMLO utiliza un campo estructural, es decir, discursivo, contingente, indeterminado y fundamentalmente ideológico, para poder desplegar la potencia de la condición histórica que hizo emerger a principios del siglo xx el significante *fifi*.

Este significante es producto de un antagonismo histórico en México y en particular en el periodo maderista. No se trata de un uso al azar, sino de uno astuto y oportuno del término, pues contrapone, en su crítica a la prensa, todo aquello que en el *ground* discursivo puede permitirse como una posición que, aunque ideológicamente

determinada, no termina por cerrar la significación. Denostar las características de los *fifis* no lo hace productor de odio, sino alguien que utiliza el significante y su potencia como podría hacerlo cualquier otro líder político. AMLO recupera cierta parte de la historia política de México para evidenciar la potencia articuladora de un significante. En otras palabras, no se contenta con el llamado conservador a la neutralidad política, y eso hace precisamente del significante *fifi* un elemento volátil y contingente, y no sólo un significante más donde se aglutina todo aquello que es opuesto a la política obradorista.

Como señalan Blanco y Sánchez (2018:39), desde una perspectiva cercana a Laclau y Mouffe,

los procesos de producción de nuevos significantes nodales (y nuevas identidades sociopolíticas) no pueden entenderse en términos de simples operaciones retóricas de nominación, sino que es necesario referir a su íntimo anudamiento con las dinámicas del deseo y el goce.

En otras palabras, el recurso del significante en cuestión nos permite elaborar una propuesta de uso discursivo y articulador nodal, fundamental en la propuesta política de López Obrador desde las reapropiaciones de los conceptos para articular nuevas posibilidades políticas, consecuentes con el deseo y el goce como factores políticos (Lacan, 1993; Žižek, 1998), como revisaremos más adelante.

En este sentido, recordemos que varios escritos, como el de Bolívar Meza (2014), así como los medios de comunicación, destacan el papel de liderazgo de AMLO en el Movimiento Regeneración Nacional (Morena) y también en el modo de tomar decisiones en la actual gestión de gobierno. “Morena se encuentra a merced del liderazgo personalizado de López Obrador pues prevalece su postura” (Bolívar Meza, 2014). Debido a esto, por momentos nos es difícil poder identificar el cambio de modo amplio y anclado desde la sociedad que participa. Esta sensación se instala aún más cuando se atiende a la estrategia discursiva del gobierno, a partir de la cual AMLO anuncia en las conferencias matutinas llamadas “mañaneras” las acciones gubernamentales, las prioridades de la agenda y opiniones. Todas las

expresiones enunciadas en este espacio de comunicación tienen una alta carga valorativa de lo “bueno” y lo “malo” para el pueblo mexicano y su transformación.

Asimismo, cuando se alude a la conformación de Morena como partido político, sería oportuno recordar su paso de ser movimiento social a convertirse en partido político, pues se hace referencia a la obtención del registro en 2014, es decir, para pensar en estos cambios, nos ubicamos en la escena pública y política y, de este modo, se remite a una política procedimental.

Sin embargo, a pesar de los liderazgos, la carga moral y lo procedimental, en las elecciones presidenciales de 2018 la expresión del pueblo en las urnas se inclinó rotundamente hacia uno de los candidatos, por lo que este discurso lopezobradorista resonó de manera significativa en los ciudadanos. Aunque no podremos saber a ciencia cierta si lo que sedimentó en la elección fue el hartazgo por los gobiernos anteriores (si fue un voto con base al rechazo de lo anterior) o fue elegido por la proyección de un cambio y esperanza, o se trata de una combinación de ambas razones.

Estamos frente a una oportunidad política e histórica de pensar en un proyecto de nación renovado, con un recambio en los modos de ejercicio del poder y de la clase política en México, con un mayor involucramiento de los diferentes actores sociales, ya sea para apoyar, criticar, denostar o esperar. Lo cierto es que no nos es fácil desprendernos de la escena pública y política, mirando de cerca las acciones y decisiones puestas en juego con miras a la construcción de un proclamado proyecto de nación renovado; con el tiempo estaremos en condiciones de evaluar y analizar los alcances del cambio, sus costos y beneficios.

La conformación del sujeto político. Antagonismo, negatividad y contingencia

Después de realizar un mapeo sobre la condición del conflicto y las posibilidades del cambio social en la política, consideramos relevan-

te retomar la condición del sujeto en estas relaciones desde la estructura que permite la articulación del sujeto en el *ground* político. En este sentido, la categoría sujeto político puede representar, quizás, el primer obstáculo por el cual podríamos flanquear un abordaje de lo político. Y si resulta una primera dificultad es en su conformación en donde el significativo vacío ha sido llenado constantemente por diferentes posiciones teóricas y, de modo casi paralelo, políticas. El asunto se torna aún más complejo cuando esa categoría reconoce su implicación positiva bajo los regímenes administrativos de la vida política. Por lo tanto, consideramos al sujeto político como una categoría en disputa donde se establecen combinatorias de articulación, las cuales permiten discernir posiciones de sujeto más que de subjetividades.

Estas posiciones de sujeto, es decir, un sujeto más allá de la individualidad corpórea o de la condición de producción de subjetividad, se encuentran establecidas por un *algo en común* que les permite hacerse, hilvanarse y desarrollarse en el plano político. Este plano es el ámbito de lo contingente en el pensamiento político más clásico, pues hace alusión a la polaridad autónoma por la que la política, entendida como administración de las subjetividades y sus cuerpos, se establece en los límites de las instituciones formales y sus prácticas. Sin embargo, para comenzar a dilucidar la sustancia problemática de aquello que deviene contingente en tanto las posiciones de sujeto, pretendemos centrarnos en dos elementos claves. El primero, conocido en sumo grado y con tintes hondamente administrativos, es la propuesta del filósofo político Carl Schmitt, engarzada con un *clin d'oeil* a Foucault y, por el otro, la perspectiva hegeliana retomada por la llamada Escuela Eslovena y los debates e intercambios en el pensamiento de Chantal Mouffe, Judith Butler y Ernesto Laclau.

Por principio, proponemos con Carl Schmitt (1991:59) un acercamiento desde su concepto político de la dualidad antagonica entre “amigo y enemigo” como núcleo fundante de la política, deteniéndonos un momento cuando el pensador alemán sugiere que “lo político tiene que hallarse en una serie de distinciones propias y últimas a las cuales pueda reducirse todo cuanto sea acción política

en un sentido específico”. En efecto, la acción política es elemento coyuntural de lo político y no la administración pública y, desde este punto, encontramos un *impasse* singular, pues se precisa definir necesariamente hacia dónde gira la esfera de la política más allá de la positividad orgánica. Es allí donde Schmitt sitúa “la distinción política específica” que implica una suerte de “reconducción” de “todas las acciones y motivos políticos”. Así, toda distinción de la política recae en el amigo y el enemigo político, en torno a los motivos y acciones que llevan a los sujetos a movilizarse. En otras palabras, en el punto de convergencia del antagonismo entre amigo y enemigo se traza una distinción entre la política institucional y lo político como actividad autónoma.

Pero Schmitt va más allá y recupera algo fundamental para pensar la diferencia entre la política y lo político. Para él, la distinción entre oposiciones es el “grado máximo de intensidad de una unión y una separación”. Esto equivale a señalar que en esta distinción la “intensidad”, como factor aleatorio y contingente, define la condición práctica del sujeto político, es decir, aunque parezca simple, los agentes de la política y lo político tienen que confrontarse en un momento *intenso*, por el cual es posible dirigir, establecer, perpetuar, influir, transformar y radicalizar en un momento clave, en un *kairós* político que deviene en una articulación contingente a la política.⁷

Si la conocida frase de Carl von Clausewitz, en la inversión hecha por Foucault (2001:53), “la política es la continuación de la guerra por otros medios”, resulta efectiva, consideramos necesario precisar que en el punto de quiebre y rearticulación de la política, la intensidad es administrada y tiende a finalidades muy diversas y fundamentalmente antagónicas. Foucault y Schmitt saben, sin lugar a dudas, cómo la guerra es un elemento clave para pensar a las poblaciones y al Estado. En Schmitt (1991:67) será la guerra un elemento que “revela la posibilidad de la distinción amigo-enemigo” y en Foucault (2001:56) se muestra, además, la ausencia de un “sujeto neutro”,

⁷ El término *kairós* proviene del griego *καίρως*, que puede ser pensado como un momento adecuado o un momento oportuno.

pues “siempre se es, forzosamente, el adversario de alguien”. De este modo, si pretendemos leer el papel o mejor dicho el lugar tomado por el sujeto político, debemos aludir a la condición de una posición, lugar indecible por el mismo efecto de la contingencia y de las articulaciones políticas.

A causa de las cuestiones desarrolladas, el antagonismo es un elemento fundante con una temporalidad singular y no se ciñe únicamente al conflicto en sentido estricto. Es posible incluso que mucho de lo abordado desde la condición política positiva no pueda escaparse de esta condición del antagonismo; si esto sucede quizás sea por la existencia de elementos antagónicos dentro de todo aquello producido institucionalmente, en palabras laxas, las formas estatales e institucionales también saben *leer*, a su modo, la contingencia y el antagonismo. Este último elemento, trascendental y efectivo, se traza en ocasiones a partir de una moralidad que desencadena, por supuesto, una división orgánica desde la producción de los malos, para luego causar a los buenos, como señalaba agudamente Nietzsche (1972) en su *Genealogía de la moral*. El antagonismo habita en la “gran dicotomía” entre lo público y lo privado, entre otras oposiciones para comprender las formas políticas de Estado, como muestra Norberto Bobbio (1989:11), lo que hace imprescindible pensar la política sin establecer los opuestos.

Retomando brevemente la condición del bien, consagrada por Nietzsche a la fundación de la religión católica, el autor italiano Roberto Esposito (2012:44) localiza en Schmitt un “vector decisivo”, resultado del “nexo entre bien y poder” que tiene su “co-presencia” en el “Estado contemporáneo” entre elementos “complementarios”, como lo son “técnica o ideología, nihilismo o utopía y despolitización y mito”. La política, nos dice Esposito (2012:46), con su “alma irreductiblemente en discordia parece destinada a permanecer excluida de la escena representada”. La cuestión relevante retomada por Esposito entre el nexo de lo dicotómico y lo representacional de la política, no puede remitirse sólo a la condición de la representación, pues existe, como planteamos, un núcleo indecible, el cual no puede ser sujetado, sino que se va anudando y desanudando con-

tinuamente. Si la política tiene como sustancia el intercambio entre antagonismos, entonces el sujeto político, en constante encrucijada, puede situarse en dos polaridades o incluso en más. Esta multiplicidad adquiere sentido si atendemos a los postulados políticos más recientes de la *escuela posfundacional*.

Al respecto, Oliver Marchart (2009:96) reconoce la política posfundacional desde la diferencia fundacional entre “lo político y la política”, encontrando en esta distinción “el fundamento ausente” de “la sociedad y la comunidad”. Con el planteo de Marchart, habría una diferencia ontológica mostrada como una brecha no tangible pero sí operante en el espectro de las prácticas políticas. Siguiendo a Jean-Luc Nancy, Marchart señala que es en lo comunitario en donde encontramos, en su centro, un elemento que “se pone en juego” y es precisamente donde podemos ubicar lo político. Desde nuestra perspectiva, aquello puesto en juego en la contradicción entre los modos de existencia política es una *intensidad* no concreta, pero operativa de las relaciones entre sujetos. Dar lugar a la contradicción antagonica es un modo de rescatar la condición de lo negativo como elemento o núcleo central de lo político, pues permite habitar desde la articulación de aquello que hace vida política en común.

En este sentido, el pensamiento de Hegel es probablemente el primero en señalar la necesidad de lo negativo y la condición de *superación* de esa negatividad, para dar lugar a un nuevo elemento fundante. La totalidad de lo social debe de manera necesaria ser revisitada desde la condición negativa, ya que en la oposición resurgen nuevos elementos en los modos de organización y administración positiva de la política.

En su *Filosofía del derecho*, Hegel (1968:172) precisa que existe un paso fundamental entre las condiciones del “individuo” y su organización política que tiende a la “universalidad”. Es en esa universalidad donde reside la condición positiva de la administración de las relaciones políticas de los sujetos. En palabras de Julieta Marcone (2002:103), “la universalidad en que se concreta ‘lo político’, el Estado, es el resultado de un proceso necesariamente conflictivo que parte del reconocimiento de la particularidad, o mejor aún, de las

particularidades que confluyen en la sociedad civil”. En otras palabras, el paso de lo particular a lo universal, en las formas de la política, se ciñe a la necesidad de una condición negativa que resiste desde la inmanencia a la condición positiva de administración universal localizada en el Estado.

Es preciso señalar, siguiendo de nuevo a Marcone (2002:101), que para el pensamiento de Hegel no hay “supresión del conflicto”, sino un momento de “superación (*Aufhebung*) que supone la negación” y, de igual modo, “la conservación (bajo otra forma)”. Esta condición dialéctica prioriza en sí el conflicto, pero muestra que su supresión es imposible, pues hay un modo de *conservación*, es decir, algo queda como resto negativo en los modos del actuar político. En resumen, la insistencia de lo negativo en las formas positivas de la política nos permite entender que las dinámicas de organización del Estado siempre constituirán una especie de clinamen universal, el cual reorganiza las condiciones sociales y el actuar de los sujetos en el sistema de la política. Sin embargo, aquello que es *reconciliado* para el pensamiento hegeliano, puede leerse también como el *resto*, como núcleo que se conserva y reorganiza nuevamente los mecanismos políticos. Ese resto, desde nuestra perspectiva, está en lo indecible y dentro de los límites estructurales del deseo y el goce del sujeto, inclusive puede pensarse como aquello que escapa a la dicotomía negativo-positivo, una ausencia operante que se asemeja a lo que Badiou (2002:207), con una fuerte influencia lacaniana, nombra como *lo real de la política*.⁸

De igual forma, la condición negativa de lo político es siempre una insistencia dentro de los movimientos sociales, de los sujetos políticos y de su actuar en el plano organizacional y estatal. El uso de esa negatividad pone en constante fractura los mecanismos institucionales, por los cuales la universalidad del Estado es establecida y permite mostrar los quiebres mediante el resto *no organizable*

⁸ Es importante señalar que Badiou hace una inversión de lo político y la política, otorgándole a ésta una condición menos *positivizada*, centrada en su potencia como imposible para señalar precisamente aquello que es posible hacer desde un modo subjetivo.

que desordena las coordenadas de cualquier forma de Estado. En este sentido, la llamada Escuela Eslovena ha *retornado a Hegel* para dar cuenta de los alcances potenciales de lo negativo. Mladen Dolar (2017:77) señala: “si Hegel tiene algo de desconcertante y asombroso, es su impresionante esfuerzo por continuar considerando la *hiancia* no como una falla o un mal funcionamiento, sino como un principio habilitador, la productibilidad de lo negativo”.

Esa insistencia hegeliana por lo negativo es lo que hace persistir en nuestra idea de lo *real irreductible*, del resto operativo producido con su pérdida y ausencia. Cualquier lector familiarizado con los postulados de Jacques Lacan sabrá, en este momento, que estamos acercándonos a la definición del *objeto causa de deseo*, pues puede ser leído desde el polo negativo como pérdida, pero también como positividad organizada dentro de un sistema, desde las coordenadas del deseo y del goce, que son puntos donde el acontecimiento político puede ser ceñido estructuralmente. Es decir, no hay sistema político que no establezca núcleos gozantes dependientes del deseo en la plataforma del sistema simbólico de la cultura. El deseo, como negativo, es propulsor de radicalidad política y provoca un excedente de goce desde el pensamiento del psicoanalista Jacques Lacan, a quien recurren como estratagema los pensadores eslovenos.

De regreso a la apología de Hegel realizada por Dolar, debemos considerar ese *principio habilitador* como lo que permite a las movilizaciones sociales cierta operatividad dentro del universalismo de Estado. Son las características negativas que se oponen necesariamente a la disposición jurídica, las que establecen los modos aleatorios y contingentes del accionar en la política. En palabras simples, sin la contingencia negativa de lo político no hay forma de hacer política positiva.

Es en la oposición, en el juego de opuestos, donde encontramos un lugar dentro de la estructura que determina nuestra existencia en el plano del sujeto político. En palabras de Slavoj Žižek, “la contradicción también es la contradicción entre la posición de la enunciación y el contenido enunciado” (2016:219), en cuyas aristas los significantes tienden a focalizarse en un *punto de acolchado* que les

otorga soporte y capacidad identitaria “abierta y sobredeterminada” (Žižek, 1992:125). Como señalábamos en el comienzo de este apartado, las posiciones de sujeto se establecen mediante significantes que son *articulados y contingentes*, mediante los cuales observamos transformaciones en las prácticas políticas de la política. Es, desde luego, mediante la posición dentro de una estructura donde el sujeto padece⁹ *en carne viva* los modos rectores de los mecanismos políticos. Esto, en paralelo, nos llevaría también a pensar en aquello que posibilita la economía política desde la característica central de la plusvalía como elemento negativo y positivo a la vez.¹⁰

Pero existe algo más agudo y contundente en la condición positivo-negativa dentro las relaciones políticas. Žižek (2016:19-20) señala lo relevante de la conversión de lo negativo en positivo en las prácticas estatales, a partir del modo por el cual la fuerza de la negatividad de los sujetos, su “terror revolucionario”, opera siendo administrada mediante su positivización por el Estado. Ésta es la única forma de que el Estado devenga como totalidad, pues esto le da una sustancia antagonica. En palabras textuales del esloveno, “una totalidad social no reside solamente ni principalmente en la articulación orgánica de la sociedad; la principal forma de lo que diferencia a una sociedad desde y dentro de sí misma es un *antagonismo* social no orgánico (la ‘lucha de clases’), y la articulación orgánica es un intento de domesticar este antagonismo”. En este sentido, el Estado sólo puede devenir totalidad si intenta domesticar de una u otra forma el antagonismo orgánico que da forma a lo social.

Es pertinente preguntarnos si la política de AMLO se ciñe al *uso* del antagonismo para sostener una articulación revulsiva válida. Se trataría, cuando menos en un primer momento, de la recuperación sociohistórica de la vieja fórmula nacional del clasismo reordenada

⁹ Utilizamos el verbo *padeecer*, aunque consideramos que se trataría de *vivirse* en el *malestar* como un elemento de oposición a la naturaleza en el paso de ésta a la cultura, como fue señalado por Sigmund Freud (1992) en su célebre *Malestar en la cultura*.

¹⁰ Jacques Lacan (2008) va a encontrar una condición homóloga entre el *plus* de goce y la plusvalía marxiana a partir de la inserción de este *pequeño objeto* en el sistema simbólico-económico de la cultura y los usos que se hacen de ese objeto por los diversos actores.

y relanzada desde otra mirada que toca coordenadas de lo real de la negatividad en lo universal.

En otro momento, y produciendo un hipertrófico *beyond Hegel*, Žižek (2011:114) retoma a Ernesto Laclau cuando el autor argentino señala que “lo universal es vacío, pero precisamente como tal desde siempre está lleno, es decir, hegemonizado por algún contenido particular, contingente, que actúa como su sustituto”. En este sentido, el universal identificado como el Estado en Hegel es para la perspectiva de Laclau y de Žižek, el núcleo ausente, el cual necesita ser llenado por un significante dentro del entramado simbólico e ideológico. Sin embargo, como esta ausencia no es susceptible de ser sustituida, opera desde su condición operativa.

Este punto es fundamental a nuestra reflexión. El sujeto político no puede ser solamente pensado desde una eliminación de la contingencia, sino desde el uso de diversos modos hegemónicos por los cuales se establecen nuevas prácticas políticas reguladas. La alternativa de la izquierda en nuestro país da cuenta, desde una perspectiva sintomática, que la hegemonía política y el actuar de los sujetos no sólo remite a las prácticas propiamente dichas, sino que se encuentran los elementos universalizantes que producen al sujeto como una posición ante ese vacío llenado por ciertos significantes como pueden ser *austeridad*, *pueblo*, *intermediarios* e incluso el significante *fifi*.

El giro hacia lo discursivo es central para comprender este sujeto político en la 4T. No se trata sólo de que el sujeto elabore un discurso, sino cómo éste opera desde prácticas de designación (enunciado) y apropiación (enunciación) individual del universal. Judith Butler (2003:31) señala, desde una condición similar, “aunque al principio la universalidad denotaba lo que es idéntico a todos los seres humanos, ella pierde esa identidad como consecuencia de su negativa a hospedar a todos los seres humanos dentro de su esfera”. Una suerte de singularización, la cual sólo puede ser puesta en marcha por el terror a lo negativo que hace trastabillar al universal.

¿Quiénes entran en esa universalidad representada en la 4T?
¿Quiénes forman parte de esta esfera política, donde sólo importan

los que tienen la *dignidad* de responder a los alcances políticos de la izquierda hegemónica y profundamente administrativa? La universalidad, comenta Butler (2003:31), “no logra abarcar toda particularidad y, por el contrario, es construida sobre la base de una fundamental hostilidad a la particularidad, ella continúa siendo y animando la misma hostilidad por la cual es fundada”.

A la línea de apropiación discursiva, total y estructurada, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985:143-144) la definen como “práctica articuladora” cargada de “elementos” y en donde la contingencia reside en “especificar la identidad de sus elementos intervinientes al margen de las relaciones”. Las posiciones de sujeto localizadas en esa condición vacía, pero intensa, por las cuales podemos hablar de un lugar del sujeto, son esencialmente contingentes si ponemos el énfasis en las características singulares de los elementos que operan en toda la formación discursiva. La “formación discursiva” no es, desde la perspectiva de estos autores, “una totalidad suturada”. De esta manera, las prácticas identitarias y colectivas son, de algún modo, formas contingentes que marcan la imposibilidad del cierre de lo político y cuestionan e incluso suspenden toda forma de totalización de las prácticas universales del Estado. El sujeto de lo político es la marca que se posiciona y también es posicionado mediante un significante, de un modo sobredeterminado por la contingencia de los elementos que le articulan en su realidad política y que refundan nuevos antagonismos, como el de clase en el discurso de AMLO.

Finalmente, para cerrar este apartado, es importante hacer una breve referencia a la condición populista trabajada por Laclau, la cual puede permitirnos explorar un modo más visible de las condiciones de lo contingente y de las prácticas de hegemonía. No sólo por la condición a la que es reducida la carrera política de Andrés Manuel López Obrador, sino como una contrapartida fundamental para desmitificar esa condición política. Desde esta perspectiva, coincidimos con Laclau (2011:11) cuando señala que “el populismo es, simplemente, un modo de construir lo político” y añadiríamos, sin duda alguna, la fuerza de este modo político reside en lo colectivo y en la

condición del afecto como una política de goce en la disputa entre *fifis* y adherentes a la 4T.

El populismo como movimiento aglutinador del pueblo tiene dos aspectos trascendentales; según Laclau (2011:124), devienen de una “demanda” en “particular”, ése es su primer aspecto y, el segundo, “su propia particularidad comienza a significar algo muy diferente de sí misma”, cuando da paso a una “inscripción en la cadena” de significantes que aglutina las posiciones de sujeto. Esta cadena, la cual tiende a la universalidad es, sin lugar a dudas, un momento de lo político donde la forma de significación nunca se encuentra por completo obturada. Hablar en este sentido de populismo como prácticas que se inmiscuyen en la política, muestra un aspecto contingente del sujeto político, pues su identidad pende de significantes articulados en el *ground* político.

No se trata, desde nuestro punto de vista, de una significación y modos en los que se produce el sentido, sino de una singularidad contingente tendiente a la universalidad y que, por momentos específicos, la ocupa. De esta forma, al hablar de cadenas de significantes referimos también a modos de equivalencia, por los cuales el sujeto deviene pueblo. Aquello demandado a las condiciones de la administración de Estado tiene inexpugnablemente un vínculo con los modos de articulación contingente, por los cuales el sujeto produce un lazo en lo colectivo. En otras palabras, el vacío contingente que produce al sujeto y que cristaliza en lo universal es un modo de representar al sujeto mediante significantes que operan aleatoriamente, los cuales hacen que las prácticas regulatorias del Estado se vean complejizadas desde la fuerza del vacío. El sujeto desde su acción en el plano de lo político se encuentra demandado en sí mismo, pero la respuesta otorgada a esa demanda dependerá de las formas en las que sus afectos y su contingencia se posicionen ante las demandas de Estado.

La lógica política del populismo se debe, y obtiene su fuerza, de la diferencia de la negatividad resistente y contingencia. Por este motivo, cuando hablamos de posiciones de sujeto debemos, invariablemente, reflexionar en las formas de la articulación de la política para dar cuenta de un sujeto resistente y persuasivo. Por último, no queda

sino señalar el antagonismo, la contingencia y la negatividad como valores centrales en la acción política, los cuales ayudan a reflexionar sobre el complejo engranaje de la constitución de la política.

Discurso y hegemonía: modos de la política de izquierda en la 4T

Es significativo también pensar cómo en ciertos debates en la sociedad e incluso en determinadas esferas de las ciencias sociales se produce un singular desdén hacia los temas de lo político como contingencia. Se elude esta vertiente como si se tratara de conservar cierta pureza o remitir los acontecimientos a una neutralidad desde donde se construye aquello que referimos como sujeto, como si él no estuviera también constituido por lo político, como si lo sociopolítico no estuviera presente y se tratase de un simple devenir.

Este desdén obedece a una lógica de despolitización de la economía política como si el antagonismo entre clases ya no existiera, pues las diferencias incomodan y preferentemente son apartadas, la mirada se desvía como si de esa manera se eliminara la lucha de clases como asegura Žižek (2010). En efecto, una visión ideologizada de la sociedad funciona en amplios espectros y en sus consecuencias. En ese sentido, es preciso abordar la operación de un discurso hegemónico en las prácticas políticas del actual gobierno autoproclamado como una cuarta transformación (4T) y su forma productora de modalidades políticas.

Es importante atender a esta investidura, ya que “cualquier concepto ideológico de apariencia o alcance universal puede ser hegemónico por un contenido específico que acaba ‘ocupando’ esa universalidad y sosteniendo su eficacia” (Žižek, 2010:13). De ahí lo relevante de ostentarse como un acontecimiento histórico, aun antes de que suceda. Justamente por la condición histórica es que pensamos en estas funciones hegemónicas de modo hipotético o, más bien, señalamos el lugar de hegemonía que se le pretende dar a la 4T.

La lucha por la hegemonía ideológico-política es, desde luego, siempre una lucha por la apropiación de aquellos conceptos que son

vividios “espontáneamente” como apolíticos puesto que trascienden los confines de la política. Es decir, con AMLO, hablamos de una transformación que no se asume claramente desde un posicionamiento de izquierda, sino como un acontecimiento nacional. La disputa por la hegemonía se concentra ahora en el contenido particular capaz de imprimir un cambio a aquel significante, es decir, la cuarta transformación no sólo engloba a un grupo político a cargo de la administración pública, sino que en lo imaginario-ideológico involucra a todos los mexicanos en tanto que significante articulado mediante el opuesto entre *ffis* y lo popular. “Cualquier universalidad que pretenda ser hegemónica debe incorporar al menos dos componentes específicos: el contenido popular ‘auténtico’ y la deformación que del mismo producen las relaciones de dominación y explotación” (Žižek, 2010:19).

Sin embargo, para que opere el discurso hegemónico es necesario incorporar un elemento de reclamo auténtico. Se entiende de esta manera que la hegemonía ideológica:

no es tanto un contenido particular que venga a colmar el vacío del universal, como la forma de la universalidad ideológica recoja el conflicto entre (al menos) dos contenidos particulares: el “popular” que expresa los anhelos íntimos de la mayoría dominada, y el específico, que expresa los intereses de las fuerzas dominantes (Žižek, 2010:20).

He ahí la fortaleza de todos los significantes utilizados en la 4T como modos de articulación hegemónica que fueron propulsados por López Obrador desde sus campañas incluso de forma azarosa.¹¹

Para que una ideología se imponga, resulta decisiva la tensión en el interior de su contenido específico, entre los temas y motivos de los “oprimidos” y los de los “opresores”. Es preciso incorporar, asimismo, una serie de motivaciones legítimas de la clase trabajadora, los sectores populares en el otrora priismo oprimidos, es decir, se

¹¹ Conviene recordar en este punto que el término *fffi* fue dicho por AMLO en una reunión, previa a la transición, con el ahora expresidente Enrique Peña Nieto en Palacio Nacional.

crea una ambivalencia en la ideología en donde los elementos de izquierda son retomados para aparecer desde otro lado. Por lo tanto es oportuno comprender el concepto de hegemonía desde un sentido de estructura de la dominación ideológica. No obstante, es importante abordar las posibles tácticas a la estrategia ideológica, es decir, ¿hay posibilidad de interrumpir este mecanismo?

El conflicto político implica una tensión inextinguible, quizá permanente, entre el cuerpo social estructurado en donde cada parte tiene su función y su papel en la sociedad y la “otra” parte, “la parte sin parte, que desajusta ese orden en nombre de un vacío” (Žižek, 2010:26). Por esto, la contingencia y lo indecible son inherentes a lo político, aunque queden delimitados en las prácticas y alcances que el sistema político permita.

La verdadera política es la de lo imposible, que convoca a una ruptura entre lo universal y lo particular, “la paradoja de ocupar un *singulier universel*, de un singular que aparece ocupando el universal y desestabilizando el orden operativo ‘natural’ de las relaciones en el cuerpo social” (Žižek, 2010:26). Y es política la cual no termina de clausurarse por más intentos universalizantes del Estado, sea de la condición o inclinación que sea. Supone una identificación de la no parte con el universal, reclamo de un espacio en la estructura de lo social, un lugar de no lugar.

Es lo que Rancière llamará el *orden policial*, en donde cada cual tiene un espacio constituido, un emplazamiento delimitado. A veces el paso desde lo verdaderamente político a lo policial puede consistir tan sólo en sustituir un artículo determinado por otro indeterminado (Žižek, 2010:28). De modo adicional, conviene recurrir a Rancière (2007:29), para precisar que:

ser un miembro de la clase combatiente no quiere decir, en principio, sino esto: dejar de ser miembro de un orden inferior. Nombrar la oposición entre burgueses y proletarios equivale a establecer el lugar uno de una división polémica, para afirmar el no ha lugar de toda repartición no igualitaria.

Es ahí donde la clave de AMLO se torna interesante, que no desvanece la lucha de clases, más bien la *rearticula* con sus propios significantes y esto le concede legitimidad y orden estatal aunque no pierda ese orden policial, que en términos usados por Rancière (2010:45) quedan delimitados por un “*arjé*” que es “el nacimiento que comanda la relación entre autoridad y sumisión”.

Es preciso señalar que los esfuerzos de una política antidemocrática apuntan a la despolitización, a la negación de las diferencias, hacia una normalización innegociable, aunque esto se vislumbre de manera poco clara en la 4T. De este modo, coincidimos con Žižek (2010:27) en que “la verdadera lucha política no consiste en una discusión racional entre intereses múltiples, sino que es la lucha paralela por conseguir hacer oír la propia voz y que sea reconocida como la voz de un interlocutor legítimo”.

Lo político en su sentido griego se centra por lo tanto en la libertad, “comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros que son mis iguales no hay libertad” (Arendt, citada en Cabrera, 2011).

La posibilidad de una política que escape de los discursos hegemónicos no puede abstraerse del reconocimiento, pero no de un reconocimiento partiendo de la política en tanto orden de lo gubernamental, sino en búsqueda de lo político en tanto su sentido de restitución. Lo político puede trastocar el interior de la política, lo que se busca es abrir

la posibilidad de examinar la acción política desde una lógica que reconoce su carácter contingente, en la medida en que contempla que la realización última de la sociedad como un todo es imposible, es decir, no existe fundamento último de la política (Cabrera, 2011:115).

En el acto político la emergencia de un sujeto político no pasa por la validación de las disidencias, no se trata de una política de lo posible, la cual entraría en el orden de las cosas, sino “aquello que modifica el contexto que determina el funcionamiento de las cosas”

(Žižek, 2010:34). No se trata de tolerar las diversas formas multiculturales, sino reinventar el propio espacio de lo público como condición de lo político, “politizar las distintas luchas particulares dejando intacto el proceso global del capital resulta sin duda insuficiente” (Žižek, 2010:73).

Queda hasta el momento la duda de si la cuarta transformación es un movimiento de izquierda. Aunque sabemos que las rearticulaciones y la fuerza de lo real acontecen, resulta difícil entenderla en un marco de izquierda, al menos si seguimos el posicionamiento del autor de *En defensa de la intolerancia*:

la izquierda simultáneamente acepta el carácter antagónico de la sociedad (no existe neutralidad, la lucha es constitutiva) y sigue siendo universalista (habla en nombre de la emancipación universal) para la izquierda la única manera de ser efectivamente universal es aceptando el carácter radicalmente antagónico (es decir, político) de la vida social, aceptando la necesidad de “tomar partido” (Žižek, 2010:76).

Se trata de una paradoja, un gesto que habrá de buscarse en el cuestionamiento del orden existente rastreando aquella parte, la cual siendo parte de la estructura, no tiene un espacio propio dentro del orden establecido. “El proceder de izquierdas reivindica enfáticamente (y se identifica con) el punto de excepción/exclusión, el ‘residuo’ propio del orden positivo concreto como el único punto de verdadera universalidad” (Žižek, 2010:77). De esta manera, las posibilidades de subversión a los discursos hegemónicos pasan por la identificación de lo universal con el punto de exclusión, no se trata de la idea de posibilidades multiculturales, de identidades sustanciales, se trata de “afirmar lo híbrido como lugar del universal” (Žižek, 2010:79).

Pensando, entonces, el lugar de izquierda como la identificación de lo universal con la exclusión, nos preguntamos: ¿Acaso “la cuarta transformación” responde a un movimiento de la izquierda? ¿O se trata de un discurso “progresista” que no es sino la forma de mantener un orden policial de *arjé* en el sentido de Rancière? En este mismo

tenor, ¿se trata de otra forma de mantener y perpetuar las estructuras de dominación y explotación que históricamente se han mantenido en este país?

Reflexiones finales

En este artículo intentamos comprender ciertas prácticas políticas del actual gobierno mexicano. Para esto recuperamos algunos conceptos de la sociología política, en torno al cambio social, a los procesos que van “de lo social a lo político”. También hicimos referencia al estado naciente, modo particular de la sociedad en tiempos de crisis políticas o económicas. En estos momentos históricos es producida una imaginación colectiva, la cual lleva a una revisión de las reglas y los valores, tal y como se venían dando en esa sociedad. Generalmente en el estado naciente se establece un lazo social alternativo sostenido en la solidaridad y la reciprocidad.

Asimismo, hemos realizado una minuciosa lectura de la conformación de la política desde la perspectiva de la filosofía política, destacando la presencia de los antagonismos con la operatoria de lo negativo y la contingencia, elementos presentes en la constitución de la política, lo cual nos arrima a pensar en la imposibilidad de la inclusión de todos, lo imposible de la universalidad de las políticas estatales. El antagonismo y la contingencia nos llevan a pensar en la demarcación que se establece cuando se alude al “pueblo mexicano”: ¿quiénes conforman este pueblo? ¿Quiénes son reconocidos en su pertenencia y quiénes no? ¿Cuáles son las figuras que se enuncian y reconocen en el pueblo mexicano? Y pensamos en la contingencia, dado que estos límites y demarcaciones no son siempre los mismos.

Una rápida revisión del actual gobierno de AMLO nos muestra el funcionamiento de los antagonismos en términos de *fifis* y quienes adhieren con el pueblo; quienes no quieren ceder sus beneficios y privilegios, y aquellos que sostienen una vida austera con base en valores solidarios. También nos muestra la contingencia en otras de-

marcaciones; por ejemplo, mientras en la campaña presidencial las víctimas y los derechos humanos eran actores y valores a enaltecer, ya en el gobierno con la presión de Estados Unidos por la migración, fuerzas militares pasaron a ser los aliados del gobierno con el despliegue de la Guardia Nacional.

La discusión sobre la conformación de la política en la 4T de AMLO tomó otra connotación con el discurso e ideología hegemónicos en términos de la relación de los oprimidos y opresores, así como del lugar de la izquierda en la política. Esta discusión rescata una problemática central para el presente gobierno, la cual se resume en los interrogantes finales del último apartado que retomamos para estas reflexiones finales. Preguntas sin respuestas únicas y contundentes cuyo fin es mover a la reflexión y señalar las contradicciones en el actual gobierno, así como también sus desafíos.

¿Acaso la “cuarta transformación” responde a un lugar de la izquierda en la política? ¿O se trata de un discurso “progresista” que no es sino la forma de mantener un orden policial?

Referencias

- Alberoni, Francesco (1984), *Movimiento e institución*, Editora Nacional, Madrid.
- Badiou, Alain (2002), *Condiciones*, Siglo XXI, México.
- Blanco, Ana Belén y María Soledad Sánchez (2018), “El capitalismo tardío como economía política del goce. Aportes de la teoría social lacaniana para su análisis crítico”, *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, vol. 9, núm. 1, pp. 26-45.
- Bobbio, Norberto (1989), *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, FCE, México.
- Bobes, Cecilia (2000), “A manera de prólogo”, en Cecilia Bobes, *Los laberintos de la imaginación. Repertorio simbólico, identidades y actores del cambio social en Cuba*, El Colegio de México, México, pp. 9-14.
- Bolívar Meza, Rosendo (2013), “El PRD y sus problemas organizativos: liderazgos, grupos y elecciones internas”, en Jorge Cadena Roa y Miguel

- Armando López Leyva, *El PRD: orígenes, itinerario, retos*, UNAM, México, pp. 259-310.
- Bolívar Meza, Rosendo (2014), “Morena: el partido del lopezobradorismo”, *Polis*, vol. 10, núm. 2, pp. 71-103.
- Butler, Judith (2003), “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE, México, pp. 19-50.
- Butler, Judith (2017), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Paidós, Barcelona.
- Cabrera, Raúl (2011), “Consenso, disenso, comunidad y acción política”, *Tramas*, núm. 34, pp. 113-139.
- Cohen, Jean y Andrew Arato (2000), *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México.
- Delgado, Rafael y Valeria Falletti (2018), “Intervención y espacio público. Prácticas cotidianas en la Ciudad de México”, *Revista Argumentos*, núm. 88, pp. 73-91.
- Dolar, Mladen (2017), *Uno se divide en dos. Más allá de la interpelación*, Paradiso, México.
- Dussel, Enrique (2007), *Cinco tesis sobre el populismo*, UAM-Iztapalapa, México.
- Esposito, Roberto (2012), *Diez pensamientos acerca de la política*, FCE, Buenos Aires.
- Falletti, Valeria (2012), *Movilización y protesta de las clases medias argentinas. Cacerolazo y asambleas barriales*, UAM-Xochimilco/UNAM-CEIICH/Clacso, México.
- Falletti, Valeria (2015), “Los dispositivos grupales y su uso pedagógico. Una reflexión sobre el Grupo Operativo y la Multiplicación Dramática”, *Enseñanza e Investigación en Psicología*, vol. 20, núm. 2, pp. 196-205.
- Foucault, Michel (2001), *Defender la sociedad*, FCE, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1992 [1930]), “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires.
- Germani, Gino (1970), *Sociología de la modernización*, Paidós, Buenos Aires.
- González Casanova, Pablo (1975), *La democracia en México*, ERA, México.

- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1968), *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires.
- Juárez Gámiz, Julio (2013), “La izquierda y sus fragmentaciones”, en Jorge Cadena Roa y Miguel Armando López Leyva, *El PRD: orígenes, itinerario, retos*, UNAM, México, pp. 311-318.
- Lacan, Jacques (1993 [1977]), *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona.
- Lacan, Jacques (2008 [1968]), *El Seminario, Libro XVI. De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (2011), *La razón populista*, FCE, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires.
- Lechner, Norbert (1987), *Cultura política y democratización*, Clacso, Chile.
- Maffesoli, Michel (2004), *El tiempo de las tribus*, Siglo XXI, México.
- Manero, Roberto, Valeria Falletti y Fernando García Masip (2013), “Es la última clase.... tengo que llegar temprano. Experiencias grupales en el sistema de enseñanza modular de la licenciatura en Psicología de la UAM-X, Parte I”, *Revista Área 3. Cuadernos de temas grupales e institucionales*, núm. 17, pp. 1-32.
- Manero, Roberto, Valeria Falletti y Fernando García Masip (2014), “Es la última clase.... tengo que llegar temprano. Experiencias grupales en el sistema de enseñanza modular de la licenciatura en Psicología de la UAM-X, Parte II”, *Revista Área 3. Cuadernos de temas grupales e institucionales*, núm. 18, pp. 1-33.
- Marcone, Julieta (2002), “El concepto de lo político en Hegel”, en Gerardo Ávalos, *Redefinir lo político*, UAM-Xochimilco, México, pp. 99-127.
- Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal (2014), *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, FCE, Buenos Aires.
- Nassif, Alberto (2019), “Los humores del presidente”, *El Universal*, 30 de julio.
- Nietzsche, Friedrich (1972), *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.
- Olvera Rivera, Alberto (1996), “El concepto de sociedad civil en una perspectiva habermasiana”, *Sociedad Civil*, vol. 1, núm. 1, pp. 31-44.

- Panniza, Francisco (2005), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, Londres.
- Rancière, Jacques (2007), *En los bordes de lo político*, Universidad ARCIS, Santiago de Chile.
- Rancière, Jacques (2010), *Momentos políticos*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Rendón Corona, Armando (2004), “Porto Alegre, un modelo de presupuesto participativo”, *Revista Polis*, vol. 1, núm 4, pp. 9-36.
- Schmitt, Carl (1991), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- Svampa, Maristela (2003), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Valentini, Georgette (2018), “¿Qué significa la ‘Cuarta transformación’ de AMLO?”, *News cultura colectiva*, 2 de julio.
- Žižek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.
- Žižek, Slavoj (1998), *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Paidós, Buenos Aires.
- Žižek, Slavoj (2010), *En defensa de la intolerancia*, Pensamiento Crítico, México.
- Žižek, Slavoj (2011), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires.
- Žižek, Slavoj (2016), *La permanencia en lo negativo*, Ediciones Godot, Buenos Aires.

Fuentes digitales

- Conferencia matutina de AMLO, 26 de marzo de 2019, [archivo de video], [<https://www.youtube.com/watch?v=Ei50Xs36eoM&t=3100s>].

Fecha de recepción: 12/08/19
 Fecha de aceptación: 31/10/19

Identidades ambientales: nuevos frentes de resistencia social en el siglo XXI

*Jorge Alejandro Anzures Hernández**
*Paulina Raquel Santamaría Islas**

Resumen

Las consecuencias del desarrollo industrial, la deficiente administración en el manejo de los recursos naturales, la mala aplicación de leyes, el acelerado desarrollo turístico y urbano, entre otras arbitrariedades, han detonado el interés social respecto a las problemáticas ambientales. Es notorio cómo en los últimos años se hace cada vez más evidente la urgencia por frenar la voracidad incesante de las culturas capitalistas, las cuales no dejan de buscar expandirse en espacio y tiempo; así, han surgido múltiples formas de “lucha” socioambiental, en su mayoría campesinas y populares, pues son estos sectores los que han podido mantener mejor una relación no predatoria con el territorio y los bienes comunes.

Palabras clave: cultura, identidad, capitalismo.

Abstract

The consequences of industrial development, poor administration in the management of natural resources, the poor application of laws, accelerated tourism and urban development, among other arbitrariness, have

* Egresados de Psicología en el área de concentración social de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correos electrónicos: [joranzures@gmail.com], [pau.sant.islas@gmail.com].

triggered the social interest with respect to environmental problems. It is notorious how in the last years the urgency to stop the incessant voracity of capitalist cultures has become increasingly evident, which do not stop looking to expand in space and time. Because of this multiple forms of socio-environmental “struggle” have emerged, being mostly peasant and popular. These sectors have best been able to maintain a non-predatory relationship with the territory and common goods.

Keywords: culture, identity, capitalism.

“La visibilidad de los conflictos en torno a los códigos que organizan la vida, el pensamiento y afecto de las personas, depende del espacio público disponible. La eficacia de estos conflictos, está en el hecho de que surjan y, en el momento en que aparecen, ya lograron su objetivo. Cuando se vuelven visibles, está realizada su función”.

Melucci (1999:50).

En los distintos sitios en donde los sujetos se han organizado a lo largo de la historia para combatir una lógica de depredación, las acciones de un grupo se enuncian como una lucha por un territorio en su surgimiento múltiple de pugna; una de ellas es la “socioambiental”, siendo en su mayoría organizaciones campesinas y populares. Se considera que estas organizaciones han podido mantener mejor una relación no predatoria¹ con su medio ambiente debido a que un territorio no es únicamente una especie de contenedor, sino también el espacio en donde los sujetos se reconocen e identifican. De modo que tiene lugar un entramado de relaciones productivas y simbólicas que constituyen “el sentido” de su vida, los cuales a su vez posibilitan la creación y conservación de conocimientos alternativos que podrían ayudar no sólo a reflexionar y pensar una forma alterna y heterogénea de la vida, sino a tener otro panorama de entendimiento, que confronten y critiquen las sociedades occidentales y su cosmovisión.

¹ Sobre este aspecto, véase Ana Esther Ceceña (2010).

En este trabajo analizamos una de las formas de lucha que aspiran a la transformación integral de la sociedad, así como las estrategias y formas de organización que construyen los grupos y comunidades en resistencia.

El terreno en disputa

La investigación se centra en el municipio de Jilotzingo, Estado de México, caracterizado por ser mayoritariamente boscoso. En este sentido es importante mencionar que, de acuerdo con Morett (2003:14), “la mayor parte de los bosques del país se encuentran localizados en ejidos y comunidades, pero la explotación es costosa y supone largos ciclos de inversión”, por lo que la mayoría de los productores de este sector tienen severas dificultades para aprovechar estos recursos y son orillados a condicionar sus áreas arboladas a particulares. Actualmente Jilotzingo encuentra amenazados sus terrenos ejidales con la potencial tala de más de 186 000 árboles para que los empresarios Funtanet construyan un conjunto departamental de 20 000 viviendas, irónicamente llamado Bosque Diamante.

La cuestión central es la disputa acerca del destino posible y deseable para esas hectáreas sobre las que actualmente yace un bosque. Realizar un proyecto de la magnitud que se estima, más allá de ser perjudicial para la naturaleza al eliminar el recinto natural de 1 500 especies de hongos, plantas y animales, afectará el ciclo hidrológico del Valle de México y quintuplicará el número de habitantes, lo cual tendría consecuencias en términos de servicios, cultura, y hasta necesidades presupuestales complejas (Ecooesfera, 2019). Como suele ser, las múltiples dinámicas de despojo a lo largo del territorio nacional son encubiertas por concesiones y leyes que en su mayoría buscan el bienestar de las sociedades capitalistas y no la protección de los bienes comunitarios, de modo que se consolidan no sólo en una problemática territorial, sino también en un problema ecológico, social, cultural y político.

El bosque se ha tornado en un escenario político, donde tiene lugar una disputa entre un proyecto urbano y la preservación de la

vida. En este sentido se hace referencia tanto a la vida que alberga el bosque como al estilo de vida que hasta entonces ese bosque le ha ofrecido a los pobladores.

La posible construcción de dicho “proyecto de desarrollo” ha traído consigo una serie de consecuencias. Mientras unos, principalmente funcionarios del Estado y empresarios, han naturalizado la idea de que el destino de los ejidos es un nuevo proyecto de inversión inmobiliaria y una futura fuente de empleos (en algunos casos, pobladores conciben el evento como un espacio para volverse inversionistas, vendedores o trabajadores, por lo que se hacen presentes los intereses individuales y colectivos); otros sujetos, como académicos, comuneros y ejidatarios, pugnan por respetar la función que dicho bosque cumple en la zona del Valle de México. Este sector se resiste a entrar en los posibles beneficios del desarrollo inmobiliario y a partir de su rechazo, se crea una movilización de oposición comunitario. Ante esto han decidido actuar para evitar que se lleve a cabo:

bueno es algo ya que de alguna forma nos esperábamos, porque, pues sabemos la tendencia humana, sobre todo los capitalistas, la gente materialista que lo único que quiere es hacer negocio y siempre han querido vender a Jilotzingo [...] y pues sabíamos que teníamos que defender, que dar la cara (entrevista a Claudio Mayén, 2019).

Subjetividad política e identidad

Si bien el Estado y sus alianzas multimillonarias tienen poderosas capacidades para explotar y dominar el mundo humano y natural, no siempre logra hacerlo de manera definitiva, sino enfrentándose a movimientos sociales que surgen en su contra.

Para Harvey (2007) la resistencia que encarnan los movimientos sociales frente a estos procesos constituye, formalmente, una importante lucha de clases y es fundamental reconocerla como tal, porque la mayoría de estas iniciativas de desarrollo territorial son impuestas.

Así los discursos provenientes de los ejidatarios de Jilotzingo reflexionan no sólo sobre los actos de empresas que han fijado la aten-

ción en sus territorios, sino en sus propias acciones, las cuales han permitido, como menciona Claudia Salazar (2011:97), que toda acción forma parte de un entorno de sentido, constituyéndose en una especie de soporte colectivo para ordenar el mundo. La acción del sujeto es su forma de ocupar un lugar en la sociedad y mediante ello ser parte de una comunidad.

La emergencia de estas luchas pone sobre la mesa la reivindicación de las verdaderas demandas de una comunidad, así como la revalorización de las identidades y los vínculos que establecen entre sí las personas que habitan el espacio amenazado. También han permitido que las acciones realizadas soporten una lucha por la defensa de la identidad que ha sido generada en un territorio por medio de acciones conjuntas o intervenciones que no dejan de tener la facultad política en el quehacer social.

Touraine, citado por Orozco (2000), propone que cada actor social, tras el reconocimiento que posee de su identidad y del posicionamiento de sí mismo, crea una atmósfera para los demás actores en el escenario del conflicto. No obstante, la acción colectiva y el movimiento social no se pueden organizar solos, sino que el conflicto posiciona y produce una organización entre los actores. Por su parte, Alberto Melucci (1999:10) concibe que la acción colectiva tiene que considerarse como una interacción de objetivos, recursos y obstáculos; como una orientación intencional que se establece dentro de un sistema de oportunidades y coerciones. Los postulados anteriores nos conducen a reflexionar que no es posible concebir la acción individual, como si estuviera desligada de su contexto, pues ésta es la forma en que un sujeto se apropia del papel que desempeña en la construcción de su sociedad, para lo cual, no se puede partir si no es de una inquietud y reflexión de las condiciones sociales existentes, del contexto social en que cada uno se desenvuelve y de los acontecimientos que se viven o testimonian.

me enteré del residencial por un mensaje de WhatsApp y empezamos a implementar, pues con mucha ignorancia ¿no? Más que nada era la preocupación ¿y qué hacemos? Y se nos ocurrió que un amparo,

hicimos todo lo posible, nos cooperamos porque el abogado no era alguien del equipo, no teníamos ni equipo armado ¡éramos tres! (entrevista a Rubén Mayén, 2019).

Para Corona y Pérez (2002), en estos procesos la resistencia se expresa cuando los pueblos o comunidades ven amenazadas su cultura y valores por la imposición forzada de proyectos de “integración o modernización”. Muchos pueblos, al ver la amenaza de sus tierras y recursos, refuerzan sus valores, identidades y cultura política para garantizar su existencia. Por supuesto no es un trabajo sencillo, ya que en la actual época de globalización, opera la lógica de mercado, en donde se privilegia el individualismo y el beneficio personal. En ese sentido es importante resaltar que muchas de las acciones realizadas por los pobladores permiten repensar cómo a través de éstas, los vínculos entre la población han permitido que se concreten, es decir, observamos cómo un poblado se organiza en un conglomerado de diversos actos que tiene como objetivo una conformación de su identidad, pero al mismo tiempo esto fortalece los vínculos, y les otorga nuevas formas de realizar proyectos futuros.

Para Pizzorno, en Melucci (1999), los participantes en una acción colectiva no sólo son motivados por lo que llamaríamos una orientación “económica”, calculando costos y beneficios; también están buscando solidaridad e identidad que, a diferencia de otros bienes, no son mensurables y no pueden calcularse.

Al respecto, el ejidatario Rubén Mayén nos comenta:

le hablé aquí a mis posibles cuates, que nos habían apoyado hace 11 años para evitar la construcción de un tiradero de desechos biológicos, pero ocurrió que como fue agosto y en agosto es la fiesta del pueblo, se vuelven locos con el santo y los problemas reales... pues nos desairaron, era muy difícil pues llamar, pues enterar a la gente, que le entrara al amparo (entrevista a Rubén Mayén, 2019).

Melucci (1999:28) postula que los individuos aislados y desarraigados no son quienes se movilizan, pues existen redes de re-

clutamiento, que juegan un papel fundamental en el proceso de implicación individual; las redes constituyen un nivel intermedio fundamental para la comprensión de los procesos de compromiso individual. Los individuos interactúan, se influyen recíprocamente, negocian en el marco de estas redes y producen las estructuras de referencia cognoscitivas y motivacionales necesarias para la acción. A su vez, las acciones generan experiencia, posibilitando la creación de sentidos; esto puede consumir nuevas formas no sólo de percibir el mundo, sino de transgredirlo utilizando el conocimiento de la experiencia como productora de conocimiento alterno que no tiene relación directa con una forma imperante de acción y orden social y política.² Sin embargo, esto no descarta la posibilidad de que este conocimiento también pueda amalgamarse o ayudar al cambio de posibles paradigmas que si bien su interés puede ser el desarrollo, no debe ser utilizado de forma simple y sin contemplamiento.

Las experiencias que el sujeto vive en los escenarios y espacios donde se desarrolla influyen en la constitución de su subjetividad política, la cual comprendemos como un modo de ser y estar en el mundo, desde donde se vive la experiencia de encuentro-desencuentro con los otros; y al mismo tiempo generan actos que van de lo individual a lo político.

La pertenencia a esta clase de organizaciones forma políticamente a los sujetos no sólo por los saberes que allí circulan, sino principalmente por las experiencias de acción colectiva. Se trata de experiencias con otros que ayudan a configurar, transformar o afirmar la subjetividad política, porque propician el debate, la crítica, la construcción de acuerdos y construcción de opciones de vida conjunta, pues las responsabilidades y decisiones giran en torno al cuidado de la comunidad y la sociedad (Díaz, 2012, citado en Alvarado *et al.*, 2012:242).

Las acciones de los sujetos que llegan al devenir político deben ser el resultado de una compleja planeación. No sólo en el aspecto

² Entendemos “política”, siguiendo a Duque *et al.* (2016), como: espacios sociales en su forma institucional que aborda diversas dimensiones.

de desarrollo económico, social o cultural de la visión predominante, sino en adquirir esos conocimientos alternos y dando una importancia central a la cuestión ambiental, haciendo énfasis en que las acciones no sólo son sociopolíticas, sino sociopolíticas-ambientales.

La subjetividad política se produce mediante actos reflexivos que ubican al sujeto en un plano colectivo “donde el otro, lo otro me interesa en cuanto potencia para la constitución del nos(otros)” (Díaz, 2012, citado en Alvarado, 2012:240).

Los actores colectivos deben tener la capacidad de definir la razón de sus acciones de manera autónoma, pero la definición que construye el actor no es lineal, sino que es producida por interacciones y negociaciones. Los individuos crean un “nosotros” colectivo (más o menos estable e integrado de acuerdo con el tipo de acción). En este caso, los ejidatarios, principales afectados directos, son quienes han movilizadado sus recursos para conseguir la detención del megaproyecto que atenta contra el territorio que les ha posibilitado un sentido de pertenencia e identidad.

De ese modo, vemos cómo el autoconocimiento juega un papel muy importante para organizarse colectivamente, pues el sujeto requiere integrar algunos elementos identitarios consigo y con los compañeros con quienes participa en una lucha política, siempre bajo relaciones de respeto a la otredad, a la diferencia. Una vez constituido el sujeto social, deberá participar en la lucha política, rehaciendo las estructuras sociales y económicas en las que se dan las relaciones de poder y las ideologías. Esto constituye un problema de poder en la búsqueda de espacios de lucha de reivindicación social (Payán y Guerra, 2006:281).

¿Cuántos hay que firmar? ¡Y lo hacemos! Para eso entonces ya estábamos organizados, ya teníamos gente, ya habíamos formado un grupo importante, que les digo, hicimos un evento para 3 000 y juntamos 3 700 personas, ya éramos un grupo organizado, en esencia yo quiero avisarles, que ejidatarios habemos pocos pero tenemos el membrete del ejido de San Luis y de la Organización Puedes (entrevista a Claudio Mayén, 2019).

Precisamente la subjetivación política implica el “sentimiento de un nosotros” con quienes se comparten los sufrimientos y los mismos sueños de transformación de la opresión (Bonvillani, 2012, citado en Alvarado, 2012). En estas organizaciones, además de relaciones políticas, se establecen relaciones afectivas, pues no podría concebirse una sin la otra. De esta forma hemos pensado en la memoria como dispositivo de resistencia, pues como dicen Tischler y Navarro (2011:68):

ver hacia atrás no es un gesto nostálgico o romántico, sino una manera de ir más allá de las relaciones sociales opresivas, es decir, una especie de impulso del proceso de transformación cuyo punto de partida es la negación de las expresiones más agresivas y predatorias del capital.

Otro aspecto es que a lo largo de los años se ha promovido la separación entre sociedad y naturaleza, lo cual ha servido para convertirla en un objeto de dominio, un recurso insertado en el flujo unidimensional del valor y la productividad económica para beneficio del hombre (Leff, 2004:25). Pero los procesos de defensa del territorio no tienen su razón en un pedazo de tierra; la tierra implica más que el suelo, se reconoce que ella trae consigo sentidos y significaciones para los sujetos que están relacionados con dicho espacio, pues éste tiene una carga cultural, la cual se expresa a través de mitos, tradiciones, historias de vida, etcétera.

Gracias a mi padre que sin decirme una sola palabra al respecto, me enseñó a amar a mi pueblo. No lo pensaban ellos: “*Oye quiero mucho a mi pueblo*”. Para nada pero mi papá, lo sentían, lo manifestaban en sus actos, no te decía nada, pero los actos eran diferentes a los que hoy tenemos. Entonces es algo de la identidad, que como decía... la identidad se ha perdido y necesitamos hacer labor para rescatarla, ahí anda flotando, se nos está yendo de las manos, hay que rescatarla, y ponerla en su lugar en el alma o en el pensamiento de los ciudadanos (entrevista a Rubén Mayén, 2019).

Cabe recalcar que el hecho de poder escuchar en el discurso del ejidatario de Jilotzingo que la identidad “anda flotando”, nos permite reflexionar que no se ha perdido o, al menos, no del todo. Además, en este punto de la reflexión, el ejidatario nos permite visualizar que esta identidad debe ponerse en “los ciudadanos”, es decir, que aquí no se visualiza a la comunidad de Jilotzingo, sino que en el discurso al parecer se encamina a un quehacer titánico como lo es “un nosotros” sin distinciones del lugar de donde vengan. Invita a “rescatarla” y “ponerla en su lugar”, que no sólo se pone en una comunidad rural como lo es Jilotzingo, sino en un trabajo colectivo que cada persona realiza desde su *territorio*.

Payán y Guerra (2006:276) añaden que la identidad está integrada por condiciones objetivas como el territorio, la demografía, lengua, instituciones sociales, etcétera; y condiciones subjetivas, tales como valores, cultura, historia, orígenes, proyectos a futuro.

Es importante pensar no sólo en el vínculo que un sujeto tiene con un determinado territorio, sino también abundar en aquellos emergentes; en significaciones que otorgan sentido al sujeto y que al mismo tiempo genera el vínculo, para resaltar su importancia y mostrar cómo estas significaciones aportan otra cosmovisión heterogénea y quizás divergente.

Recientemente se han conceptualizado las luchas socioambientales como constitutivas de un movimiento global de ecologismo popular o de justicia ambiental (Martínez, 2009:4, citado en Tischler y Navarro, 2011:68), cuya existencia tiene por punto de partida la defensa de los bienes comunes y su reconocimiento como parte intrínseca de la naturaleza, entendida como un sistema de interrelaciones compleja. Este movimiento de justicia ambiental es protagonizado por comunidades y culturas que, en medio del desgarramiento que han producido las relaciones capitalistas, reafirman sus lazos con la naturaleza y defienden la vida. Estas luchas libran la disputa por la producción y reproducción de la vida, contra el capitalismo, su guerra total y su lógica “antivida” (Shiva, 2006:22, citado en Tischler y Navarro, 2011) centrada en la ocupación y captura infinita de los procesos vivos.

Todos estos aspectos de formas de lucha, o como los intentamos reconocer, estos frentes de resistencia, abren panoramas que critican las posturas capitalistas a través de su identidad, y quizás permitir que sean difundidas y compartidas en otros lugares, fuera de las comunidades que generan conocimientos divergentes, podría ayudar a potencializar los procesos de desarrollo y cambio dentro de las sociedades occidentales. Por lo tanto, la identidad permite que los individuos se reconozcan como los productores del sentido que atribuyen a los hechos y desafían su manipulación por los aparatos de poder, la identidad representa a un sujeto y le da sentido al lugar, a alguien o algún objeto.

Su escucha corresponde a una suerte de violencia, puesto que abre espacio para la diferencia que es persistentemente temida desde la identidad vivida como completud, como reminiscencia monádica. Su escucha se vuelve un imperativo para el grupo (¡Escúchense!) y cuando escucha, escuchan simultáneamente todos los demás (Salazar, 2002:105).

Walter Benjamin citado en Tischler y Navarro (2011:70) sugiere que “el concepto revolucionario es parte de la tradición de la resistencia de los explotados”. Asimismo, Payán y Guerra (2006:277) aclaran que no toda conducta o acción opuesta a lo hegemónico puede ser considerada resistencia, pues debe reunir características como ser colectiva, organizada, constructiva, ética y liberadora.

Sin embargo, la lucha que se presenta en Jilotzingo no es únicamente una muestra de resistencia de explotados; en cierto aspecto es “revolucionaria”, pues por ella se puede comenzar a comprender que esta disputa es una lucha de preservación no sólo de un bosque o de una comunidad y su territorio que les ayuda a subsistir, también es un resguardo hacia la consciencia ambiental, la cual conlleva costumbres, formas de vida que ofrecen la alteridad y la memoria, riquezas no contabilizables por el raciocinio capitalista. Esto nos ha llevado a problematizar el campo como un espacio complejo que permite incluso poner en juego una nueva forma en la que entran dos cosmovisiones de hacerse con la “realidad”: por un lado, un po-

blado rural y por el otro la vida urbana. Anteriormente se pensaba que la identidad se diluía en los procesos de aculturación; no obstante, es importante repensar cómo con la llegada de “la modernidad” surge una transformación identitaria entre los sujetos, pues consigo se añaden nuevos códigos culturales y un nuevo orden político donde la demanda social cambia de acuerdo con sus necesidades.

En nuestra labor realizada en el campo no sólo nos hemos acercado a lo que acertadamente Tischler y Navarro (2011:70) mencionan como “las ideas teóricas (que) potencian la lucha precisamente porque son parte de la experiencia”. Esto es apoyado por Castoriadis, pues comenta que “la teoría no podría ser dada previamente, puesto que emerge constantemente de la actividad misma” (1983:131). Aquello nos hace pensar que la cuestión de la experiencia como creadora de memorias genera una identidad de resistencia en sí misma; es decir, está complejizada por esta red de conceptos, pero ninguno se subyuga sobre otro, sino que se entrelazan, atan y desatan unos con otros, y se desdoblán en pliegues complejos que abarcan distintos espacios que los requieren.

Estos espacios, como lo es Jilotzingo, además de lo anteriormente mencionado con respecto al desarrollo, han permitido ver cómo se está tornando común considerar a estos pueblos como un ejemplo de transición hacia la modernidad, el progreso, la urbanización, como si se tratara de pueblos incultos, viejos o arcaicos que representan sólo un letargo en la visión céntrica. Se les trata como: “espacios marginales, más que nada porque se quisieran al margen —lo más lejos posible de nosotros al centro— aquellas amenazas truculentas o sublimes, esos desmentidos perseverantes de toda hipnosis tranquilizadora, que pululan por el tejido irregular de la sociedad” (Salazar, 2002:103). Sin embargo, son conjuntos que se contraponen en la subjetividad de las sociedades o comunidades a través de un choque generacional, en el cual no sólo se confrontan las edades, sino también los postulados económicos, de vicisitudes que definen y redefinen a una determinada comunidad.

La escucha: proceso interventivo de identidad y sus cuestionamientos

Lo anterior tiene que ver con la intervención que se ha realizado y como resultado ha existido esta interacción de saberes, que ha permitido reflexionar cómo las alteridades surgen para defender más que un terreno: a una organización. Por eso la escucha de estas problemáticas, así como de las experiencias de vida compartidas, forman parte de una identidad que no es abstracta, sino tangible en el aspecto de la forma de vida de las personas que se rigen bajo esas experiencias, la vida de un poblado y sus acciones.

No nada más para nosotros, a lo mejor nosotros somos los directamente perjudicados porque somos de aquí, tenemos nuestras raíces aquí, toda la vida hemos sido de aquí, de nuestros padres, nuestros abuelos todo y ahorita más que nos están despojando de una tierra que les perteneció a ellos y éste pues no nada más nosotros somos perjudicados sino toda el área urbana y parte de la Ciudad de México porque por el oxígeno que tenemos en nuestro municipio esta parte de aquí esta parte montañosa de aquí pues es generadora de oxígeno es un pulmón para un área metropolitana (entrevista a Claudio Mayén, 2019).

Es necesario hacer hincapié en que la escucha no sólo sirve como una actividad pasiva, sino que a su vez atiende al otro y genera una experiencia interna, es decir, nuestra escucha:

Corresponde a la introducción de las pausas necesarias para el intercambio, para el ejercicio de la memoria, para la significación de la experiencia, para la creación de posibilidades de acción, y en el mejor de los casos, para la aparición de un proyecto (Salazar, 2002:107).

Con estas interacciones reflexionamos que estas identidades no son inamovibles, son fenómenos que están en un constante cambio, composición y descomposición, pero no sólo por la problemática que ha suscitado una defensa de territorio, sino porque las identidades en este punto crucial de lucha generan desencuentros, y esto no

es únicamente contra lo que se resiste en la lucha, sino también a un desencuentro dentro de la comunidad.

También se debe mencionar que en el quehacer de la identidad como una forma de proceso de cambio, en el cual deberá enfrentarse la identidad internamente, es crucial comprender las cuestiones identitarias para lograr estos procesos de cambio que deberán escucharse primero, es decir, las voces de todos los integrantes que tienen diferencias entre ellos.

Eventualmente se fractura la ficción de identidad como unidad, como mónada, incluso de las facciones previamente constituidas al interior del colectivo. Es preciso negociar de nuevo los acuerdos. Las respuestas que se habían preparado de antemano, ya no sirven. Presupongo preguntas que no los provocan a pensar en su colectivo como origen y fin de sí mismos. El proyecto está en el centro. En el centro está el afuera, el boceto de un futuro colocado siempre como porvenir. La discusión es política, no terapéutica (Salazar, 2002:105).

Estos aspectos en la problemática han sido y son de gran ayuda como un registro de la alteridad, pero a su vez debe no sólo internarse en la negación obstinada de hacer lo que un individuo dispone; es más bien una oportunidad donde no sólo nosotros como intervinientes podemos ver esos parajes sinuosos, en los cuales el conjunto no se ha vislumbrado, sino que en esos lugares en los que el conjunto o comunidad podría vislumbrarse, tomando en cuenta a los otros, al discurso extraño y al mismo tiempo familiar que otorgan en una misma comunidad.

A su vez, esperamos que otros investigadores tengan la posibilidad de tratar con las problemáticas que imperen según su contexto, pues podrán no sólo elucidar esos rincones oscuros de lo que una "identidad comunitaria"³ requiere, sino que tendrán que observar cómo después de estas posibles contrariedades y disputas, estas sociedades lucharon por parte de su autonomía.⁴

³ Si es que se le puede definir en algún punto como identidad comunitaria a algo.

⁴ El concepto de autonomía se retoma del pensamiento de Cornelius Castoriadis.

Sobre todo se preocupa por saber de qué se habla, por preguntar qué se está escuchando, por deconstruir los espacios de significación que siendo nebulosos se simulan como transparencias para sostener la ficción de la unidad y anular así la diferencia, por temor a las fracturas paralizantes, a las rupturas, al conflicto (Salazar, 2002:108).

Esto atraerá muchos nuevos problemas y angustias, pero se debe comprender que el hecho de que un campo problemático tenga la posibilidad de pensarse a raíz de las luchas que generaron identidad, sólo serán una prueba más de que los procesos identitarios son un fenómeno no sólo irracional o “terco” por no querer anclarse a una heteronomía de desarrollo capitalista, es una llamada a las posibilidades no pensadas que pueden otorgar a las futuras generaciones, nuevos modos de pensar, de actuar y de hacer comunidad. “Como memoria viva, la reconsideración de la historia de un colectivo es la significación del pasado como motivo y justificación de un futuro prefigurado para el que se actúa” (Salazar, 2002:111).

El poder en las luchas por la identidad socioambiental

Justamente en la escucha es cuando comienza a hacerse presente en los discursos el fenómeno del poder. Gilberto Giménez (1996:93) resalta que el poder es un ingrediente primordial en la formación territorial, en tanto el territorio es parte de un proceso de apropiación y valorización del espacio. Como ya mencionamos, el territorio es el espacio donde tienen lugar los encuentros y desencuentros de una comunidad, en este caso ante un panorama que presenta un capitalismo feroz, en expansión constante, que ha generado el hecho de otorgarle la importancia al medio ambiente, simbólicamente hablando y no sólo como objeto de producción que ha llevado a sobrevivir a los poblados hasta la actualidad. En este sentido, Foucault es recurrentemente citado. Por ejemplo, Cubides (2007) hace referencia a Foucault (1991) para plantear que la subjetividad se organiza como pliegue e implica un entrecruzamiento de los efectos

del ejercicio institucional del poder y de procesos reflexivos del individuo sobre sí.

Enrique Leff (2004) se apoya de las ideas foucaultianas, comentando que “en el campo del saber permiten ver la irrupción del saber ambiental como efecto de la situación de los procesos de racionalización de la modernidad y de los paradigmas científicos” (Leff, 2004:232-233) . Es decir, por un lado existen procesos del sujeto que se entrecruzan en un mismo momento por el poder innato en las acciones pero, por otro, se implica el saber que genera la misma tónica ambiental, pues ésta permite reflexionar sobre los procesos del poder individual, además critica los procesos de hacer y legitimar ese conocimiento occidental, al ser contrastado por la racionalidad ambiental.

El saber ambiental se inscribe en las formaciones ideológicas del ambientalista y en las prácticas discursivas del desarrollo sustentable, incorporando nuevos principios y valores de diversidad cultural, sustentabilidad ecológica, equidad social y solidaridad transgeneracional; pero sobre todo emerge con un sentido crítico de la racionalidad dominante y con un sentido estratégico en la construcción de una racionalidad ambiental (Leff, 2004:233). En este espacio las cuestiones del poder no sólo toman en cuenta la parte antagonica, sino la misma discusión y la lucha que existe entre la población para lograr visibilizar lo que su “identidad comunitaria” quiere enfocar. Ha sido necesario no sólo denunciar lo que aquellos externos a la comunidad han querido realizar (la iniciativa inmobiliaria), sino también hemos problematizado, dónde y cómo se ejercen estos poderes, estas luchas de vicisitudes con los pobladores, y a su vez cuestionar las preocupaciones que manifiestan. Por eso, en este quehacer político que nunca está dissociado del fenómeno del poder, hemos visto envuelta nuestra intervención y nos damos cuenta de que el poder que hemos indagado en estos lugares también está en nosotros, en poner este título de conocimiento que se superpone en nosotros como “investigadores universitarios”. Pero lo que en realidad hemos intentado hacer es generar acciones de escucha y de elucidación para los participantes de esta pugna, que si bien no nos han hecho parte de la comunidad, nos han permitido observar cómo y por dónde se mueven las vías del poder.

Nosotros hemos intentado hacerles llegar un poco de lo que su lucha y resistencia han sido para nosotros, pero advertimos a los colegas que también deseen ingresar a un frente de resistencia que nunca será un lugar en donde el investigador no participe activamente, porque en el ínter de la participación y acción colectiva, el hecho de estar en este lugar genera no sólo una cierta posición en la subjetividad política, sino también dentro de este frente, no se es parte de la comunidad, pero sí se es parte de la lucha y al menos en nuestro compromiso ha permitido que nosotros seamos partes de esta construcción de identidad en un proceso de cambio. Díaz (2012a), en una de las acepciones que plantea, declara que la subjetividad política “se encarna en un sujeto quien preocupado por el devenir de la humanidad –expresada en sus cercanos de casa, barrio, ciudad, país– ayuda en la formulación y concreción de proyectos cada vez más humanizantes, comunes y alternos a los dominantes” (Díaz, 2012a, en Alvarado, 2012).

Mencionamos lo anterior como una forma de análisis propio, pero no sólo para complejizar nuestra visión de investigadores (que no queda del todo descartada), también porque nos ayuda a preguntarnos según las experiencias narradas y compartidas, es decir, el proceso de investigación en el que hemos estado inmersos ha servido para comprender el porqué de un frente que lucha por lo ambiental, pero también ha ayudado a complejizar el estudio de lo heterogéneo, de lo externo, y al final de la diferencia que constituye a los sujetos, disparidades que hace la labor no sólo de resaltar lo opuesto, sino los procesos que generan la alteridad, y al mismo tiempo puede ser una forma de encontrar nuevos puentes hacia la comprensión de una dimensión desconocida: “el otro”.

Referencias

Alvarado, Sara Victoria, María Camila Ospina-Alvarado, Claudia María García (2012), “La subjetividad política y la socialización política, desde los márgenes de la psicología política”, *Revista Latinoamericana de Cien-*

- cias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 10, Colombia, [<https://biblat.unam.mx/es/revista/revista-latinoamericana-de-ciencias-sociales-ninez-y-juventud/articulo/la-subjetividad-politica-y-la-socializacion-politica-desde-las-margenes-de-la-psicologia-politica>] (fecha de consulta: febrero de 2019).
- Castoriadis, Cornelius (1983), *La institución imaginaria de la sociedad, 1. Marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets, Barcelona.
- Ceceña, Ana Ester (2010), *Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica*, IIEC-UNAM, México.
- Corona, Yolanda y Carlos Pérez (2002), “Resistencia e identidad como estrategias para la reproducción cultural”, *Anuario de investigación 2002*, vol II, UAM-Xochimilco, México.
- Cubides, Humberto (2007), “Política y subjetividad, experiencia o cuidado de sí y la creación de otros mundos”, *Revista de Ciencias Humanas*, núm. 37, pp. 55-67, [<http://revistas.utp.edu.co/index.php/chumanas/article/view/1133/619>].
- Duque Monsalve, Luisa *et al.* (2016), *La subjetividad política en el contexto latinoamericano. Una revisión y una propuesta*, Universidad San Buenaventura, Medellín, [<http://www.scielo.org.co/pdf/cesp/v9n2/2011-3080-cesp-9-02-00128.pdf>] (fecha de consulta: febrero de 2019).
- Ecoosfera (2019), “Desaparecerá bosque otomí y en su lugar construirán edificios (firma la petición para detenerlo)”, [<https://ecoosfera.com/bosque-jilotzingo-ecocidio-deforestacion-inmobiliaria-eruviel-avila/>] (fecha de consulta: febrero de 2019).
- Foucault, Michel (1991), *El sujeto y el poder*, Bogotá, Carpe Diem.
- Giménez, Gilberto (1996), “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, pp. 9-30, Universidad de Colima, México, [<https://www.redalyc.org/pdf/316/31600402.pdf>].
- Harvey, David (2007), *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid.
- Leff, Enrique (2004), *Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*, Siglo XXI Editores, Argentina.
- Melucci, Alberto (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México.
- Morett Sánchez, Jesús Carlos (2003), *Reforma agraria del latifundismo al neoliberalismo*, Plaza y Valdés, México.

- Orozco, María (2000), “Alain Touraine. Teoría de los movimientos sociales”, tesina de licenciatura, UAM-Iztapalapa, México.
- Payán, Teresita y Margarita Guerra (2006), “Ética, valores e identidad en grupos de resistencia”, *Anuario de investigación 2005*, UAM-Xochimilco, México.
- Salazar, Claudia (2002), “Intervención: trabajo sobre lo negativo”, *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núms. 18-19, pp. 99-111.
- Salazar, Claudia (2011), “Acción, deseo e imaginario en la intervención social”, *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 45, pp. 93-111.
- Tischler, Sergio y Mina Lorena Navarro (2011), “Tiempo y memoria en las luchas socioambientales en México”, *Desacatos*, núm. 37, CIESAS/Conacyt, México.

Entrevistas

- Entrevista a Rubén Mayén (junio de 2019), representante de comuneros, delegado y expresidente municipal de Jilotzingo, así como de la Organización Pueblos Unidos para el Desarrollo Sustentable del Campo y de la Ciudad (Puedes).
- Entrevista a Claudio Mayén (septiembre de 2019), ejidatario de Jilotzingo, extraída de entrevista grupal con ejidatarios de Jilotzingo.

Fecha de recepción: 12/08/19
 Fecha de aceptación: 25/11/19

Del antihumanismo teórico al poshumanismo: desencuentros con los derechos humanos

*Walter Beller Taboada**

*Janette Góngora Soberanes***

Resumen

Como menciona Foucault: el poder genera resistencias. Los derechos humanos son una fuente de resistencia a los abusos del poder, junto con la protección de la vida, integridad y dignidad de la personas. Sin embargo, en diversos medios se les desdeña por motivaciones ideológicas y bajo posiciones filosóficamente contrarias a ellos. Tal oposición suele obedecer a opiniones derivadas de maneras antihumanistas que perviven en ciertos círculos. Se remontan en el pasado a algunos marxismos y en la actualidad en posturas sobre la difundida actitud que se denomina “posverdad”. En el presente texto analizamos sus fuentes y consecuencias.

Palabras clave: derechos humanos, universalidad, teoría, marxismo, posverdad, relativismo, pluralismo.

Abstract

As Foucault mentions: power generates some kind of resistance. Human rights are a source of resistance to the abuses of power, in addition to the

* Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Correo electrónico: [walterbeller@gmail.com].

**Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [agoragongora@gmail.com].

protection of people's life, integrity and dignity. However, in several media they are disdained by ideological motivations and under positions philosophically contrary to them. Such opposition usually obeys opinions derived from antihumanist ways that survive in certain circles. They go back to some marxisms in the past and today in postures on post-truth. In this text, its sources and consequences are analyzed.

Keywords: human rights, universality, theory, marxism, post-truth, relativism, pluralism.

¿Por qué no se quieren tomar *con seriedad* los derechos humanos? Como ocurre en otras partes del mundo, los derechos humanos representan en México una incomodidad para el poder, cualquiera que éste sea (económico, político, social, religioso). Es comprensible que el ejercicio del poder muestre su desafección, puesto que una de las funciones principalísimas de los derechos humanos es establecer un dique a los abusos del poder. La historia muestra qué ejercicio de los derechos civiles, como la libertad de expresión y la libertad de imprenta, son parte esencial de la democracia y representan límites al poder. Sólo los demócratas consienten esas libertades; los tiranos, las rechazan. El poder preferiría no tener contrapeso alguno. Más allá de esta circunstancia *de facto*, hay posicionamientos argumentativos que presentan los derechos humanos como determinados absolutamente por el juego político o económico, o como imposibles porque, por ejemplo, para el relativismo no se logran en las sociedades humanas valores universales.¹

De modo que no resultan extraños los reparos del poder al ejercicio de los derechos humanos. Lo que resulta menos entendible es que se articulen frases como “los derechos humanos no existen”, “son una charada”, “son un engaño”, “son una trampa”.² La descali-

¹ Véase el capítulo “Verdades relativas”, en Baggini (2018), y América economía (2019).

² Véase el capítulo ix, en Levario Turcott (1999); Buenrostro (2016), en particular la quinta parte; El Economista (2017), y Oppenheimer (2012).

ficación no solamente obstaculiza las acciones y programas curriculares de la educación en derechos humanos, sino que debilita las intervenciones educativas en pro de la *formación ciudadana* (Ortiz, Góngora y Alonso, 2018). Creemos que no se trata de meras opiniones, pues descalifican u omiten evidencias históricas y sociales de los logros que se concretan desde la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 1948; menos se pone atención a la reforma constitucional del 2011 en México. En realidad, nuestra hipótesis central es que son juicios que parecen responder a visiones más o menos racionalizadas, en las cuales están implicadas; existen otras temáticas más amplias, comprendiendo sus sesgos políticos e ideológicos.

En este escrito nos circunscribimos a tres tipos de acrimonia. Buscamos una explicación al porqué de esa denegación y advertimos que pueden deberse, por una parte, a dos fuentes filosófico-conceptuales, y, por otra, parecen ser consecuencia de algunas paradojas exhibidas como aparentes dilemas en el seno de los derechos humanos.

- 1) Una fuente posible se remonta al marxismo estructuralista que tuvo su auge durante las décadas de 1960 y 1970 (con gran influencia en Latinoamérica), cuyos argumentos aún parecen resonar entre críticos del Estado “neoliberal”, para quienes los derechos humanos les parece realidades ideológicas e irreales y por ende desconfiables, frente al conocimiento proporcionado por la “ciencia marxista”.
- 2) Otra, más reciente, se coloca en la era de la posverdad, que reivindica una subjetividad irreductible y afirma que sólo debe contar lo local y lo individual, rehuendo todo aquello que huela a universalidad, como es el caso de los derechos humanos.
- 3) Una tercera cuestión tendría que ver con problemáticas que se presentan en relación con las paradojas nacidas de la propia aplicación de los derechos humanos a situaciones complejas, tanto sociales como culturales, que no admiten lisa y llanamente las soluciones simples.

En el primer caso, la argumentación tiene como centro un *dispositivo discursivo* que calificó al marxismo como un *antihumanismo teórico*, sin cabida para el Hombre (con mayúsculas) y sus correspondientes derechos. Un dispositivo discursivo para el cual *la noción* de Hombre es de orden ideológico y no *un concepto* científico materialista. Equivale a decir, sin ambages, que tal noción no explica sino sólo justifica la opresión; mientras que la ciencia marxista ofrecería un conjunto de conceptos novedosos y por completo ajenos al derecho y la ideología. La consigna fue diferenciar y no contaminar esos dos órdenes, diferentes e irreductibles; pero dicha oposición no logró sostenerse en ese marxismo por mucho tiempo, calificando después su sesgo como “desviación teorícista” (Fernández Buey, 2001).

En cuanto al segundo caso, como efecto del despliegue exponencial de las redes sociales, surge un conjunto de *opiniones* que se podrían agrupar bajo tres subconjuntos: el uso de tópicos falsos, la mirada de los hechos sociales desde el relativismo y el respaldo de las creencias desde el punto de vista de la posverdad. Posturas surgidas o reforzadas al amparo de la posmodernidad. Lo vemos así, dado que la afirmación del “fin del hombre” constituye una de las premisas del posmodernismo, sobre todo en la versión hermenéutico-nietzscheana de Vattimo, quien propuso pensar más allá del sujeto del conocimiento y de la acción moral, y concebir a los seres humanos en su dispersión social y de identidades múltiples (Vattimo, 2013).

En el tercer caso, sobre las posibles contradicciones entre lo universal –el catálogo de los derechos humanos– y lo particular –las normas peculiares de grupos específicos–, no puede quedarse en alguna visión rígida, sino que requiere de un tratamiento analógico (distinguiendo realidades por su proporcionalidad y equilibrio) y gradualista (reconociendo las diferencias, los grados y matices), evitando la falsa oposición entre el todo o la nada.

En un primer momento, veamos cuál es la *argumentación* de la primera posición y la *hermenéutica* de la segunda.

La ciencia de la historia, proceso sin sujeto (un cierto marxismo)

En el libro *El legado filosófico y científico del siglo XX*, leemos:

Althusser defiende un antihumanismo teórico de Marx en el sentido de que el concepto de humanismo no es científico, sino ideológico ya que se limita a señalar un conjunto de realidades existentes pero no nos da los medios teóricos para conocerlas. Reconocer un problema o una realidad no es conocerla (Garrido *et al.*, 2009:368).

El discurso filosófico de Louis Althusser irrumpe con la muy encomiable exigencia del rigor científico. Su obra constituye el esfuerzo por dejar atrás los errores y aberraciones que tuvieron sólo un cometido político exegético, con base en repetir a la letra los textos de los clásicos (Marx, Engels, Lenin) y que llegó al extremo de imponer la consigna “ciencia burguesa/ciencia proletaria”.³ Fue así como Althusser decidió hacer una *lectura* de la obra de Marx para poner de relieve la especificidad de la teoría del materialismo dialéctico, contenida básicamente en *El capital*. Estableció que el método de intervención de Marx se sintetiza en la *práctica teórica* que transforma los hallazgos –ideológicos– de la economía política en nuevos objetos de conocimiento –científico–, como es el concepto “modo de producción”. El proceso teórico transcurre como un práctica (Althusser, 1974:166-170).

Toda práctica se realiza transformando una materia prima dada mediante un trabajo humano que pone en funcionamiento unos medios de producción determinado. Aplicando esto al caso de la teoría, tenemos una dialéctica que “asciende de lo abstracto a lo concreto”, pero un concreto de pensamiento.

³ Se llegó al extremo durante el estalinismo de hablar de una “biología burguesa” frente a una “biología proletaria”, lo cual fue acompañado de una serie de falsedades terribles y de manejos claramente anticientíficos. Cuando se menciona el concepto de *pseudociencia*, éste fue el ejemplo histórico. D. Lecourt escribe: “El ‘caso Lysenko’ permanecerá en la memoria como el caso más espectacular de mistificación política que ha podido afectar a la comunidad científica del siglo XX” (Lecourt, 2010:716).

- 1) En primer lugar, se inicia en un punto de partida abstracto, no tanto de los hechos sino de una primera reflexión ideológica o científica sobre dichos hechos.
- 2) En segundo lugar, el producto de la reflexión sobre lo abstracto inicial es un concepto, un elemento más concreto que lo abstracto del punto de partida.
- 3) Por lo cual, el proceso transita de lo abstracto a lo concreto, el concepto. Este proceso se da completamente en el marco del pensamiento, aunque partiendo de hechos reales vuelve a ellos mediante la práctica transformadora (Althusser, 1974:180-182).

Y este mismo esquema del desarrollo de la práctica teórica se usará para concluir que el humanismo no tiene lugar en la ciencia, aunque sí tiene función en el campo ideológico. Las ideologías son sistemas de representaciones mediante los cuales los hombres expresan no tanto sus relaciones con las condiciones reales de su existencia, sino cómo viven dichas relaciones en un *registro imaginario* (término tomado de Lacan) (Althusser, 1974:75-87; Garaudy, 1970:364 y ss.; Garrido *et al.*, 2009:366-367).

Al desarrollar este discurso, Althusser deriva en su antihumanismo teórico. No es el único antihumanismo (otros vienen de Nietzsche, del posmodernismo, como veremos más adelante) al indicar su rechazo a ver en el hombre (según significados del Renacimiento) el centro de la realidad del saber y de la sociedad.

El argumento de Althusser se resume en lo siguiente: al considerar Marx el proceso de trabajo como el fundamento de la sociedad y su estructura, el ser humano no cuenta para generar una explicación científica, sino únicamente en la medida en que él está inmerso en un conjunto de *relaciones*. Bajo estas condiciones, el proceso productivo no atiende a peculiaridades, capacidades o habilidades personales, sino a una dinámica impuesta por el vínculo del capital-trabajo (Althusser, 1974:75-76). En general, Marx sostuvo que el estado de las fuerzas productivas y las relaciones de producción determinan lo que llamamos naturaleza humana.

Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran

como algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la “sustancia” y la “esencia del hombre” (Marx-Engels, 1970:34).

Althusser extrae la conclusión de que “las tesis materialistas y dialécticas que constituyen el *corpus* de la filosofía marxista [...] [no] pueden prestarse a la menor interpretación humanista” (Althusser, 1977:181). El antihumanismo teórico del materialismo histórico implica “la eliminación del concepto de hombre como central de la teoría marxista” (1977:181). Entonces, los hombres son meros “soportes de las relaciones de producción”. Cualquier otra caracterización se aleja del campo de la ciencia marxista.

Además, los sujetos en el proceso social e histórico son “partes agentes y pacientes” de otra serie de relaciones: entablan relaciones ideológicas, pues la explotación capitalista no puede pervivir —reproducirse— sin el concurso de la superestructura que concentra las relaciones jurídico-políticas e ideológicas. Es así como la convergencia de ambos tipos de relaciones determinan origen y destino de las acciones y anhelos humanos.

Las relaciones jurídicas hacen abstracción del hombre concreto para tratarlo como simple “portador de la relación” jurídica, como simple sujeto de derechos, susceptible de detentar propiedad incluso si no tiene otra que su fuerza de trabajo monda y lironda. Las relaciones políticas hacen abstracción del hombre vivo para tratarlo como simple “soporte” de la relación política, como ciudadano, incluso si su voz y su voto sólo sirven para reforzar su servidumbre. Las relaciones ideológicas hacen abstracción del hombre vivo para tratarlo como simple sujeto sumiso o rebelde ante las ideas dominantes (Althusser, 1977:185).

De manera que la argumentación althusseriana realiza su operación definiendo el humanismo bajo las características del humanismo de los siglos XVII y XVIII (basada en una esencia filosófica) y a continuación la toma como definición de todo humanismo posible (Garaudy, 1970:382). Luego procede al reconocimiento de la trama humana en un proceso en el cual se dan las relaciones de producción

como vínculos objetivos y las relaciones de relaciones (es decir, la *estructura*), las que descentran el lugar del ser humano para quedar éste en el carácter de “soporte” de vínculos estructurales, que no dependen de su libertad ni de sus aspiraciones, ni por supuesto de su “esencia”. De ahí la conocida frase de Althusser en la que manifiesta que no es posible “*conocer* nada sobre los hombres, sino bajo la condición absoluta de reducir a polvo el mito filosófico (teórico) del hombre” (1974:205).

Según este punto de vista, por ejemplo, el reconocimiento de la *dignidad humana* sería únicamente una cuestión ideológica, inscrita en el debate de la lucha de clases. No habría por qué plantearse el tema de la dignidad fuera del conflicto clasista. Equivale a decir: la dignidad no existe más que como efecto ideológico, lejos de cualquier criterio de universalidad o de consistencia al margen de la lucha de clases. El derecho implicaría hacer abstracción de los seres humanos, porque los reduce a “*centros de imputación* de derechos y obligaciones” –según la teoría pura del derecho de Kelsen (Ferrajoli, 2017) a la que parece referirse Althusser–. El ser ciudadano es estar sujeto a las relaciones políticas que a su vez están articuladas a la infraestructura económica (Althusser, 1977: 205).

Según el antihumanismo teórico, los derechos humanos vendrían a ser un engaño y una coartada de la clase dominante o bien una excusa que oculta a la conciencia de los explotados su condición de subordinación. En suma, si este tipo de antihumanismo desconfía como meramente *ideológico* cualquier alusión a la naturaleza humana, en consecuencia no puede admitir la relevancia de los derechos humanos.

El desencanto por el *progreso*

Priva en varios núcleos intelectuales la idea de que la razón moderna se ha edificado mediante “grandes relatos”, “metarrelatos” (expresiones originales de Lyotard [2000]), es decir, la moderna razón habría elaborado interpretaciones teóricas sobre la realidad social toda. El gran *pero*: los metarrelatos han fracasado, pues no han servido para

liberar al ser humano. Uno de esos grandes relatos es precisamente el marxismo que queda invalidado por diferentes acontecimientos: 1953, Berlín; 1968, la Primavera de Praga; 1980, Polonia; y por supuesto, 1989, la caída del Muro. También del lado del liberalismo hay contraargumentos: las sucesivas crisis económicas, del 29, del 74 al 79, 1998-2000, por no mencionar la crisis de seguridad del 11 de septiembre de 2011. Por otro lado, si bien el desarrollo tecnológico ha aumentado la complejidad de la vida cotidiana, aún se advierten signos de un constante *malestar en la cultura*, el cual ya había sido analizado por Freud, como recuerda Lyotard (2000:43 y *passim*). Se abonan del lado del metarrelato del liberalismo situaciones alarmantes: guerras despiadadas, con alta tecnología militar, desempleo producto de la tecnología, pobreza que contrasta con la imparable globalización económica, desculturación por las crisis mundiales de los sistemas educativos, entre otras (Butler, 2010:41 y ss.). Se señala que ante la ausencia de libertad práctica del ser humano se advierte una sociedad de consumo que no encuentra límites.

Ante este diagnóstico, la posmodernidad propone que celebremos la sepultura de la modernidad (algunos dirán que será el funeral del *neoliberalismo*), como una condición para la emergencia de un nuevo tiempo para la comprensión del hombre y la vida (Butler, 2010:59-61). Sin embargo, los desencantos son la nota de la posmodernidad: la verdad es un valor que se diluye (la era de posverdad) y por ello el pensamiento y las interpretaciones han de orientarse hacia lo *próximo, lo cercano, lo conocido de manera directa*. De manera aún más radical, la posmodernidad asume –dadas las caídas de las grandes narrativas– que existe una pérdida de los fundamentos, puesto que no hay puntos de referencia fijos. Cuando se identifica un punto de referencia, de manera inmediata aparecen las contradicciones que llevan a que “todo lo sólido se diluya en el aire”. La respuesta al rechazo de los grandes relatos debe llevar a abrir la puerta a los *pequeños relatos*. No son las grandes historias las que cuentan, sino las pequeñas narrativas, asumiendo el papel de la *investigación cualitativa* que se concentra en diversos contextos locales, de la particularidad propia de comunidades, de lo que es efímero y solamente

puede ser relatado por un investigador que ha encontrado vínculos de simpatía con los sujetos de comunidades, todo ello entendido como si se formaran comunidades aparte, diferenciadas, singulares (Lyotard, 2000:20 y *passim*).

La posmodernidad revive el mito de Narciso, la contemplación estética de la vida y del propio individuo (Butler, 2010:152-155). Pone el acento en los nuevos valores de la personalidad que busca y cultiva su autonomía individual. Porque, perdidos los grandes relatos, sólo queda el individuo que construye su vida eligiendo entre las diversas ofertas (comerciales, políticas, sexuales, religiosas...) que su contexto le presenta.

La posmodernidad es también una reedición del relativismo, de un relativismo que se dispersa en varios territorios, incluyendo la educación, la cultura, la filosofía y desde luego está en contra del cientificismo. La expresión más notoria de ello es que todo, absolutamente todo, se trata de interpretaciones, o sea, de una hermenéutica de la *ambigüedad*. No hay signos fijos, no hay lecturas unívocas porque todo depende del “punto de vista particular” o desde el “paradigma” desde el cual se profiere un discurso.

Es la posmodernidad un estilo de pensamiento que anuda, junto con el relativismo que hemos señalado, los tópicos falsos y la posverdad. Analicemos cada uno.

Se llaman “tópicos”, según Aristóteles, a los objetos propios de los razonamientos dialécticos y retóricos, es decir, los “argumentos comunes a la ética, a la política, a la física y a muchas otras disciplinas diferentes, como por ejemplo: el argumento de lo más y de lo menos” (Aristóteles, 1999: I, 2, 1358 a 10).⁴ Desde el punto de vista de la retórica actual, se llama tópico a una idea estereotipada que tiene cierta aceptación, como un lugar común. Por ejemplo, “el todo es mayor que la suma de sus partes”, usado retóricamente para indicar que una corporación es más significativa que sus integrantes.

⁴ Para una consulta más especializada, el lector puede revisar el manuscrito de la *Retórica* de Aristóteles, en la Biblioteca Digital Hispánica, [<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000245708>].

Pero al verlo desde otro ángulo resulta un tópico falso, porque sin integrantes no hay corporación.⁵

La posmodernidad critica la noción de la verdad como correspondencia fidedigna. Si se refiere a la realidad, la verdad completa y fiable es imposible. Cualquier representación es insuficiente y difícil de racionalizar usando esquemas simples. Prueba de ello es la insuficiente veracidad difundida por los medios de comunicación, que operan por necesidad con una idea simple y simplificada de la verdad. Su excusa es que sólo así puede hacerse comprensible al público. (El *homo videns*, según Gianni Sartori, es el *Homo sapiens* que sufre una disminución de sus capacidades cognitivas al verse sometido a la simplicidad de los mensajes y las imágenes televisivas [cfr., Sartori, 2012]). Por ello, los medios de comunicación están llenos de *tópicos*, “esas ideas simples ampliamente difundidas, cuyo éxito consiste en expresar sencillamente una idea compleja” (Ayllón, 2017:47). La fórmula tan común de con “palitos y bolitas” no sólo simplifica, sino infantiliza un mensaje. Pero la sencillez casi nunca refleja la verdad, por ejemplo, los estereotipos.

El problema es mayor cuando se tratan de transmitir altos contenidos culturales o éticos, como es el caso de la *educación en derechos humanos*, donde la simplificación es contraproducente y se reducen los valores y las reflexiones que, en muchos casos, van contra los tópicos falsos. El caso más destacable es cuando se encara la noción de *género* en las explicaciones de los programas gubernamentales. Los falsos tópicos sobre la relación hombre-mujer atraviesan por una serie de prenociones que en realidad son prejuicios.

Identificar el carácter relativo de la verdad con el relativismo es un grave error que, sin embargo, se repite en las aulas, las conferencias, las salas de redacción y hasta en las oficinas de los altos gobernantes. No obstante, “relativo y relativismo no significan lo mismo, porque lo relativo también es objetivo” (Ayllón, 2017:48). (Volveremos más adelante sobre este punto, cuando hablemos de las múltiples identi-

⁵ Para una exposición detallada, véase Meyer (2013:210-219), entre otros libros sobre retórica actual.

ficaciones.) Puesto que no es algo evidente en primera instancia que las relaciones reales no son subjetivas ni arbitrarias, la proliferación de ideas incoherentes vienen acompañadas de un lugar común: todo es según el color del cristal con que se mira. Es decir, se plantea que la verdad no puede ser más que subjetiva.

El hombre libre puede escoger entre diferentes verdades que iluminan su conducta con diferente intensidad. Pero, si escoge el relativismo, suprime la validez objetiva de las verdades y abre la puerta al “todo vale”, por donde siempre podrá entrar lo irracional. El relativismo, al sustituir las relaciones reales por las subjetivas, al concebir de forma subjetiva la verdad y el bien, es una forma equivocada de entender la vida (Ayllón, 2017:49).

El relativismo es muy antiguo (lo defendieron los sofistas en la Grecia clásica). En la actualidad parece más cercano a un nuevo concepto que prolifera: la posverdad. Si “posmodernidad” es un término con el cual se describe a un tipo de sociedad donde cada grupo defiende su verdad y establece su propio lenguaje, sin que puedan existir consensos más amplios, la “posverdad” (que en 2016 fue consignada por el *Diccionario Oxford*) designa una situación peculiar de la era de las redes sociales, es decir, cuando “los hechos objetivos son menos influyentes en la opinión pública que las emociones y creencias personales”.

La posverdad es lo que queda de la verdad en los tiempos de la posmodernidad (Ayllón, 2017:53), donde se diluye todo aquello que no sea el individuo. De ahí la desconfianza en los partidos políticos, en las organizaciones de la sociedad civil, pero también en el Estado como organización de protección y defensa de los derechos, así como en instituciones que parecían firmemente reconocidas, como la familia.

En síntesis, bajo estos parámetros los derechos humanos son un discurso que o bien inspiran desconfianza, incredulidad, recelo, escepticismo, o son tomados únicamente en su particularidad, pensando que sólo pueden *funcionar* en el nivel de reivindicaciones locales, de

una colectividad determinada. Esta manera de comprender los derechos humanos no sólo debilita su acción en el espacio de una sociedad, sino que se convierten en meros instrumentos que o bien son inexistentes como tales en su universalidad (rechazada por el relativismo), o bien sólo tienen utilidad específica, concreta (una especie de concepción únicamente operativa). Con otra argumentación, la posmodernidad es otra cara del antihumanismo teórico y, por ende, un discurso contrario a la posición sobre la ética de la dignidad que tiene raigambre kantiana.

El Estado como instrumento de dominación ("no hay derechos, hay poder")

La oposición complementaria, planteada por el materialismo dialéctico, entre infraestructura y superestructura, entre las relaciones de producción y las relaciones ideológicas, coloca al derecho como un reflejo de las primeras y desplaza a las segundas a un papel subordinado. De ahí surge la creencia de que el Estado y el derecho no pueden ser sino instrumentos al servicio de las clases y las élites dominantes. Para empezar, la noción de "instrumento" hace referencia a algo que puede ser manejado de manera directa, y para el caso del Estado tal afirmación no pasa de ser una metáfora; lo es porque desconoce la naturaleza propia del Estado y el funcionamiento del derecho. Cierro que hablar de Estado es hablar de una abstracción. Pero el Estado, como el derecho, tiene una realidad concreta, activa, en cada una de las actividades y conductas que realizamos las personas y las organizaciones. Se repara poco o nada, que constituye un acto de compra-venta cualquier transacción como ir a adquirir una botella de agua en la tienda de la esquina, o el tomar el transporte público y pagar por el servicio. La multiplicidad de actos y conductas jurídicas tienen efectividad en la vida cotidiana. Esta constación se suele omitir al hablar de la Ley y su efectividad. Más allá de ello, se suele ocultar la naturaleza de las normas jurídicas que permiten, obligan o prohíben ciertos actos o conductas. Para que lo puedan hacer deben ser normas

generales, es decir, en el Estado moderno, no pueden ser particulares, aplicables únicamente a una persona. Es la naturaleza general de las normas jurídicas. El Estado interviene como garante de que las normas se cumplan en los términos que fija la Ley correspondiente. (Sólo en las sociedades premodernas había un uso discriminatorio de las normas, al gusto del poderoso.)

¿Es el Estado un instrumento de dominación política? Hay que reconocer que eso ocurre cuando se logra una dominación política por parte de determinadas élites; en otras palabras, las élites llegan a utilizar el derecho en la medida en que consiguen dominar el poder político y de esa manera afianzan su dominio. Lorenzo Peña, filósofo, lógico y jurista, busca una postura proporcional, justa, equilibrada, pero también gradualista. Ha señalado al respecto de nuestra pregunta anterior:

Sin embargo, eso no significa ni implica que el Derecho sea consustancialmente un instrumento de dominación. La dominación se produce por la política (a su vez bajo la coacción del uso de las armas y también de los medios de presión económica). Establecido ese dominio, las fuerzas dominantes se sirven de todos los medios del Estado, incluida la legislación.

Ahora bien —y en eso está equivocado el marxismo—, no es cuestión de todo o nada. No es cierto que cada poder político sea, esencial y totalmente, un utensilio de aplastamiento de las clases adversas por aquella que ejerce el poder. Es un asunto de graduación (Peña, 2016:95).

Para comprender el alcance de los límites del poder en el Estado hay que examinarlo como una organización que tiene como misión articular, junto con la sociedad civil, la actividad de todos los habitantes del territorio y debe en todo momento procurar el bien común. Por supuesto, esto implica observar al Estado en su función social, ya que sólo desde este horizonte cabe exigir el cumplimiento de los derechos que podrían ser arrebatados, condicionados o excluidos por el poder político de las élites, lo cual incluye a la misma burocracia gubernamental.

Además, hay que examinar el papel del derecho en la sociedad como producto de la convergencia del orden jurídico interior (que incluye el reconocimiento de formas de derecho consuetudinario de determinados grupos sociales, como los indígenas⁶ y el derecho internacional (que tiene un capítulo muy importante para el reconocimiento de los derechos humanos).

En México, las organizaciones de la sociedad civil (ASC) han desempeñado, *de manera constante*, un papel muy importante para el diálogo e interlocución entre el gobierno y la sociedad en su conjunto, además de coadyuvar a la construcción de una sociedad participativa en el marco de la democracia. Se trata de un conjunto de acciones con una racionalidad que permite llegar a consensos, de acuerdo con los fundamentos de Habermas de la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 2014).

Para lo cual se ha desarrollado un concepto: la cultura de los derechos humanos. Se trata de una cultura de carácter preventivo que puede lograr erradicar todo tipo de violaciones y abusos (sean cometidos por autoridades o sus representantes), y de la que se aprende cuáles son nuestros derechos humanos, actuar en su favor y, por supuesto, aprender a disfrutarlos, siempre en el marco de la democracia. La cultura de los derechos humanos es un concepto que apunta a preservar el bien común y concentra las aspiraciones por una mejor calidad de vida para la mayor cantidad de personas. Cultura que es un medio que puede propiciar que se exijan y ejerzan todos los derechos humanos, se luche contra la discriminación, se promueva la igualdad, la equidad de género, la cultura de paz y se aumente la

⁶ Muchas veces se discute el papel que desempeña la ética y los valores con relación al derecho y a los derechos humanos. Visto bajo la dicotomía absoluta del todo o nada, la cuestión se torna inasible. Entre los estudios realizados en nuestro país sobre ello, está el libro coordinado por Sergio García Ramírez, *Los valores en el derecho mexicano. Una aproximación*, publicado por el Fondo de Cultura Económica en 1997. Como escribe en la introducción García Ramírez: “es el primer ensayo en su género en las letras jurídicas de nuestro país, más allá de los tratados de filosofía, teoría o introducción al derecho”. Varios ensayos son pertinentes respecto a los asuntos que venimos desarrollando, como: “Los valores éticos y los Derechos Humanos”, de Jorge Madrazo y Walter Beller, y “Derecho y moral: una relación externa”, de Ulises Schmill Ordóñez.

participación de las personas en los procesos democráticos de toma de decisiones, que es lo propio del Estado de derecho.

Los derechos humanos y la diversidad

No sólo desde la filosofía o la crítica cultural se rechazan o se aminora la importancia de los derechos humanos, sino que desde el campo de la filosofía del derecho encontramos renuencia a asumirlos plenamente. Ferrajoli (2017) puntualiza que una de las aporías lógicas de Hans Kelsen fue denegar la existencia jurídica de tales derechos, bajo el argumento de que al no cumplir el principio de positividad y carecer de garantías para exigibilidad, “equivaldrían a meros *flatus vocis*” (Ferrajoli, 2017:68). Esto tiene que ver con una discusión muy importante sobre las garantías fuertes y débiles de los derechos humanos, pero rebasa completamente los alcances que nos hemos propuesto en el presente trabajo. Quede, sin embargo, constancia que la inclusión de tales derechos también encuentra resistencias teórico-filosóficas en el nivel de la teoría pura del derecho.

Por otro lado, y de conformidad con la reforma del año 2001 al artículo 1º de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, nos planteamos establecer la forma de hacer compatible, en el caso de los derechos humanos, los derechos *pro persona*, que son *particulares* —como *particulares* son también los derechos de las poblaciones indígenas y los grupos diversamente considerados— con la *universalidad* que es inherente a los derechos humanos. Esta dialéctica entre la particularidad y la universalidad se apoya en la condición de lo relativo dentro de una totalidad en la diversidad humana. Se puede sostener esta vinculación —no postulada por la posmodernidad— porque *no es necesario renunciar a toda universalidad para salvaguardar las particularidades, ni es necesario sacrificar lo particular para asegurar algo de universalidad* (Beuchot, 2007:69; 2008:146 y ss). Tiene que ser vista esta cuestión como *una gradualidad que evite la dicotomía del todo o nada, la total imposición de los derechos sin consideración de las peculiaridades o la descalificación absoluta de los derechos humanos*

en aras de un realismo descarnado—desconocedor de las nociones y acción del derecho—, *como afirmaría el antihumanismo teórico de cierto marxismo* (Peña, 2016:203 y *passim*).

Para tratar estos asuntos se requiere una cierta visión relativa al fenómeno que se estudia. El mundo, *nuestro mundo*, conforma una densa red de relaciones de hechos, cosas y personas, por lo cual nada hay que sea completamente aislado y ajeno en el tiempo y el espacio. En este sentido, todo es relativo a un antes y un después, a un encima y un debajo; así, dentro y fuera son como la banda de Moëbius: una interdefinición. Todo está relacionado con algo a través de algo más. Es una relatividad puesta de manifiesto por la dialéctica desde Heráclito hasta Hegel (Peña, 2016). Como señalamos, relativo y relativismo no son lo mismo, porque lo relativo es también objetivo. Por ejemplo,

Esta chica es objetivamente una mujer, pero también es objetivamente madre respecto de sus hijos, esposa respecto a su marido, hija respecto a sus padres, enfermera para sus pacientes, votante para los partidos políticos. Y cada uno debe tratarla como lo que objetiva y relativamente es: el enfermo no puede tratarla como si fuera su mujer, y el marido no puede tratarla ni como enfermera ni como hija (Ayllón, 2017:48-49).

Las relaciones que pensamos como vínculo de los diversos derechos humanos no son subjetivas ni arbitrarias. Aunque sus detractores no quieren verlo, los derechos humanos no son “inventos” del poder, ni tampoco son realidades únicamente singulares, individuales al uso. Más aún, los derechos humanos están vinculados a la verdad, a una realidad que trasciende lo individual, pero también lo particular. Su universalidad recoge la particularidad de las diferencias y se enriquece con lo singular de lo individual. Pero no es subjetiva, como tampoco es subjetiva la verdad.

Si la verdad fuera subjetiva, el violador, el narcotraficante de droga y el asesino podrían estar actuando bien. Si la verdad fuera subjetiva, todas las acciones podrían ser buenas acciones. Y también podrían

ser buenas y malas a la vez. Si la verdad fuera relativa, la injusticia que se denuncia en los medios de comunicación y se condena en los tribunales no sería denunciabile ni condenable, pues subjetivamente es deseada y aprobada por el que la comete. Con otras palabras: si los juicios éticos sólo fueran opiniones subjetivas, todas las leyes podrían estar equivocadas (Ayllón, 2017: 49).

Ésa es una clave de la denegación ante los derechos humanos: el subjetivismo y el relativismo son un obstáculo para comprender la existencia y vigencia de la cultura de los derechos humanos. Por el contrario, se trata de derechos que no son subjetivos, en el sentido de sólo considerarlos o tornarlos desde una perspectiva particular, y son relativos a algo, pero no por ello deben tomarse de manera relativista. Por supuesto, se pueden discutir los alcances de los valores como igualdad, libertad, equidad, paridad y todos los demás, pero no se puede caer en la idea de que son inexistentes o no son realidades plenas (todo o nada) por ser producto de supuestas manipulaciones del poder.

La otra cuestión es el problema de encontrar un punto intermedio de convergencia entre la necesaria universalidad de los derechos humanos y la exigencia de comprender las peculiaridades que caracterizan a las personas o a los grupos, con sus diversidades.

Unidad de la diversidad, diversidad de la unidad: antinomias y paradojas de los derechos humanos

La visión posmoderna ha puesto el acento muy marcado en las diferencias y se aleja de las identidades. Esto tal vez sea consecuencia de la idea de que la identidad significa sólo y únicamente algo que nunca cambia dentro de los cambios; el relativismo señalaría que lo único constante es el cambio y, por ende, nada es estático. Otra idea que quizás influya es que los individuos cumplen una multiplicidad de roles sociales, por lo cual no cabría darles una y la misma caracterización. Siguiendo un ejemplo dado antes, el rol de madre no

impide ser enfermera, y ser esposa no le impide ser ciudadana. Por ello, Morin concluye:

El individuo no es ni noción primera ni noción última, es una noción nudo gordiano [...] Lleva en sí en su más alto grado la paradoja de lo uno y lo múltiple. Su unidad produce una dualidad y anuda una multiplicidad. Lo *Uno* comporta efectivamente en sí alteradas escisiones, diversidad, negatividad, antagonismos. Como dijera Hegel, la identidad es la unión de la identidad y la no-identidad. [...] Un rostro es un teatro en el que juegan múltiples actores. Una vida también. Cada cual experimenta discontinuidades personales en su andadura continua (Morin, 2013:105-106).

Por tanto, la discusión sobre la persona en su diversidad se conecta igualmente con el tema de la universalidad y la particularidad. Los derechos humanos comprenden no sólo los derechos civiles y políticos (primera generación), sino también los derechos colectivos (segunda y tercera generación) y derechos tales como los ambientales y el derecho a ser diferente. Con todo, la diversidad humana y cultural tiene límites. Se reconoce y protege la diversidad cultural, pero siempre dentro de ciertos límites. Los límites tienen que ver con los límites a la libertad y la prerrogativa que asiste a todas las personas, que los otros no interfieran en el ejercicio de mis derechos. A su vez, tengo esos límites respecto a los otros. En general, existen límites a la universalidad como a la particularidad. No hay absolutos: ni un universal que se imponga incondicionalmente, ni un particular que determine irrefutablemente.

Los derechos humanos sólo se pueden aplicar de manera diferenciada, atendiendo a los matices del caso. Justamente eso hace ver que se aplican tomando en cuenta ciertas peculiaridades.

Sin embargo, la reforma constitucional de 2011 en México otorga un carácter preferencial a los derechos de las personas por encima de los derechos sociales y colectivos. De acuerdo con esa reforma se ha establecido: 1) La incorporación de todos los derechos humanos de los tratados internacionales como derechos constitucionales;

2) La obligación de las autoridades de guiarse por el principio *pro persona* cuando apliquen normas de derechos humanos, lo cual significa que deben preferir la norma o la interpretación más favorable a la persona. Un ejemplo claro es lo que se denomina el interés superior de la niñez. Tienen los niños una prevalencia sobre cualquier otro derecho, ése es un límite normativo *pro persona*. Ahora bien, el niño es un ente individual, ciertamente; pero sus derechos le corresponden en tanto que sujeto de derecho (general, abstracto, universal). Lo que acontece es que el universal en este caso es un límite a otros posibles derechos concurrentes. Así, el universal tiene una concreción por la excepción de lo particular y la excepción tiene el carácter universal (con un cuantificador universal: para todo x, si x es un niño...).

Algo análogo ocurre con los derechos humanos culturales, puesto que hay una prevalencia imperativa de preservar la supervivencia de la cultura misma (Beuchot, 2007:75). Por ejemplo, el derecho a preservar la lengua de un grupo étnico, dado que la lengua es algo más porque en ella se encuentra el cúmulo de la experiencia colectiva heredada, resume la cosmovisión propia y las tradiciones características. Con la lengua se preserva, además, el derecho a narrar e interpretar su historia, pues ésta concentra la memoria colectiva atesorada de esa experiencia común a la colectividad (Beuchot, 2007:75). Nuevamente encontramos que el universal adquiere una concreción por la excepción de lo particular, y a su vez esta particularidad tiene una prevalencia universal.

Sin embargo, el problema surge cuando los usos y costumbres aducidos se oponen a los derechos humanos nacional e internacionalmente considerados. No puede haber derecho a la agresión de una comunidad religiosa a otra diferente, alegando, por ejemplo, usos y costumbres tales como la privación de la libertad, la humillación, los tratos degradantes e inhumanos contra los que consideran “herejes”. Igualmente, hay problemas cuando en alguna cultura se realizan prácticas ancestrales que atentan o van directamente en contra de la dignidad de las mujeres, como ocurre respecto al impedimento machista de que alguna mujer ocupe un cargo público

de mando sobre los hombres. En el extremo, las prácticas como los sacrificios humanos o la antropofagia no son aceptables bajo ningún respecto.

Estas ilustraciones muestran que el par universal-particular tiene un carácter relativo, pero no es relativista en ningún sentido, pues prácticas contrarias a los derechos humanos son inadmisibles. Los derechos humanos admiten las particularidades, concentran el derecho a la diferencia, pero no se aplican de manera absoluta, irrestricta.

Conclusiones

El centro sobre el cual gravita la democracia es contrario al antihumanismo, sea teórico o posmoderno. En efecto, la democracia es una modalidad política que tiene como objeto al *hombre*. Pero dicho así no vuelve sino a disparar nuevamente las críticas del antihumanismo, porque usar el significante “hombre” se convierte en un gran equívoco pues, como hemos señalado en este recorrido, de la imagen de un ser aislado, completamente libre y ajeno a los determinantes de la cultura, siempre idéntico a sí mismo, no queda sino una mera nostalgia del Renacimiento o del Romanticismo filosófico.

Las definiciones de Marx sobre el proceso de trabajo hacen ver que no existen personas al margen de relaciones sociales y son las que definen los márgenes de su acción y su manera de estar en el mundo. Sin embargo, Marx se limita a las relaciones económicas, mientras que la diversidad humana ha roto todos los esquematismos y estereotipos previos que la posmodernidad ha denunciado una y otra vez.

Bajo estas condiciones que hablan de la complejidad humana, por razones de género, raza, condición social y demás aspectos que en la primera Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) habían quedado fuera, en siglo xx y el XXI han venido marcando una nueva idea de humanidad, justo al incorporarse a una definición abierta y compleja de lo que son y pueden ser los derechos humanos.

Aun así, la democracia es una política antimaquivélica (sin desconocer las grandes y constantes desviaciones de las pulsiones de los políticos) y antiautoritaria: siempre humanista, pero bajo la condición de entender que hay una dialéctica entre lo universal y las particularidades, sin desconocer lo primero ni soslayar lo segundo. Por supuesto, estamos considerando que la democracia es una opción política fundada en los derechos humanos.

En el fondo, las críticas y objeciones que hemos examinado a lo largo del texto se refieren en realidad al Estado en tanto liberal. Pero ha habido una evolución de las modalidades del Estado en México, y con la centralidad del actual artículo primero de nuestra Constitución Política, la sociedad mexicana ha dado un gran salto histórico. Este avance, quizá, no se quiere reconocer por los desafectos aquí examinados, pero es la base de la planeación democrática y de la sustancia misma de la educación en el país.

La antítesis de esta forma de Estado es el Estado maquiavélico, que es intrínsecamente inhumano y despiadado, totalitario y cerrado.

¿De qué Estado hablamos cuando se deniegan los derechos humanos? “Las posiciones antisistema no pueden dar cuenta de un orden más allá de las pulsiones individuales” (Baggini, 2018:43-48).

Referencias

Althusser, L. (1974), *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México.

Althusser, L. (1977), *Posiciones*, Grijalbo, México.

América economía (2019), “Gobierno de Maduro rechaza informe de la ONU y dice que está plagado de ‘errores y falsas afirmaciones’”, *América economía*, 4 de julio, [<http://americaeconomia.com/politica-sociedad/politica/gobierno-de-maduro-rechaza-informe-de-la-onu-y-dice-que-esta-plagado-de>].

Aristóteles (1999), *Retórica*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

Ayllón, J. R. (2017), *¿Qué es la verdad? Introducción a la filosofía*, Palabra, Madrid.

Baggini, J. (2018), *Breve historia de la verdad*, Ático de los libros, Barcelona.

- Beuchot, M. (2007), *La hermenéutica como herramienta en la investigación social*, CEDHSLP/Facultad de Derecho de la UASLP, México.
- Beuchot, M. (2008), *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México.
- Beuchot, M. (2015), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México.
- Buenrostro Ceballos, A. F. (coord.) (2016), *Ensayos académicos sobre derechos humanos a partir de la reforma constitucional*, CESU/UABC, Baja California, [<http://comisiones.senado.gob.mx/justicia/docs/magistrado/bajacalifornia/125/12.pdf>].
- Butler, C. (2010), *Postmodernism*, Sterling Publishing, Nueva York.
- El Economista (2017), “7 fallas de derechos humanos en México”, *El Economista*, 22 de febrero, [<http://www.eleconomista.com.mx/politica/7-fallas-de-derechos-humanos-en-México-20170222-0024.html>].
- Fernández Buey, F. (2001), *Leyendo a Gramsci*, El Viejo Topo, Barcelona.
- Ferrajoli, L. (2017), *La lógica del derecho. Diez aporías en la obra de Hans Kelsen*, Trotta, Madrid.
- Garaudy, R. (1970), *Perspectivas del hombre*, Editorial Fontanella, Barcelona.
- Garrido, M. et al. (2009), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid.
- Habermas, J. (2014), *Teoría de la acción comunicativa I*, Trotta, Madrid.
- Lecourt, D. (2010), *Diccionario Akal de Historia y filosofía de las ciencias*, Akal, Madrid.
- Levario Turcott, M. (1999), *Chiapas. La guerra de papel*, Ediciones Cal y Arena, México.
- Liotard, J. F. (2000), *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.
- Marx, K. y F. Engels (1970), *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
- Morin, E. (2013), *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Cátedra, Madrid.
- Oppenheimer, A. (2012), *La Nación*, 20 de noviembre, [<http://www.lanacion.com.ar/opinion/en-contra-de-los-derechos-humanos-nid1528428>].
- Ortiz, A., S. Góngora y G. Alonso (2018), “Rezagos en la igualdad sustantiva en el contexto universitario”, *El cotidiano*, núm. 212, año 34, pp. 7-21.
- Peña, L. (2016), *Juris Naturalis Vindicatio. Apología de la idea lógica del derecho*, Editorial Académica Española, Madrid.

Sartori, G. (2012), *Homo videms: la sociedad teledirigida*, Taurus, Madrid.
Vattimo, G. (2013), *De la realidad. Fines de la filosofía*, Herder, Barcelona.

Fecha de recepción: 29/08/19
Fecha de aceptación: 02/11/19

La ocupación de lo público

Una estética transgresora

*Raúl Eduardo Cabrera Amador**

*Manuella Cano Brouté***

*Karla Valeria Roa León****

*Alicia de María Vizcaino Torres*****

Resumen

Generalmente la política es pensada como un subsistema dentro de la sociedad donde partidos organizados bajo estructuras claramente definidas luchan por el poder y por la gestión de la misma. Sin embargo, distintos autores hacen hincapié en otros modos de comprensión de la política que ponen el acento en su carácter excedentario, esto es, en la práctica de interrogación de sujetos no profesionales sobre lo que es común a todos a través de acciones de disenso. Con base en esta segunda formulación, el artículo intenta construir una reflexión analítica sobre la experiencia de una colectiva feminista, formado por artistas que emplean el espacio público como medio para expresarse, partiendo de la idea de que la estética es un modo de configuración social cuya ruptura con las formas de organización del espacio hace emerger formas de acción política.

* Profesor-investigador titular C del Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [raulcamador@gmail.com].

** Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [manubrute@gmail.com].

*** Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [karlaroal@gmail.com].

**** Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [alicevt24@gmail.com].

Palabras clave: subjetivación política, disenso, Paste Up Morras, estética, espacio público.

Abstract

Politics is often conceived as a subsystem within society where political parties, organized under well-defined structures, fight for power and for its management. Nevertheless, different authors stress other ways of understanding politics by accentuating its surplus character, *i.e.*, the practice of interrogation of non-professional subjects about what is common to all through dissenting actions. Based on this second point of view, the following article seeks to build an analytical reflection on the experience of a feminist collective integrated by artists who make use of public space as a means of expression, sustaining that aesthetics is a mode of social configuration whose rupture with forms of space organization make political actions emerge.

Keywords: political subjectivation, dissensus, Paste Up Morras, aesthetics, public space.

*I don't think about art when I'm working.
I try to think about life.*

J. M. Basquiat

Las paredes son la imprenta de los pueblos.

Rodolfo Walsh

Introducción

En 1955, en Alabama una mujer negra, Rosa Parks, se negó a ceder el asiento en el autobús a una persona blanca, motivo por el cual fue encarcelada (Centeno, 2007). Esa acción dio lugar a amplias movilizaciones no sólo en el estado de Alabama, sino en una buena parte de la Unión Americana, que a la postre impusieron el fin de la segregación racial.

En agosto de 1999 el juicio contra el campesino José Bové y los sindicalistas franceses que destruyeron un restaurante McDonald's en Millau, Francia se transformó en una gran manifestación de rechazo a la Organización Mundial de Comercio (OMC), mientras Bové utilizaba la sala de audiencias como tribuna para defender sus postulados, miles de militantes antineoliberales efectuaban una protesta masiva en las calles (Barbería, 2000).

El 11 de mayo de 2011, el entonces candidato a la presidencia de la república, Enrique Peña Nieto, se presentó en campaña en la Universidad Iberoamericana. Durante el evento fue confrontado por una centena de estudiantes que le recordaron y rechazaron la represión violenta desatada contra pobladores de Atenco durante su gestión como gobernador del Estado de México. El entonces jefe de campaña reaccionó públicamente y desacreditó a los estudiantes que habían participado en la protesta llamándolos porros. Esa misma noche, 131 estudiantes grabaron un video en donde mostraban sus credenciales de estudiantes de la UIA y daban testimonio de su participación en la protesta. El video fue subido a las redes sociales y se volvió viral, con este acontecimiento nació una de las más amplias movilizaciones estudiantiles de las últimas décadas (Salazar y Cabrera, 2015).

¿Qué hay en común en estos tres acontecimientos? ¿Qué relación existe entre estas acciones y la identidad de los sujetos que las llevan a cabo? ¿Se puede hablar de un sujeto de la política a partir de estas experiencias?

Este artículo pretende contribuir al debate sobre la constitución de sujetos de la política partiendo de algunas reflexiones teóricas y del análisis de un tipo de experiencia pública referida a lo que se ha

denominado arte-acción (Sierra, 2012), en particular al trabajo de la colectiva Paste Up Morras (PUM), un grupo de mujeres artistas que emplean el espacio público para manifestarse políticamente y difundir su trabajo artístico.

Sujeto y subjetivación política

Partamos del concepto de subjetivación política que está ligado al pensamiento de Rancière, en torno a una forma de ser de la política como suplemento, como exceso de los sujetos respecto del modo de distribución jerárquica de lugares y funciones establecidos en una sociedad (Rancière, 2011). Dicho exceso tiene un soporte en el establecimiento de un principio de igualdad, no como referente ético que guía o delimita la acción, sino como un postulado presente en la capacidad de enunciación de los sujetos, así como en la consecuencia de su acción. La política no se asimila a un subsistema de la sociedad o a la lucha por el poder ejercida por los partidos políticos, ni al ejercicio de ese poder para la gestión de dicha sociedad. La política, según el autor, tiene que ver con un exceso respecto de esa forma orgánica de expresión de la sociedad que hace emerger un disenso, es decir, da lugar a la revocación de la idea de que existen competencias específicas ligada a los “actores de la política” para ocuparse de los asuntos públicos. El disenso no es un conflicto de intereses entre estos actores es más bien una disputa que pone en acción cualquiera; un litigio en torno a lo que está dado como forma y sentido de ser de lo que es común y al marco en el que opera ese sentido, que define de antemano la participación y responsabilidad de los actores. Rancière suele emplear la frase *poner dos mundos en el mismo mundo* para referirse a la emergencia del disenso (2019:100). Se trata de la producción de significaciones que no oponen a un mundo dado otro por venir, sino que otorga a ese mundo distintos sentidos donde los eventos adquieren otras significaciones y por tanto dan lugar a otros modos de comprensión de la acción. La dimensión del sentido es el espacio entonces donde se produce de

manera conflictiva la relación entre las formas de poder y de distribución de los sujetos en la comunidad y, por otra parte, la emergencia de un nombre o un modo de nombrar las cosas que perturba ese orden. De este modo, el sujeto de la política está hecho por sujetos que no son grupos sociales, sino agentes capaces de producir formas de enunciación que desestabilizan un orden consensual. Un sujeto político es por tanto una capacidad colectiva para producir escenarios de disenso.

Rancière formula el concepto de subjetivación política referido a la formación de un sujeto que no está ligado a un actor social determinado, sino a la constitución de un proceso de litigio que responde al tipo de significados que confrontan dos perspectivas distintas de un mismo fenómeno; por una parte, una condición constituida socialmente que atribuye significaciones en función de un orden establecido y, por otra, una condición cuya capacidad de enunciación no corresponde a un sujeto y a un lugar dentro de la comunidad, revela más bien un exceso de las formas orgánicas de clasificación social. Este proceso conflictivo corresponde a una lógica del otro que para Rancière opera según tres determinaciones de la alteridad:

Nunca es simple afirmación de una identidad, es siempre al mismo tiempo negación de una identidad impuesta por el otro [...]. Segundo, es una demostración, y una demostración supone a otro a quien ella se dirige, incluso si ese otro desecha la consecuencia [...]. En tercer lugar, la lógica de la subjetivación política siempre admite una identificación imposible (2006:23).

La subjetivación política es el resultado, en términos de constitución subjetiva, que se produce a partir de una acción que adquiere visibilidad en un espacio de intervalo entre una identidad que determina al individuo, en la medida en que está impuesta por el otro, y la otra que es inexistente pero que da lugar a la aparición del sujeto como sujeto político. Ese sujeto se manifiesta confrontando ese modo de distribución jerárquica de lugares y funciones en una sociedad. No pone en juego un proyecto, sino un acto que reivindica una igualdad

y una capacidad de producir disenso como ocurrió con las acciones realizadas por José Bové al confrontar el supuesto progreso que la introducción de la cadena de restaurantes McDonald's significaba en su región en Francia.

Esta perspectiva de comprensión del sujeto político permite reconocer la emergencia de actores que están a la vez dentro y fuera de una comunidad y que reclaman el derecho de opinar y decidir sobre lo que es común. Sin embargo, si bien abre un campo de experiencia que propicia el análisis de los sujetos a partir de la producción de una polémica acerca del sentido de las formas de configuración social, también se limita solamente a apuntalar el momento de constitución de un sujeto como sujeto de la política que queda restringido al tiempo de su aparición a través de dicha polémica. Para Rancière el momento propiamente político es aquel en el que los sujetos entablan un litigio por medio del disenso. Existen, sin embargo, otras perspectivas desde las cuales es posible atribuir otros sentidos al sujeto de la política que nos interesa resaltar. Nos referimos en particular al empleo que autores como Laclau (2005), Mouffe (1999) y Žižek (2006) hacen de la noción de lo *político* a diferencia de la política y a la forma en que dan cuenta de un sujeto de la política. En ella, a pesar de sus diferencias, los autores coinciden en señalar que toda pretensión universalista en el discurso sobre la política se enfrenta a la imposibilidad de proporcionar una definición última de la política en la medida en que, como lo señaló Lefort, no existen “marcadores de certeza” como fundamento positivo de lo social (1990). Por lo tanto, esta perspectiva universalista debe ser abandonada y pensar lo político en el marco de una confrontación particular con pretensiones universalistas, es decir, que el terreno en el cual la política se produce en una sociedad es el de las prácticas contingentes de sujetos colectivos que logran fundar de manera efímera un modo de ser de la sociedad.

En este terreno cobran relevancia algunas consideraciones. En primer lugar, lo que Laclau y Mouffe (2004) han denominado posiciones de sujeto. Para ellos el punto de partida para pensar los sujetos políticos se encuentra en la tradición marxista y corresponde a la noción de clase social, cuya unidad se constituye en función de

intereses que están determinados por su posición en las relaciones de producción. Sin embargo, los autores señalan que esta noción sólo es funcional cuando se trata de una unidad que existe a partir de posiciones que están dadas como ocurre en el caso de la tradición obrera de los siglos XIX y XX, pero no frente a la actual heterogeneidad de los sujetos sociales para los cuales es necesario recurrir a fórmulas como las de la representación. Esta categoría en estricto sentido está fundada sobre una aporía. Nos referimos a la idea de que se funda sobre una ficción relativa a la relación entre la presencia, que es producto justamente de la ausencia de un sujeto, y esta segunda condición del sujeto ausente. En segundo lugar, para Laclau y Mouffe esta heterogeneidad de identidades socialmente constituidas da lugar a un encuentro entre dos lógicas, la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia. En la primera los sujetos sociales participan de formas discursivas que hacen similares los elementos que los diferencian de otros sujetos. Es decir, que el antagonismo propio de lo político permite que diversas identidades que se establecen como límites de diferencias entre sujetos se vuelvan equivalentes justo por una condición de confrontación. Laclau y Mouffe ponen como ejemplo la idea de que en un país colonizado existen diferencias de costumbres, de lenguaje, de color de piel; pero se vuelven equivalentes cuando las diversas identidades convergen en la noción de pueblo colonizado. Es por medio de estas equivalencias la lógica de la diferencia, propia de las identidades socialmente constituidas, queda subsumida y da lugar a una articulación subjetiva. La noción de posiciones de sujeto hace referencia a la articulación de elementos temporales tanto simbólicos como materiales, que propician una determinada posición en el marco de relaciones de poder y de conflicto; como ocurrió con la convergencia de jóvenes de muy diversas procedencias sociales y regionales del país durante las manifestaciones del #YoSoy132 en México. Más que identidades estables se configuran estas posiciones subjetivas atravesadas por lugares ocupados en el terreno de dicho antagonismo político en una sociedad.

En tercer lugar, Žižek (2000), a diferencia de Laclau y Mouffe, resalta el acto político como referente fundamental de la subjetiva-

vación. A la manera de Rancière, el acto político recoloca al sujeto en un campo de experiencia que hasta entonces no existía como tal, pero piensa este acto como acontecimiento en un marco basado en su imposibilidad. Es justamente en la imposibilidad de que ocurra, que su realización abre un nuevo horizonte de posibilidades. El acto político está inscrito en una radicalidad que cambia fundamentalmente la naturaleza de la situación de la que emana al cambiar lo que estratégicamente era posible antes de su aparición. Se presenta una especie de corto circuito propio del acto político que obliga a repensar las condiciones de posibilidad que existían antes de su realización; tal y como ocurrió en caso de Rosa Parks en Alabama.

No pretendemos profundizar en estos distintos acercamientos a la noción de sujeto y subjetivación política, sino resaltar, con esta reflexión, el carácter contingente de la acción política; la estrecha relación que se produce entre el acto político y la constitución subjetiva, de manera que el sujeto de la política no preexiste en términos identitarios al acto político, no son grupos sociales o actores constituidos quienes lo llevan a cabo, son más bien agentes de enunciación que aparecen como suplemento de las formas orgánicas de distribución social. Finalmente, señalar que las condiciones de existencia y articulación de los sujetos responden a las posiciones ocupadas en el marco de una determinada hegemonía, cuyo soporte es el carácter antagonico que funda a cualquier sociedad.

Paste Up Morras: la colectiva

Con base en esta reflexión, y pensando en el entramado de factores que constituyen las formas de hacer sociedad actualmente en México, nos interesa abordar la experiencia de Paste Up Morras,¹ una colectiva

¹ Como respuesta a la situación de precariedad laboral, desigualdad y violencia de género, han surgido colectivos con distintas posturas políticas mediante las cuales buscan oponerse a los discursos de poder y generar, por medio del arte, una agitación de las formas instituidas que constituyen el tejido social.

que evoca problemáticas como la violencia y la desigualdad económica, política y social que se vuelve cada vez más evidente y conflictiva para la mayoría, principalmente para las jóvenes. Paste Up Morras es una colectiva conformada por mujeres artistas que buscan visibilizar la problemática de la violencia de género interviniendo en la calle y utilizando diversas técnicas como el *paste up*,² el *stencil*,³ el mural y el *sticker*.

Las integrantes de PUM decidieron nombrarse colectiva porque son puras mujeres con propósitos en común, que se juntaron para impulsarse las unas a las otras en el mundo del arte, ya que este sector no tiene tantas oportunidades como los hombres. En una conversación con integrantes de la colectiva, una de ellas señala que al principio PUM surgió con el fin de visibilizar el trabajo de mujeres:

Paola: Les propuse organizarse para apoyar a mujeres artistas a que se visibilicen, entonces comenzamos a invitar a artistas que ya conocíamos de Instagram que se sabían mover en la calle y ahora estoy triste porque todas esas chicas que en un principio invitamos se han salido, como Carmen. Y en parte es porque ellas tienen muchas cosas que hacer y a lo mejor sienten que si esto no funciona, sólo están gastando su tiempo. [...] Mi misión en la vida es visibilizar el trabajo de mujeres (7 de junio de 2019).

Manu: Todo esto que están diciendo me lleva a pensar que PUM no tiene el propósito de pegar en el espacio público nada más sino más bien de apoyar a artistas.

Paola: El espacio público es una herramienta más y es una forma fácil y rápida de visibilizarse, la idea es pegar en lugares visibles, avenidas grandes.

Mujer de Tepexpan: Para mí, también es apropiarse del espacio público para generar una disrupción.

² El *paste* trata de gráficos hechos a mano en papel delgado que se pegan en las paredes de la calle con engrudo hecho a base de harina y refresco.

³ Es un tipo de gráfica que se hace con plantillas para facilitar y agilizar la creación de obras. El *stencil* suele realizarse con aerosoles, de manera directa en las paredes o en papel para hacer *paste up*.

Sofía: A veces los lugares físicos están muy determinados y cerrados: la escuela es la escuela, la gasolinera es la gasolinera. Todo tiene que estar limpio y hay que romper con eso.

Mujer de Tepexpan: Es querer dejar un mensaje, la gráfica es un instrumento de comunicación (7 de junio, 2019).

El comentario inicial de Paola y la conversación posterior da lugar a la pregunta ¿Se trata de sujetos políticos? Conformadas a partir de una posición de género, estas artistas se juntan porque como mujeres es difícil emerger en el medio del arte y porque prefieren salir a pegar juntas para cuidarse entre todas. Desde este posicionamiento buscan la resignificación del ser mujer en México a través de sus obras, es decir, una reconfiguración del sujeto femenino en donde se asume la defensa y el poder de sí mismas. Buscan recolocar y transmitirles otra perspectiva a las mujeres por medio de un lenguaje propio y haciendo uso del espacio público, porque así es más fácil visibilizarse. Por las noches –después de las reuniones mensuales donde hablan de su colectiva, toman cerveza y dibujan– salen a pegar sus obras rápidamente y sintiéndose orgullosas. Se esconden de los policías y se cuidan mutuamente; se hacen pie de ladrón⁴ cuando se requiere, y con engrudo y otros utensilios ocupan las paredes del centro de la ciudad. “No olviden firmarlas”, dicen algunas.

A partir de una serie de encuentros con la colectiva PUM, identificamos dos elementos en su discurso: el uso del espacio público y las relaciones que se gestan dentro de la colectiva y con la comunidad. El primero surge al observar la gráfica de estas chicas y el mensaje que, en algunas de sus obras, quieren transmitir: la resignificación de la mujer. Para mostrar esta perspectiva hacemos descripciones de algunas imágenes a fin de dar cuenta del tipo de confrontación semántica que está presente en el lenguaje gráfico. El segundo surge a partir de charlas informales sostenidas entre marzo y julio del pre-

⁴ Con “pie de ladrón” nos referimos a la expresión coloquial que consiste en el acto de ayudar a otra para alcanzar más alto, te ponen las manos entrelazadas debajo del pie y te apoyas en ellas.

sente año con las miembros de la colectiva, en donde señalan que el arte no sólo está en las imágenes que son el resultado de su trabajo, sino en el proceso de juntarse para salir a pegar, de tapizar paredes con ilustraciones y del mensaje que logran o no transmitir. Pensar el arte como proceso de creación colectiva e individual confronta la idea de que el arte necesariamente tiene que mostrar una obra acabada, un producto tangible que invisibiliza el proceso de creación. Sigamos el argumento sostenido por las integrantes de PUM que está presente en el siguiente relato etnográfico.⁵

Al interior de la calle Regina, en el centro de la ciudad, se encuentra un callejón cuyas paredes están cubiertas de grafiti. Ahí pegamos nuestras ilustraciones, ayudamos a otras chicas a pegar las suyas y nos cuidamos de los policías. Posteriormente, fuimos a otro espacio solitario que se encuentra a unas cuantas cuabras. Algunas cuidaban un extremo de la calle, mientras otras pegaban. En eso, Alicia observó a un señor que pensó era paramédico, pero resultó ser policía. “¡¡¡R!!!”, gritamos nerviosas, y las que estaban pegando entendieron que era una señal de alerta. Algunas huían lenta y sutilmente, otras se dirigían hacia Brensue, quien se esforzaba por terminar de pegar su dibujo (la imagen de arriba es el *paste* que Brensue logró terminar de pegar). A pesar de que el policía se dirigía hacia ella, él tomó otro rumbo. Cuando nos reunimos, narraron que le reclamó a Brensue por estar pintando, ella le dijo que no estaba pintando, le mostró sus manos limpias y lo que pegó. El policía le dijo “bueno, a mí me gusta más esto que anden pintando pero bueno a ver si lo quitas o a ver qué haces”. Ella lo interpretó como buena onda y *relax*, así que dejó su pega.

⁵ Entendemos el relato etnográfico como una descripción que apunta a dar cuenta de la experiencia vivida en el trabajo de campo y que da sentido y contextualiza la información que consideramos relevante para la investigación (Geertz, 1989).

Fotografía 1

Fuente: extraída del Instagram de @Brensue.

“Lupita”, nombre que la autora le da a su personaje, se levanta su vestido rosado y muestra su cuerpo con ropa interior. Su panza curvada y piernas anchas, como suelen tener muchas mujeres mexicanas. Nos hacen pensar que la autora tiene un discurso de la aceptación del propio cuerpo femenino dejando a un lado sus estereotipos: esbelto, piernas gruesas, cintura pequeña, senos grandes. Lupita, sin embargo, no deja de ser “femenina”; tiene las uñas pintadas de rosa, ropa interior “coqueta” y un vestido rosa. La frase “confianza” escrita debajo de su rostro, da cuenta de un intento por resignificar el cuerpo femenino, por impulsar la aceptación del propio cuerpo y a la vez por la desconstrucción de los estereotipos interiorizados que hacen sentir a las mujeres inseguras por no tener el cuerpo “deseado”. Brensue muestra el cuerpo femenino como es, sin ser un objeto sexualizado. A un lado de la pierna izquierda se encuentra la firma de la artista.

Semanas después del evento regresamos al sitio con la intención de conocer la opinión de los transeúntes acerca de este *paste* y los que

estaban a su alrededor. Nos encontramos con que algunos habían sido arrancados, o al menos lo habían intentado, ya que quedaban restos, pero no fue el caso de “Lupita”, quien había sido arrancada por completo, sólo quedaba el pequeño recuadro de la firma. Algunas miembros de PUM mencionaron que sus ilustraciones o *pastes* pueden durar un día, dos semanas o seis meses. Es por ello que el *paste up* podría pensarse como algo efímero y por lo tanto el arte (si es que se le puede llamar arte) no radica en la obra misma, sino en los acontecimientos que fluyen alrededor de ella: el proceso de formarse una colectiva de artistas, reunirse para dibujar, salir a pegar juntas, cuidarse, los vínculos que se forman en esas salidas nocturnas, las reacciones de la gente, de otros artistas que después llegarán e intervendrán la pared, o de personas que arrancarán con rabia las ilustraciones y los restos que quedan de ellas.

Fotografía 2



Fuente: fotografía tomada por las autoras.

Esta imagen (fotografía 2) fue tomada unos días después de la segunda junta mensual a la que asistimos un viernes en la colonia Roma. En ella conocimos a otras integrantes y repetimos las dinámicas de la vez pasada: tomamos cerveza, hablamos de los proyectos que estaban pendientes y dibujamos para después salir a pegar. Alrededor de las 12 de la noche, pegamos todas las ilustraciones en un puesto de revistas cercano al bar donde estuvimos. El puesto terminó tapizado, parecía una enorme obra de arte en medio de las calles oscuras y transitadas de la Roma. En la imagen vemos algunas ilustraciones de las artistas de la colectiva. Las pequeñas ilustraciones en donde se muestra la misma mujer con una túnica, de tez morena y una aureola en la cabeza, son de *Mujer de Tepexpan*; éstas son impresiones que distribuye por la ciudad y dentro de la colectiva para que las coloreemos como queramos. El dibujo pintado con plumón negro, en el que yacen unos senos exaltados, es de *Paola*. El texto “ni gracioso ni cariñoso, el piropo es acoso” pertenece a *Alinakiliwa*, quien se diferencia de las demás integrantes por usar la técnica de los rótulos. La mujer que tiene a su alrededor una pila de gatos de diferentes colores con la frase “Gatos antes que vatos”, prioriza al felino antes que una relación amorosa con un hombre y refiere a un juego de palabras que es coloquialmente utilizado. Esta obra pertenece a *UnCursed* y a *Alinakiliwa*. El plátano con figura femenina ya se encontraba en lugar antes de que llegáramos a pegar. Entre este cúmulo de ilustraciones están algunas ilustraciones que hicimos para poder entrar en su dinámica. La que tiene a tres mujeres levantando las manos y la frase “libres”, en la parte inferior derecha, es de Karla. Las dos de la orilla que muestra las rodillas de dos mujeres de tez morena con la frase: “yo decido”, son de Alice. La mayoría de las ilustraciones tienen marcados los pseudónimos de las chicas.

Es importante mencionar que por separado las ilustraciones no serían tan llamativas como son en conjunto. En este *collage* hay una expresión de la experiencia de la colectiva PUM en la medida en que desarrollan a través del intercambio y participación conjunta una

potencia que se sostiene en la presencia de una voz mucho más fuerte y enérgica de lo que sería la voz individual de cada una de ellas. En una entrevista con *Estenegromar*, nos dijo lo siguiente:

Está bien chido que siempre es de apoyarse, siempre es como te cuido, te ayudo a pegar ese pedo, te doy de mi engrudo, te doy...y así vas formando como comunidad ¿no? Así luego te vuelves a encontrar a esa persona y está bien chido porque vas creando lazos y de pronto ya hay como toda una red de personas que se conocen y que pegan y que salen en conjunto y se ayudan y está chido [...] como que esa comunidad dentro del *paste*, sobre todo así con las morras (entrevista realizada a *Estenegromar* el 22 de junio de 2019).

Para la colectiva visibilizarse como mujeres artistas mediante la unión y el apoyo mutuo, y luchar contra la forma en que los hombres han monopolizado el arte, resulta fundamental y representa uno de sus pilares más importantes, por lo que prefieren pegar sus ilustraciones en conjunto. Además, de esta manera se hace visible que quien pega es un colectivo. Cabe también señalar que la producción conjunta de una obra está inscrita en un modo de intercambio que produce a través de la experiencia lo que constituye el *telos*, la finalidad o el sentido que se busca transmitir a través del arte gráfico. De esta forma la utopía que convoca a las artistas a reunirse y trabajar en conjunto no sólo es una idea proyectada en el futuro y expresada a través del arte, sino una práctica en el presente que apunta a descolonizar las relaciones dominantes. El arte como proceso de creación conjunta es resaltado, se hace visible y no únicamente como un producto, puesto que el arte no está en la imagen *per se*, sino en el proceso de juntarse para dibujar, para pegar y posteriormente en el receptor de tales imágenes.

Fotografía 3

Fuente: extraída del Instagram de @Estenegromar.

Este *paste* (fotografía 3) se encuentra en una de las entradas del Barrio Chino en el Centro Histórico. Pertenece a *Estenegromar* quien, dentro de *la colectiva*, es una de las chicas con más experiencia en el dibujo. Entre ellas recomiendan que cada una escriba su nombre verdadero o un pseudónimo para que la comunidad pueda identificar a quién le pertenece la obra. En este caso, *Estenegromar* decidió escribirlo en la parte inferior de la pierna izquierda. En esta imagen yace una mujer completamente desnuda y tanto la vagina como los pezones están exaltados con tinta amarilla fosforescente. Su cuerpo proyecta una luz fosforescente a su alrededor que nos remite a un aura, como el de la virgen de Guadalupe, icono que muchas artistas de la colectiva utilizan para expresar diferentes mensajes de protesta. El aura también podría servir para exaltar su figura o simplemente forma parte un estilo propio. Su mirada apunta fijamente al espectador,

retando a quien la mira y demostrándole que no tiene miedo. En la mano izquierda porta una pistola, lo que podría interpretarse como un símbolo de autoprotección, aunque por la ligereza con la que la carga y la forma en que mira al espectador diríamos que más que protegerse, está retándonos. Esta imagen es muy llamativa y resulta difícil no dar cuenta de ella mientras uno transita por ahí. El cortado que tiene muestra lo rápido que se produce este tipo de imágenes, pues aunque son obras únicas y no reproducciones impresas, muchas veces el tiempo no alcanza. Antes de salir a pegar, las chicas se apresuran y producen varias de estas “obras” (todas hechas a mano) para contar con más material e invadir más de un solo espacio.

Días después, encontramos el *paste* pero le habían arrancado el cuerpo, ya no estaba la desnudez de la mujer ni la pistola, solo parte de su rostro. Si el fin de la artista era generar incomodidad ante la desnudez del cuerpo femenino cuando no es un cuerpo sumiso ni sexualizado, parece que lo logró.

Fotografía 4



Fuente: extraída del Instagram de @un_cursed.

La virgen de Guadalupe es el objeto de esta imagen (fotografía 4). Con colores llamativos como el amarillo, rosa y negro se despliega en una de las paredes del centro de la Ciudad de México. Esta virgen, con expresión de suplicio, tiene el rostro de una calavera representando la muerte. En México, la virgen juega un papel fundamental para la sociedad, incluso muchos la identifican como un sello de la mexicanidad, puesto que representa una madre protectora. En el centro de la imagen, donde yace el vestido de la virgen, vemos la frase “ya no estoy yo aquí que soy tu madre, soy una más de las nueve mujeres que asesinan en México todos los días”. Este texto hace referencia a los feminicidios; pensamos que la virgen está muerta, la mató la sociedad machista mexicana y, al estar muerta, no hay quién haga la función de protección. Podemos observar que justo arriba del texto hay un corazón que se asemeja al sagrado corazón de Jesús, pero está roto. La autora hace una resignificación del símbolo católico que adoran los mexicanos para transmitir un mensaje. En una entrevista dijo:

Esta otra virgen que comentabas es la virgen de Guadalupe y más del noventa por ciento de la población de México es católica y tienen esta devoción eterna ante la virgen y ante su propia madre como decía Octavio Paz pero no respetan a las demás mujeres. Entonces es una crítica social ante ese pedo porque cuando entras a la basílica (yo no soy católica soy atea) pero he ido a la basílica por ondas familiares o por cuestiones turísticas. Me llama mucho la atención que entrando tienen, con esa tipografía que yo elegí, un letrero que dice “¿que no estoy yo aquí que soy tu madre?” y entonces yo lo que hice fue cambiarle el mensaje a ese y dice “ya no estoy yo aquí que soy tu madre, soy una de las nueve mujeres que asesinan en México todos los días” (entrevista realizada a *uncursed* el 12 de julio de 2019).

En la imagen tradicional la virgen de Guadalupe se encuentra sobre una luna cargada por un ángel, pero en la reinterpretación de la autora la luna está dividida, lo cual da la ilusión de cuernos demoníacos y sobre los cuales se encuentra un demonio que está cargando

el cadáver de la nueva virgen. Al lado izquierdo se muestra la firma de la artista.

Fotografía 5



Fuente: extraída del Instagram de @mujerdetepexpan.

El *paste* es sencillo (fotografía 5): tres largos pliegues de papel morado, color usado en la lucha feminista, con letras negras. Lo interesante de este *paste*, además de los colores que cargan un significado y del texto “quiero ver a mis amigas egresadas no enterradas #vivasnosqueremos”, es dónde está situado. Las escaleras de acceso a la Facultad de Odontología de la UNAM, la universidad más grande y concurrida del país. Este lugar es significativo porque han ocurrido bastantes problemas socialmente relevantes en los últimos años, como problemas de violencia, desde acoso hasta feminicidios y homicidios. El 3 de septiembre de 2018, al pie del edificio de Rectoría, ocurrió un acto de violencia por parte de “porros” en contra de

estudiantes de esta casa de estudios. Inmediatamente los estudiantes se movilizaron para denunciar lo ocurrido en una marcha masiva que culminó nuevamente en Rectoría; como suele suceder en las marchas, muchos participantes iban pintando en las calles, paredes y edificios de la universidad, para expresar su inconformidad y su rechazo a esta violencia. Para sorpresa de muchos, al día siguiente, un grupo de jóvenes se organizó para ir a limpiar las paredes de la universidad con un afán de mantener limpia la universidad, eliminando la posibilidad de crear un espacio para la protesta. Rechazando esta actividad, la artista regresó un tiempo después para apropiarse de este espacio con el fin de denunciar los feminicidios ocurridos día a día en el país, muchos de ellos estudiantes universitarias. Además del *hashtag* identificatorio #vivanosqueremos, es interesante que la artista no firma este *paste up*, lo cual lleva a pensar en una voz colectiva que tiene un fin únicamente de denuncia.

Fotografía 6



Fuente: fotografía tomada por las autoras.

Este mural (fotografía 6) se encuentra en la calle San Jerónimo del Centro Histórico, pertenece a *Maga1.one*, una de las fundadoras y ahora exintegrante de la colectiva. Maga es una de las artistas más conocidas de la Ciudad de México por sus polémicas ilustraciones en donde muestra a mujeres con cuerpos alargados y deformes masturbándose o manteniendo relaciones sexuales con otras mujeres. Además, utiliza colores eléctricos que las vuelven aún más vistosas. Este mural es sumamente llamativo y yace a lado de otros murales elaborados también por miembros de la colectiva. Se trata de una mujer que se encuentra en la calle, se muestra autónoma y capaz de autodefenderse, expresa valentía y furia. Porta unos guantes de box rojos para defenderse, tiene dos curitas en el rostro y algunos rasguños, como si ya se hubiera enfrentado a alguien. Tal imagen nos hace pensar en una mujer fuerte que ha perdido el miedo frente a la agresión y el acoso, lista para defenderse. Su tez es rosa oscuro y tiene el cabello negro. Está envuelta en una esfera de estrellas que exaltan al personaje por sus colores eléctricos, que lleva a pensar en el aura que muchas de las integrantes de PUM usan en sus ilustraciones para denotar poder, divinidad o para resignificar la imagen de la virgen. A su alrededor hay pilas de tabiques y postes que representan la calle y encima de éstos, al lado derecho, la frase “quiero ser libre no valiente”. En los postes hay carteles de desapariciones forzadas a mujeres haciendo referencia al gran número de desapariciones que se ha disparado en los últimos años en México. La frase “aborto gratuito, legal y seguro” está en la parte inferior de los postes. En la parte superior, y con letras más grandes, se encuentra la palabra “feminicidio”. La firma de la artista se reproduce varias veces a lo largo de todo el mural. La calle se muestra como un espacio de denuncia, rayada de mensajes de protesta, carteles de desaparecidas, y la mujer, está en el centro como si fuera dueña de la calle.

Fotografía 7



Fuente: extraída del Instagram de @uncursed.

Esta imagen (fotografía 7) posee tres gráficos de *UnCursed*, miembro de PUM. Del lado izquierdo hay un *paste* de un bóxer manopla (una herramienta que se coloca entre los dedos para golpear a alguien con mayor impacto) de color rosa, que es un color llamativo y con una frase de color negro que dice “por si acoso”. La ilustración de esta herramienta, junto con la frase, nos habla de la autodefensa. La autora está plasmando explícitamente el tema de la autodefensa, así como la imagen que está en el centro. Se trata de una virgen de color amarillo y negro que tiene un gas pimienta en una mano y una navaja en la otra. A su alrededor hay un aura de color rosa con la frase “líbranos de todo mal” y en su pecho la frase “ni una más”. Este gráfico nos hace pensar en una mujer que necesita de estas herramientas para defenderse del acoso. Vestir a la virgen con tales objetos y ponerle esa frase puede resultar controversial, porque confronta la imagen de pasividad y más bien se ve a una mujer con recursos para defenderse. Su rostro porta un tercer ojo colocado en la frente, como indicio de un símbolo espiritual. Los colores con los que está pintada son

llamativos, principalmente el amarillo que al mismo tiempo podría representar una luz divina que la virgen despide de su interior. En una entrevista con la artista, le preguntamos qué tipo de mensajes intenta transmitir y nos dijo lo siguiente:

Por ejemplo, el primero que hice en capas que se hizo muy famoso es el de la virgen que tiene un gas pimienta y una navaja en la mano y dice “líbranos de todo mal” y era como este mensaje ambiguo de que la gente cree que hay algo como dios cuidándote, pero en realidad ¿es el autocuidado lo que te salva, no? Ser precavido, desafortunadamente en el contexto social en el que vivimos tenemos que andar cargando algo así o estarle avisando a alguien dónde estás. Pero trató de incitar a que no nos venza el miedo, decir “güey está pasando todo esto y no salgo en la noche” sino decir “no ni madres” a mí no me van a lavar el coco de tenerle miedo a la calle que es un espacio público, a salir de noche que no tendría por qué pasarme nada. Si es como sublevarse ante esta cuestión de que la mujer en casa es como parte del miedo que nos quieren inculcar entonces de eso trata esa virgen (12 de julio de 2019).

En el extremo derecho encontramos un *paste* de una “paleta manita” con la frase “amiga date cuenta”. Estas paletas siempre tienen distintas frases, la autora se apropia de ellas usándolas para transmitir un mensaje. Sin embargo, después *UnCursed* le hizo una modificación, en lugar de poner “amiga” puso “amigo” porque “siempre era responsabilizar a la mujer de todas las violencias (cuidate y todo esto). Pero nunca endosándole lo que le corresponde al hombre, ¿no?” (12 de julio, 2019). Como dice la autora, varias de sus obras tienen mensajes hacia las mujeres. Esto se puede ver en este conjunto de ilustraciones cada una con su firma al lado inferior izquierdo.

Sujeto político, estética y gestión del espacio público

En páginas anteriores enunciamos un conjunto de proposiciones teóricas y una descripción de algunas obras de las miembros de

PUM, rescatando la opinión que ellas tienen de su obra. Ahora se hace necesario tejer cuatro ideas que nos llevan a pensar en los modos mediante los cuales identificamos a las mujeres integradas en la colectiva como sujeto político: alteran la idea de lo que se concibe como arte, resignifican los modos de ser mujer, ponen en cuestión y replantean las formas de exigir la justicia y autogestionan el espacio público.

Arte como proceso

Cuando pensamos en arte usualmente pensamos en el producto, en la obra, en algo tangible: una pintura, una escultura, un objeto tridimensional situado en un espacio inusual como el jardín surrealista de Edward James en Xilitla; en la serie de sonidos que conforman la novena sinfonía de Beethoven o en la serie de movimientos acompañados por música que constituyen una danza. Esto quizás sea el producto de lo que propicia una experiencia estética en el espectador. Sin embargo, Crispin Sartwell dice *“I characterize artistic process as the entire activity that contributes to and precedes the finished artistic product, that leads to the item being made intersubjectively available”* (1992:301-316).⁶ Esto se relaciona con lo que dicen algunas miembros de PUM y de otros colectivos de artistas: el arte no está únicamente en el objeto —ya sea una ilustración pegada en una pared, un mural, un *sticker* o un fanzine—, sino en el proceso. Se trata de un proceso complejo, político y variable que compone el arte y a la vez lo cuestiona. En el caso de PUM, el proceso inicia en el acto de tejer redes entre mujeres para apoyarse mutuamente y nombrarse colectiva. Esto nos habla de un sujeto político que se constituye en la acción de crear lazos entre mujeres para después salir a ocupar las calles por las noches y pegar sus ilustraciones. Estas mujeres se mueven de sus lugares establecidos por la sociedad, salen a las calles y poco a poco

⁶ “Caracterizo el proceso artístico como toda la actividad que contribuye y precede al producto artístico acabado, lo cual lleva al objeto a estar intersubjetivamente disponible”.

tapizan las paredes con sus ilustraciones. Así el *street art* deja de ser exclusivamente para hombres.

Se trata de un disenso que se manifiesta de distintas formas. Una de ellas consiste en llevar sus obras a las calles, a espacios inusuales por donde transitan personas de distintos sectores sociales. El producto no está reservado en espacios dirigidos a un público específico con tiempo y dinero para visitarlos, como en museos o galerías. Transita por las calles, en el espacio público donde todos nos movemos y donde le llega a varios sectores de la sociedad. Al estar en la calle la obra se vuelve pública de alguna manera y aunque no abandona su firma, está sujeta a cualquier tipo de intervención como señala *Estenegromar*:

Se convierte en una pieza pública, no porque ya no fuera nunca más del autor que ya está en la calle y ya, sino porque se transforma a varias manos, por ejemplo, cuando le pintan algo encima o cuando le arrancan un pedazo. Como que siempre puede haber respuestas positivas que podría ser que no sé, que se empezará un *spot* y que yo voy pegando alrededor y va creciendo y va creciendo hasta que ya todo el muro está lleno de un chingo de cosas, como podría ser negativa que los empiezan a arrancar o les pintan, como que los tapan o así, pero al final es eso ¿no? O sea la pieza se transforma hasta que ya no existe nada, ni un pedacito del pape-lito que ya se estaba por caer. O sea cuando ya deja de existir la pieza ya se acabó, es como borrón y cuenta nueva, pero mientras sigue ahí todavía sufre configuraciones pues hablábamos de una pieza que sigue transformando a varias manos, en el momento en que yo dejo algo en la calle ya le puede pasar mil cosas, está sujeto a todo, a que lo rechacen, a que lo acepten, a que no dure nada porque se lo comió la lluvia, se le cayó la pintura, le pueden pasar mil cosas pero yo no lo sé hasta que yo voy y lo pego (entrevista realizada a *Estenegromar* el 22 de junio de 2019).

El proceso continúa en el momento en que la pieza deja de ser específicamente privada y deja de estar en un espacio reservado y cuidado, como en un museo. En un museo no puedes tocar la pieza, en la calle puedes hasta intervenir en ella, ya sea rayando encima de

ella o a su alrededor. La obra no es únicamente un producto final de un solo autor que la pegó, sino un proceso impredecible y cambiante donde al estar sujeto a la calle; está sujeto a un sinfín de posibilidades que modifican la fisonomía del espacio. Para comprender mejor en qué consiste dicho arte debemos referir al tipo de acciones y, por ende, mensajes presentes en el trabajo de PUM.

Resignificación de la mujer

Emile Bleichmar en *El feminismo espontáneo de la histeria* dice que “la tipificación del ideal masculino o femenino es anónima, abstracta, pero férreamente adjudicada y normativizada hasta el estereotipo” (1989:43). Tanto mujeres como hombres estamos cargados de características de femenino y masculino en mayor o menor medida, pero hay características como la fuerza, la independencia y la inteligencia que se le atribuyen a lo masculino y la sumisión, la dependencia y la obediencia a lo femenino. La desigualdad viene desde un sistema simbólico que jerarquiza, ordena, normativiza y normaliza a los sujetos. Este sistema es el patriarcado, donde lo femenino está abajo y lo masculino arriba, en el cual se objetiviza a la mujer y normaliza la violencia hacia las mismas.

Ser mujer está cargado de significados, de lo que implicaría ser o no mujer. Dentro de este deber ser, encontramos la pasividad y la sumisión como una característica deseable exclusivamente en las mujeres. Pero esta cuestión no es estática, se encuentra en constante cambio; el desorden social se despliega cuando aparecen nuevos organizadores de sentido.

Si bien la intención que tiene la colectiva es apoyarse entre mujeres para impulsarse en el medio artístico, también buscan transmitir un mensaje a la sociedad, pero principalmente a otras mujeres que vean su labor en las calles. El trabajo que realizan las mujeres de PUM nos permite repensar las significaciones atribuidas al ser mujer en México y dar visibilidad a otras expresiones de lo femenino que aún permanece como tabú. Dentro de la colectiva se encuentra *UnCursed*, quien expresa:

Como siento que el hecho de que sea una colectiva así pues sí es a lo mejor no sé si se haya organizado con esa intención y [*sic*] ingenuamente sucedió o sea totalmente así, no sé pero al final creo que juntarnos entre mujeres es algo bien subversivo, porque siempre nos inculcan que a competir, a que quién es más talentosa, quién está más bonita, quién está más joven (12 de julio de 2019).

La colectiva PUM, tiene un discurso que repiten constantemente: “estamos para impulsarnos unas a las otras”. Lejos de crear competencia entre mujeres artistas, lo que buscan es crear una red de apoyo entre ellas, que sirva para difundir su trabajo las unas de las otras, para echarse aguas al momento de pegar, para ayudarse cuando alguna llega a ser llevada en patrulla por los policías porque las atraparon pegando, pero también para apoyarse en su vida personal. Entonces, encontramos mujeres que resignifican este deber ser, porque no se encuentran encerradas en sus casas, porque actúan para apoyarse entre ellas, porque no se quedan calladas y salen a la calle para apropiarse de ella a pesar de que mucha gente lo catalogue como vandalismo. Encontramos mujeres fuertes que defienden a las otras.

De esta forma, PUM confronta y resignifica la idea de mujer que sigue teniendo la sociedad mexicana a través de sus ilustraciones. Confronta los estereotipos y ocupando el espacio público abre un espacio para manifestar la violencia de género invisibilizada por la cotidianidad. Elementos como impulsar la independencia económica y emocional, priorizar su carrera, defender las decisiones personales de todas las mujeres, alzar la voz para reclamar las injusticias y no dejarlas impunes son algunos que expresan.

Replantear las formas de exigir justicia

El viernes 16 de agosto de 2019, cientos de mujeres se concentraron en la Glorieta de Insurgentes para protestar y exigir justicia ante los feminicidios y violaciones que han ocurrido en los últimos meses. Bajo la consigna #NoMeCuidanMeViolan, exigieron que se imputara

el caso de los cuatro policías que violaron a una menor de edad en la alcaldía de Azcapotzalco (Redacción Animal Político, 2019). Rompieron los vidrios de la estación del Metrobús Insurgentes, grafitearon paredes, automóviles, calles y hasta a alguno que otro hombre que se infiltró en la protesta. Al final del día, un grupo más pequeño de mujeres incendió la estación de policía Florencia y grafitó el Ángel de la Independencia con las frases “policía nos viola”, “la patria mata”, “amigas vivas”, entre otras. Como respuesta a ello la jefa de Gobierno, Claudia Sheinbaum, denunció el movimiento como un acto de “provocación” que debía ser sancionado.

Esta movilización representó un acto desesperado por atraer la mirada pública ante una problemática que ha sido ignorada tanto por la sociedad mexicana como por el Estado. Las denuncias por delitos sexuales han aumentado un 20% en lo que va del año y un 93% de los delitos quedan sin resolver (Corona y Lafuente, 2019). De la ineficiencia del sistema judicial mexicano por solucionar problemáticas de género, emergió un grupo de cientos de mujeres que, al estar tan cansadas de que las autoridades fuesen quienes las violentaran, usaron con ímpetu la rabia que las acompañaba y se sublevaron ante las autoridades de la manera menos “institucional” y esperada posible. En palabras de Žižek, la tarde del viernes 16 agosto representaría la aparición de una posibilidad ante un panorama que, para muchos, parecía inamovible. Se hizo evidente que la forma en la que se estaba pensando y ejerciendo la justicia no favorecía, en absoluto, al género femenino y que, por lo tanto, no ayudaría a resolver los casos de feminicidios y violaciones ocurridos anteriormente.

Fue en el acto de confrontar al Estado a través del grafiti y la destrucción de ciertos bienes públicos, que las mujeres emergieron como sujetos políticos y abrieron la posibilidad de cuestionar las formas de ejercicio de la justicia. El hecho de plasmar mensajes en el espacio público por medio del *paste*, el grafiti o el estencil, tal como sucedió en la marcha y como suelen hacer las integrantes de PUM, representa una forma de modificar el paisaje urbano, de exigir justicia y de desestabilizar el orden no sólo de la sociedad, sino también de las formas tradicionales de pensar y ejercer el arte. En las galerías de arte y en los

museos se piensa que la obra tiene que estar resguardada y no sufrir ningún tipo de cambio ni alteración. El espacio público funge como un punto de encuentro que concentra distintas miradas y opiniones, tanto de las artísticas o activistas como de los transeúntes. También promueve que se desplieguen escenarios de disenso, en donde los paisajes “normados”, paisajes a los que nos hemos acostumbrado, se ven confrontados.

La apropiación del espacio público

Hannah Arendt (2005) hace hincapié en que lo que llama esfera pública está relacionada con dos fenómenos fundamentales. Por una parte, atañe a lo que puede ser visto y oído por cualquiera, es decir, un modo de aparición pública que transforma los eventos propios de la esfera privada en la medida en que se exponen a los otros, sea a través de las narraciones de historias o de la transfiguración artística de las experiencias individuales, aunque señala que no se requiere de la forma artística para dar cuenta de esta transfiguración. Por otra parte, el término público hace referencia al propio mundo, a lo que es común a todos, diferenciado del lugar privado que es posesión de cada persona. Ahora bien, bajo la naturaleza de un mundo común las formas de regulación de las relaciones entre la esfera privada y la pública dan lugar, entre otras manifestaciones, a la existencia del espacio político como una esfera donde se organizan y gestionan los intereses comunes. Al expandir la noción de lo político, más allá de las fronteras que impone el sistema político institucional, surge la pregunta por la responsabilidad de la gestión del espacio público, que en el ámbito institucional es del Estado y entra en un terreno necesario de participación de la ciudadanía en dicha gestión o al menos en la corresponsabilidad con las instancias de gobierno, de legislación y de administración de la justicia.

Con base en lo anterior, lo que se ha denominado intervención en el espacio público (Janavarro, s.f.), es decir, aquellas formas de actuación tendientes a modificar el espacio público a través de co-

municar algo mediante la ruptura del paisaje, proponiendo con ello nuevas formas de comprensión y de relación con dicho paisaje, se convierten en un referente de la experiencia de la colectiva Paste Up Morras. La expresión gráfica y su contenido hace del espacio público no sólo un referente físico (la calle), mediante el cual se difunden estas formas de manifestación artística. Representa también un espacio simbólico donde encontramos justamente un modo de confrontación como disputa en torno a los sentidos y significaciones socialmente prevalecientes. En este terreno, la colectiva Paste Up Morras busca confrontar diversas formas de comprensión y de representación de la mujer vinculadas a valores como lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, y con ello pone en práctica otras formas de distribución del espacio material y simbólico. En ese sentido, la acción que la colectiva considera como apoyo mutuo, para impulsarse unas a otras, lo que algunas feministas han denominado sororidad, es tan sólo una expresión de estos modos de apropiación del espacio público o de redistribución del espacio, que es justamente el terreno donde Rancière (2005) coloca la dimensión política del arte.

Conclusiones

Con base en la experiencia de la colectiva Paste Up Morras y en una mirada desde los procesos de subjetivación política, encontramos algunas vertientes actuales de expresión a través de las cuales se pone en juego una práctica que, a partir de la fragmentación social, da lugar a un relato, a una gráfica y a un modo de acción política en el que se revelan voces que delinear poco a poco un espacio colectivo. En esta gráfica y en estas voces posee una dimensión disruptiva propia del *street art*, en la medida en que la ocupación silenciosa de los muros reconfigura, casi inadvertidamente, el paisaje urbano, proponiendo una suerte de resignificación de lo público.

De igual manera encontramos que estos modos de alteración del espacio visual de la ciudad están cada vez más presentes en diversas manifestaciones de protesta. Así, las recientes marchas convocadas

por colectivas feministas han dejado en claro que la intervención gráfica sobre muros y monumentos históricos no sólo es una necesidad juvenil, sino un modo de autogestión del espacio arrancado a los poderes económicos y políticos a fin de colocar un discurso que adquiere una condición urgente.

Un tercer aspecto es que las actuales expresiones gráficas que están presentes en muchos colectivos de artistas y entre ellos las de colectivas feministas muestran una diversidad no sólo de técnicas y herramientas de acción en común de las que se valen para manifestarse en la vía pública. En el caso de Paste Up Morras, entre ellas hay una diversidad de expresiones que si bien representa un espacio donde se reconocen, también emplean nombres particulares que ellas eligen a través de los cuales muestran su obra, dando pauta a una trayectoria propia de cada artista, pero una convergencia en acciones colectivas.

También cabe señalar, a la luz de esta experiencia, que lo que define propiamente un modo de acción política es un cambio en la posición de los sujetos en donde la estética, como lo señala Rancière, no remite propiamente a una dimensión de lo bello presente en la obra, en el producto del trabajo creador. Se trata de un modo de inscripción que altera diversas connotaciones que otorgan un sentido determinado al mundo compartido, y que al hacerlo ponen en cuestión la distribución de pares conceptuales como pueden ser la separación entre capacidades e incapacidades, entre representaciones de lo bello y lo feo, de lo malo y lo bueno. Hay una agitación de las formas socialmente compartidas que se expresan a través de la ocupación de lo público.

Un último aspecto que nos interesa resaltar es la perspectiva de comprensión del trabajo artístico a través de la acción en el espacio público. Si bien cada obra es producto del esfuerzo de alguna de las artistas en lo privado, al colocarlo sobre los muros de la ciudad saben que esa producción gráfica queda expuesta, no sólo en el sentido de ser mirada por otros, sino también de ser intervenida modificada, alterada y por tanto sujeta a transformaciones de los mensajes que pretende transmitir. En el relato etnográfico que hemos empleado para dar cuenta de la experiencia de la colectiva PUM, está presente

el hecho de que la obra expuesta pasa por distintos momentos de un proceso creativo que va, desde la reunión colectiva y planeación de las actividades, a llevar a cabo pintas, pegas, etcétera, hasta la mirada de los posibles efectos que los montajes tienen como producto de la intervención de otros. Esta ruta expone la obra a la participación en ese proceso de reconfiguración del paisaje urbano que, como hemos señalado, es sustraído de la “propiedad” que tiene tanto el Estado como garante del espacio público, como el mercado neoliberal que tiende a debilitar lo público en favor de lo privado. Con ello, intervenciones como las de la colectiva Paste Up Morras exponen una mirada sobre el arte como algo público, con lo cual se puede convivir en la calle, en el espacio abierto y no en el interior de los muros de un museo.

Referencias

- Arendt, Hannah (2005), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Barbería, José Luis (2000), “Miles de manifestantes convierten el juicio de Bové en una protesta contra la globalización”, *El País*, 30 de julio, [https://elpais.com/diario/2000/07/01/internacional/962402401_850215.html] (fecha de consulta: 6 de agosto de 2019).
- Bleichmar, Emile (1989), *El feminismo espontáneo en la histeria*, Fontamara, México.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad*, FCE, Buenos Aires.
- Centeno, Jesús (2007), “Rosa Parks, la mujer negra que desafió a la América blanca”, *Público*, 9 de diciembre, [<https://www.publico.es/culturas/rosa-parks-mujer-negra-desafio.html>] (fecha de consulta: 1° de agosto de 2019).
- Corona, Sonia y Javier LaFuente (2019), “El grito feminista retumba en México”, *El País*, 25 de agosto, [https://elpais.com/sociedad/2019/08/24/actualidad/1566676851_265446.html] (fecha de consulta: 25 de agosto de 2019).
- Geertz, Clifford (1989), *El antropólogo como actor*, Paidós, Barcelona.

- Janavarro (s.f.), “Intervenciones en el espacio público”, *Construyendo miradas y conocimiento*, [<http://destinoaitaca.blogspot.com/p/intervenciones.html>] (fecha de consulta: 20 de agosto de 2019).
- Laclau, Ernesto (2005), *La razón populista*, FCE, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2004), *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires.
- Lefort, Claude (1990), *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona.
- Rancière, Jacques (2005), *Sobre políticas estéticas*, Museud’ArtContemporani de Barcelona Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona: Bellaterra (Cerdanyola del Vallés), [<http://www.perrorabioso.com/sites/default/files/Ranciere-Sobre-Politic-esteticas.pdf>] (fecha de consulta: 18 de agosto de 2019).
- Rancière, Jacques (2006), *Política, policía, democracia*, LOM, Chile.
- Rancière, Jacques (2011), *El tiempo de la igualdad*, Herder, Barcelona.
- Rancière, Jacques (2019), *Disenso*, FCE, Buenos Aires.
- Redacción Animal Político (2019), “#NoMeCuidanMeViolan: mujeres protestan en estados contra violencia y feminicidios”, *Animal Político*, 16 de agosto, [<https://www.animalpolitico.com/2019/08/nomecuidanmeviolan-mujeres-protestan-estados-violencia-femicidios>] (fecha de consulta: 25 de agosto de 2019).
- Salazar, Claudia y Raúl Cabrera (2015), *Nos quieren enterrar, olvidan que somos semilla. El devenir de las nuevas insurgencias*, UAM-Xochimilco/ Juan Pablos editores, México.
- Sartwell, Crispin (1992), “Process and Product: A Theory of Art”, *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 6, núm. 4, [<http://www.jstor.org/stable/25670046>] (fecha de consulta: 18 de agosto de 2019).
- Sierra Hernández, Néstor (2012), “Arte de acción”, *Todo Vanguardias*, 10 de marzo, [<http://todovanguardias.blogspot.com/2012/03/arte-de-accion.html>] (fecha de consulta: 19 de agosto de 2019).
- Žižek, Slavoj (2006), *Porque no saben lo que hacen*, Paidós, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 03/09/19
 Fecha de aceptación: 04/12/19

¿La corrupción empieza por el lenguaje?

*Leticia Flores Flores**

Resumen

El problema de la corrupción ha sido objeto de estudio y reflexión desde campos muy diversos. Las ciencias políticas, la economía, la sociología y la antropología son disciplinas que se han ocupado de su análisis. En este trabajo me propongo abordar el tema de las *alteraciones* del lenguaje para referirse a los actos de corrupción, proponiendo un análisis con ayuda de algunos conceptos psicoanalíticos y de la lingüística estructural. La idea que se plantea es que la corrupción empieza con el lenguaje en razón de su carácter equívoco y multívoco. En ese sentido este trabajo pretende abonar a la reflexión para analizar un fenómeno que deteriora la vida social, afecta gravemente la vida institucional y, por lo tanto, resulta urgente detenerse a analizar de manera interdisciplinaria.

Palabras clave: inconsciente, significante, perversión, transgresión, ley.

Abstract

The problem of corruption has been studied from very different fields. Political science, economics, sociology and anthropology are disciplines that have dealt with its analysis. In this paper I intend to address the issue of “deformations” of language to refer to acts of corruption, proposing an analysis of it with the help of some psychoanalytic and structural linguistic concepts. The idea I want to expose is that corruption begins with

* Profesora-investigadora del Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [lfloresf@gmail.com].

language because of its equivocal and multivocal nature. In this sense, in this work I try to analyze a phenomenon that deteriorates social life, seriously affects institutional life and therefore, it is urgent to analyze in an interdisciplinary way.

Keywords: unconscious, significant, perversion, transgression, law.

Introducción

Una de las promesas más importantes que hizo el presidente Andrés Manuel López Obrador, durante su campaña electoral, fue combatir la corrupción. Su triunfo en las elecciones del año 2018 tuvo que ver con razones de diversa índole; indudablemente el descontento de los mexicanos con los gobiernos anteriores, la profunda decepción y desconfianza que generaron en gran parte de la ciudadanía, tuvo un papel relevante. Las denuncias por diversos actos de corrupción quedaban sin atender mientras que la inseguridad, la violencia y el deterioro social en general creció a pasos agigantados. A todos los niveles, ejecutivo, legislativo y judicial, el abuso, la injusticia y la impunidad parecían naturalizarse. El triunfo legítimo de un candidato que había sufrido golpes mediáticos sin igual, desde hacía más de 18 años, mostraba el hartazgo de los mexicanos y el anhelo de un cambio radical. El discurso de López Obrador en ese sentido ha sido contundente al ubicar la corrupción como el cáncer que corroe la sociedad y frena la consolidación de instituciones que permitan alcanzar un sistema social con mayor justicia y equidad. Sin embargo, no queda claro si lo hará ni cómo lo va a lograr; cuáles serán las estrategias para hacerle frente y cuál es el diagnóstico que desde el gobierno federal se estaría haciendo en relación con las causas que originan este problema. Si bien gran parte de los mexicanos no dudan en señalar a la corrupción como un factor decisivo que frena el crecimiento económico e impide lograr la pacificación de la vida social, los métodos para combatirla han sido hasta ahora ineficaces. Represión, castigo, educación, instituciones fuertes, transparencia y

renovación moral son algunas de las “soluciones” que se han propuesto desde sexenios anteriores para enfrentarla, aunque sigue siendo aún uno de los males que cobran las facturas más costosas, tanto a nivel económico como social en nuestro país, al grado de considerarla incluso inevitable e invencible.

La corrupción es un fenómeno arraigado en nuestra cultura, que presenta diferentes matices, valores e interpretaciones. Se le suele asociar exclusivamente a la vida política, desde todos los poderes; judicial, legislativo y ejecutivo, aunque también se le reconoce no sólo en la vida pública sino, en mayor o menor medida, en las prácticas de la vida cotidiana, a nivel privado, en empresas, escuelas, organizaciones civiles, por mencionar algunos (Zúñiga, 2019).

La práctica de la corrupción en nuestro país, a lo largo de su historia, se ha documentado en diferentes trabajos, por ejemplo, Lomnitz (2000), Garrido (2000), Zaid (2000) y Meyer (1977), entre muchos otros. Es un fenómeno presente en países con condiciones económicas, culturales y políticas diferentes a la nuestra, aunque en México ha tomado proporciones preocupantes. El ingreso al mundo global y la adopción de políticas de corte neoliberal desde la década de 1980 coincide con los altos niveles de corrupción en muchas esferas de la vida social. Es una práctica que no sólo tiene que ver con el enriquecimiento ilícito de dinero público por parte de los poderosos, sino que abarca otros campos donde el intercambio social y el vínculo con los otros son necesarios. Es un fenómeno presente en el conjunto de la vida social e institucional que genera preocupación, malestar e indignación.

Las políticas neoliberales y el ingreso al mercado global traen como consecuencia el predominio de valores individualistas, del consumismo, del sometimiento al gran capital que inevitablemente profundizan las diferencias sociales, exacerban la pobreza y la marginación social, lo que trae consigo una mayor desigualdad y promueven la violencia y el deterioro social. La corrupción se puede encontrar en cualquier modelo económico, político y social; sin embargo, el sistema neoliberal abona para su reproducción. Recordemos que desde el gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988)

se emprende una campaña de “renovación moral” ante los niveles de corrupción que se hacían palpables. Gabriel Zaid advierte, en *La economía presidencial* (2000), que el triunfo de De la Madrid –la cual fue también una elección que ganó por amplio margen y de manera limpia– se debió a esa promesa de campaña. Entonces como ahora, el triunfo legítimo de estos candidatos es una suerte de termómetro que muestra el deseo por parte de la ciudadanía de que el Estado frene este fenómeno. Sabemos que en aquel entonces eso no sucedió; por el contrario, con la incorporación de México al mercado global impulsado por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y su interés en adoptar políticas de corte neoliberal, las condiciones de desigualdad se exacerbaron y favorecieron la aparición de serios conflictos políticos y sociales. En ese contexto, el ingreso al mundo del capital parece haber alimentado la ambición y el abuso de poder, pues el sexenio de Salinas de Gortari trajo consigo el enriquecimiento de empresarios y gobernantes ligados al grupo en el poder. El saldo que dejó ese gobierno fue fatal. No sólo una crisis política que cobró la vida a algunos miembros del partido, entre ellos el candidato presidencial del PRI de aquel entonces, Luis Donaldo Colosio en el año de 1994, sino también un país más endeudado y con mayor pobreza, al mismo tiempo que la élite política y empresarial recibía mayores privilegios. Ahora, en la coyuntura de un nuevo gobierno que promete el cambio y el combate a la corrupción, vale la pena preguntarse bajo qué condiciones podrá ser factible, dado que, como bien lo decía Freud, gobernar, educar y psicoanalizar son todas de alguna manera, tareas imposibles.

Algunas preguntas a propósito de la corrupción

¿Cómo se empieza a narrar una historia, cómo ubicar el principio, qué pistas seguir, con qué elementos vincularla? ¿Cómo hacer para capturar los nudos de un tejido? ¿Qué aspectos privilegiar cuando se trata de un fenómeno secreto, oculto, maquillado, disfrazado, disimulado? Cuando a veces no se puede nombrar, cuando es difícil de

asir, cuando deja un vacío, provoca sospechas, silencios, vergüenza, cuando implica sumisión, o cuando implica someter... cuando está a la vuelta de la esquina, en las prácticas más cotidianas de la vida: en el intercambio de mercancías, de servicios, en los trámites burocráticos, en los proyectos, en la docencia, pero también en las esferas más altas, lejanas y misteriosas del poder. En los negocios, grandes y pequeños, en los contratos, en los juicios, en las venganzas y en la búsqueda de justicia. En el fracaso por encontrarla. En los miles de desaparecidos que van en aumento cada día. En el silencio, en la complicidad. En la mentira y en la verdad. ¿Cómo ubicar cuándo todo se empezó a torcer, cuándo el hombre ya no era sólo lobo para el hombre, sino alguien sádico y cruel? ¿Cuándo la vida se deshumanizó? ¿Cuándo olvidamos que nuestra identidad no la inventamos solos? ¿Cuándo dejaron de importar los otros? ¿Cómo es posible degradar a cosa, a objeto, a nada, al otro? ¿Cuándo los políticos pactaron con los delincuentes? ¿Cómo se infiltró en la justicia el ladrón, el cobarde, el perverso? ¿En qué momento dejó de importar la ley? ¿Hasta cuánto es justificable robar, engañar, someter? ¿Dónde queda el miedo y la vergüenza? ¿Dónde la dignidad y el respeto? El mal de la corrupción parece invencible.

La corrupción contiene algo de enigmático y oscuro, y al mismo tiempo tiene una presencia desbordante. No sólo empobrece a muchos y enriquece a pocos. A ella se asocia la injusticia, la impunidad, el abuso de poder, la violencia, la desigualdad, la impudicia, el cinismo, la transgresión. Recordemos que la pulsión sádica es uno de los componentes fundamentales que caracterizan al ser humano. Los animales pueden ser crueles, pero no sádicos. “El crimen es algo propio de la especie humana, pero sobre todo es su aspecto secreto, impenetrable y oculto” decía Bataille (1972:31). Una de las expresiones más frecuentes de esta pulsión sádica es el maltrato al otro en todas sus modalidades, desde el crimen más escandaloso hasta la anulación del otro como tal.

Algunos ven con benevolencia este mal como parte del engranaje que facilita el funcionamiento social, político y económico. Como aquello que permite vivir en armonía con los otros. Como en el cuento

“La oveja negra” de Italo Calvino, en el que un pueblo vive en equilibrio mientras se asalta la casa del vecino de al lado todas las noches, la corrupción se ha visto como una forma útil que permite ligar a las élites en el poder, de servir como un mecanismo de compensación a los bajos salarios, de funcionar como atenuante del autoritarismo, incluso de posibilitar los lazos y acuerdos entre grupos en principio antagónicos entre sí, como las alianzas cada vez más sólidas entre delincuentes y gobernantes, o entre partidos de oposición, por ejemplo.

A pesar de las diversas interpretaciones y significados que la corrupción tiene, se trata de un fenómeno que abre una serie de cuestionamientos en la vida colectiva. Si toda sociedad requiere que los vínculos entre las personas sean regulados para mantener la convivencia y la vida comunitaria, la solidaridad, la corrupción se presenta como un obstáculo para lograrlo. La corrupción genera y exhibe una descomposición y desregulación en los vínculos entre los sujetos que merece una reflexión y estudio profundo.

El origen etimológico del término corrupción viene del latín *corrumpere* que significa romper, destruir, aniquilar, echar a perder. Corrupción, *corruptio*, significa alteración. Lo que se altera y lo que se rompe es la estructura social, su organización, su cohesión, sus leyes y pactos. Lo que se quebranta son ciertos valores como la responsabilidad, el respeto al otro, la consideración por el otro. La corrupción implica “actuar contra su conciencia, conciencia moral y su deber. Hacerse inmoral una persona o estropearse cosas no materiales” (Moliner, 1999). La corrupción revela una descomposición en el tejido social como un mal que rompe y destruye los pactos sociales. ¿Qué es lo que promueve esta descomposición? ¿Dónde quedan las aspiraciones culturales que buscan la vinculación y los pactos con los otros? ¿Por qué fracasan los límites, la observación de la ley común?

Lenguaje-corrupción ¿qué relación?

Uno de los nudos del tejido de la corrupción que podemos extraer es el del lenguaje. Este mal puede anudarse al lenguaje, tejer de esta forma alianzas y complicidades, torcer la Ley.

El lenguaje contiene un carácter paradójico, nos estructura y funda, pero también nos introduce en la falta porque *todo*, como lo sostuvo Lacan a lo largo de su enseñanza: es imposible decir. El lenguaje constituye la primera institución que forja nuestro lugar en el mundo, pero su estructura está marcada por la falla, el desliz, el equívoco. El lenguaje nos introduce en el campo de lo simbólico que es el campo de la ley, del ingreso a la cultura, pero la ley se puede pervertir, torcer, porque el lenguaje conlleva una falla estructural, los significantes no están adheridos indisociablemente a un significado. Este carácter ambiguo imprime su sello en las relaciones con los otros. El juego que podemos hacer con el lenguaje es muy amplio; abarca múltiples posibilidades, desde la poesía, el albur, el chiste, pero también da lugar al malentendido, permite decir otra cosa sin decirlo, sugerir, proponer, provocar, transgredir, disimular, transar, verbos que pueden asociarse con el fenómeno de la corrupción. El lenguaje muestra una falla cuando malentendemos, cuando mal-decimos. Su carácter permite no sólo crear o inventar, sino también destruir, romper, corroer. Las palabras pueden ser transparentes, pero también opacas; pueden designar con precisión un objeto, pero también pueden torcer el rumbo; “oscurecerse, volverse hermética y aludir a algo muy distante de su significación original” (Dehesa, 2002:15). La estructura del lenguaje contiene en sí misma la condición bajo la cual el sujeto puede surcar múltiples posibilidades en el orden social, seguir y obedecer como también burlar o torcer la Ley. Porque los significantes pueden significar cualquier cosa, porque significado y significante no tienen una relación originaria y natural.

Nuestra sociedad ha creado un léxico muy particular que contiene un doble sentido; uno, del lenguaje ordinario; otro, del lenguaje que podríamos llamar, siguiendo la propuesta de Dehesa, del *transñol*. Este autor hizo el intento de recopilar gran parte de las expresiones que sirven para ejercer o reconocer la práctica de la corrupción. Con el término *transñol*, Dehesa se refiere a la existencia de un léxico propio, particular, a partir de la cual puede tener lugar el reconocimiento de un mensaje distinto, otro a lo expresado en su sentido común. No se trata solamente del carácter multívoco de las palabras,

sino del hecho de hacer aparecer, en la enunciación, un sentido que no debe ser enunciado, que debe disimularse por estar referido a una práctica ilícita, que transgrede la ley social o jurídica. Esta capacidad de “jugar” con la multivocidad de las palabras, explotando las propiedades de los signos lingüísticos –como lo hacemos cuando contamos o escuchamos un chiste y nos causa risa, o en el fenómeno del albur– en la práctica de la corrupción adquiere un matiz ominoso.

Debido a la naturaleza mutívoca y ambigua de los significados, el sentido de las palabras puede deslizarse en la cadena significante y hacer aparecer un sentido nuevo. Así lo han observado muchos pensadores antes que lo hiciera Saussure y más tarde Lacan. Desde la época arcaica en Grecia, Esopo afirmaba que “la lengua” igual podía ser el bien máspreciado, más sublime, como podía hacer el mayor de los daños, hacer realidad el odio y mostrar lo peor de nosotros mismos (Esopo, 2003). Tucídides, en el siglo v a.C., no estaba muy lejano de las mismas reflexiones; cuando describía el estado humano y social producto de la guerra, afirmaba que el significado de las palabras empezaba también a alterarse y corromperse.

la audacia irreflexiva pasaba por ser valiente lealtad al partido, una prudente cautela, cobardía enmascarada; la moderación, disfraz de cobardía, la inteligencia para comprender cualquier problema, una completa inercia. La precipitación impulsiva se contaba como cualidad viril; la circunspección al deliberar, como un pretexto para sustraerse de la acción [...] En suma, quien tomaba la iniciativa en llevar a cabo cualquier fechoría era elogiado, así como quien incitaba al mal a alguien que no pensaba en ello (Tucídides, 1989:262).

También, Sócrates, en Gorgias, va a interrogar el valor de la palabra y confrontar la verdad con las formas que en la palabra la eluden.

El descubrimiento del inconsciente ayuda a comprender este carácter arbitrario del lenguaje. La idea del sujeto dividido, que Lacan explota a lo largo de su obra, implica reflexionar en el lugar que tiene el lenguaje en las vicisitudes de la vida humana. La idea de que las palabras permiten expresar la realidad, invita pensar en la

distancia entre el objeto de conocimiento y el lenguaje que intenta atraparlo. El lenguaje está atrapado en sus propios límites, en el vacío que lo constituye. El sujeto aparece dividido, desgarrado, como efecto del límite que el lenguaje comporta. El lenguaje implica una herida que nos horada y que expresa. Quizá por ello, cuando una sociedad se corrompe, como decía Paz, “lo primero que se gangrena es el lenguaje. La crítica de la sociedad, en consecuencia, comienza con la gramática y con el restablecimiento de los significados” (Paz, 1970:76-77).

Así como el acto creativo no podría tener lugar sin esta particularidad, ni el sueño, ni el juego y la invención, ni el síntoma o cualquier formación del inconsciente, así tampoco los actos corruptos no tendrían lugar sin ese carácter multívoco del lenguaje que lo hace instrumento privilegiado para lograr sus propósitos: romper, destruir, aniquilar, echar a perder.

Palabras tales como mordida, traza, verbos como arreglar, aceitar, facilitar, han logrado introducirse y acomodarse en la cultura sin necesidad de ser traducidas o explicadas por nadie ni para nadie. Existen infinidad de palabras con las que se puede pedir, sugerir, reclamar o indicar actos como el soborno o la extorsión. Palabras inofensivas, inocentes y hasta irrisorias pueden encubrir graves transgresiones. Mordida, movida, favor, feria, coyote, contacto, untar, aceitar, maicear, gratificar, facilitar, cooperar, aflojar, caerse, y tantas otras, son palabras inofensivas, inocentes, algunas de las cuales ni siquiera es necesario conjugar o articular en alguna frase para reconocer de inmediato su pertenencia al fangoso mundo de la corrupción.

Uso perverso del lenguaje

Quien *mal-dice*, dice *mal*. Mal-decir no es un asunto de educación, buena o mala. No tiene que ver con el aprendizaje, con la razón o con el juicio. Tampoco debe su origen a las ambigüedades o los sentidos múltiples propios del lenguaje. Mal-decir tiene que ver con lo que podría llamarse un uso *perverso* de las palabras.

Aunque se trata de un término polisémico que puede tener sentidos diversos, como desviación sexual o estar fuera de la ley, este término nos permite señalar la forma particular de responder o de colocarse frente a esa condición humana de la que hablaba Freud y que llamó castración.¹

La perversión, desde el punto de vista psicoanalítico, se entiende como una posición subjetiva; es decir, como un lugar desde el cual se juegan procesos psíquicos particulares, entre los cuales cabe destacar la forma singular como un sujeto se vincula con la ley. No con la ley jurídica, sino con la ley subjetiva, es decir, con la instancia que nos introduce al mundo simbólico, al orden cultural y social. La perversión se inscribe en el sujeto como un modo de vincularse a las normas en forma de desafío ante las leyes que rigen a una comunidad. Desafío ante la función que encarna la Ley del Padre en la estructura subjetiva. Desafío ante los límites, ante lo establecido para conservar el orden social, ante lo prohibido. Sin embargo, el desafío no implica estar fuera-de-la-ley, sino en todo caso regirse por otra ley a la cual el sujeto deberá someterse, quizás de forma más imperativa y más cruel, una ley *natural* que lo ordena, domina y puede conducir a una obediencia total.

Mal-decir contraviene las leyes de la cultura que son las leyes del lenguaje, al cual se gangrena y tuerce. Es hacer un *uso perverso* que se traduce en un mal-decir, pues equivale a suprimir o denegar el valor social que poseería el bien-decir. Implica exiliarse de la posibilidad de responsabilizarse por hacer un buen uso de la palabra; es decir, de hacer de la palabra un bien. No se trata únicamente del sentido ético de estos términos, sino de su sentido social, convencional, el cual implica considerar aunque fuera de manera implícita, los pactos sociales que otorgan a la palabra un lugar privilegiado para la vida colectiva. El uso perverso implica regirse por el desafío frente a esta

¹ La noción de castración es una de las nociones más incomprendidas cuando se le asocia a mutilación o pérdida de un órgano del cuerpo. Con este término, Freud se refirió a la posición subjetiva a la que todo ser humano tendría que llegar como resultado del sepultamiento del Edipo, es decir, como resultado de la incorporación por parte del sujeto de la ley y de la prohibición como algo constitutivo, estructurante y ordenador.

convención social y privilegiar un orden distinto, donde el Otro sólo es instrumento para obtener un más allá de aquello “permitido” convencional o socialmente.

Para comprender la tesis de que la palabra se hace instrumento de desafío y goce, nos distanciamos de la idea de que el sujeto es fuente y origen del discurso. El yo no es una entidad autónoma ni el discurso el resultado de procesos provenientes de la conciencia o la razón.

La conciencia no es el centro de la vida y lejos de ser el punto de partida para explicar mediante ella la vida del sujeto; por el contrario, es un efecto. Sin embargo, es imposible concebir la conciencia sin la integración del sujeto a un sistema lingüístico que ordena su universo y su percepción. Es decir, existir como sujeto significa existir en un mundo donde los objetos no tienen existencia natural, sino que son propuestos por la cultura y ello a través del lenguaje, del sistema de la lengua. La existencia de los fenómenos conscientes es una existencia del lenguaje y no puede abordársele, sino a partir de su objetivación como discurso. Lo que el sujeto dice en su discurso son aspectos parciales, porciones de una estructura compleja, donde lo inconsciente y lo no dicho de su discurso aparecen como condicionantes y delimitadores de lo consciente y dicho. En ese sentido puede reconocerse al sujeto descentrado con respecto a las funciones conscientes. Aquí puede ser pertinente hablar del sujeto y su división haciendo referencia a lo que los lingüistas habían advertido en cuanto a la escisión entre el enunciado y la enunciación. Si el sujeto aparece dividido, ello se debe al efecto que sobre él ejerce el significante.

Indudablemente la palabra es instrumento y al mismo tiempo reflejo de lo que somos. El lenguaje condensa la realidad humana. Los marcos simbólicos permiten construir los horizontes de la vida social. Somos lo que hablamos y hablamos lo que somos. Las palabras son el tamiz, la máscara, el velo, pero también el retrato de nosotros mismos. Éstas nos dicen, aunque nos sorprendan o no podamos reconocernos en ellas: cuando hablamos, también hay un desconocimiento de nosotros. La palabra también es engaño, repetición y simulación. Al decir, simulamos y omitimos voluntaria o involuntariamente y al no decir, muchas veces comunicamos más de lo que creímos haber dicho.

Las palabras son nuestro retrato, nos dibujan y describen. La manera como hacemos uso del lenguaje muestra algo de nosotros mismos. En México es bien conocido el empleo del albur, de ese juego de palabras con el cual se puede desviar su rumbo, se puede retorcer y querer decir otra cosa distinta a su empleo ordinario, aunque el juego del albur sea fundamentalmente eso, un juego.

En *Psicología de las masas* Freud enfatiza la importancia de cuidar el uso que hacemos de las palabras y de orientarnos hacia lo que podría llamarse un *bien decir*. Recordemos su advertencia: “primero uno cede en las palabras y después, poco a poco, en la cosa misma” (Freud, 1989:87). Veamos de entrada algunas de las expresiones más comunes donde la corrupción se pone en juego y el lenguaje se nos presenta torcido y vulnerable. Veremos la intención de transgredir y de involucrar en un juego perverso al otro, induciendo a la complicidad o al sometimiento según sea el caso, por medio fundamentalmente de los juegos del lenguaje.

Muchos de los términos que se utilizan en el “transñol” son palabras inofensivas que designan acciones o prácticas de la vida cotidiana comunes, sin ninguna connotación en sí negativa. Lo que sigue está tomado del libro de Germán Dehesa donde este periodista advierte que no pretende hacer un glosario o diccionario de todas aquellas palabras que se utilizan en los actos corruptos –lo cual resultaría imposible–, sino más bien investigar y recoger las que quizás se usan con mayor frecuencia y que describen de mejor manera lo que ahí se juega.

Veamos algunas de las palabras más conocidas:

Arreglar puede significar ajustar a las reglas un hecho o una situación, pero también implica la transgresión de las reglas, su desarreglo. Se usa tanto para iniciar un convenio ilegal como para enderezar una acción indebida; arreglarse, en nuestro país, significa hacer caso omiso de la ley.

Aceitar en la práctica de la corrupción es un término muy utilizado que designa la posibilidad de hacer ágil cualquier trámite oficial. Aceitar implica pensar que el trámite deseado es engorroso, di-

fácil, largo y necesita pasar por alto ciertas reglas para que salga adelante.

Aflojar implica la idea de que el otro está tenso, poco dispuesto y hay que aflojarlo, cosa que no es nada difícil si se recurre al dinero, al chantaje o a formas más sutiles donde se pueda ver que el pacto es conveniente para ambos, pues entre ambos hay algo que los liga o algo que los puede ligar.

Agilizar también es una palabra que se utiliza ya sea para pedir una compensación o pago, por un trabajo y de esa manera llevarlo a cabo de manera rápida y eficaz, manera en la que normalmente no se llevan a cabo los trámites en ninguna oficina gubernamental. En ese sentido se utiliza el verbo *facilitar*.

Avanzar. El dicho “el que no transa no avanza” es por demás irónico. Para avanzar, es decir, progresar, superarse, mejorar, es necesario ser corrupto.

Transar es un término sin ambigüedad. Transar equivale a engañar, a ocultar, a pasar por encima de los demás por un interés personal.

Caer es un verbo que en el lenguaje de la corrupción significa aflojar. “Cáete cadáver” es una expresión que para nosotros alude no sólo al pago de una acción indebida, sino también a una cuestión subjetiva; es decir, a una cuestión que muestra la división del sujeto y la degradación implícita del otro.

Chayote es un personaje de los medios de comunicación que se vende y a cambio de dinero, deja de publicar alguna nota o bien la distorsiona maquillando la información o haciéndola tendenciosa o mentirosa.

Tener cola en este registro de la corrupción se refiere al personaje cuya reputación es sombría y dudosa. Alguien que tiene “una larga cola que le pisen”, es alguien que ha cometido fechorías, transas, aceitadas y mordidas.

Confianza es un término interesante, ya que si bien significa la firme esperanza que se tiene en el otro, también alude a los pactos y complicidades ocultas entre dos o más personas para realizar un acto ilícito. En ese sentido, pueden incluirse otros términos tales como *cooperar*, *compensar*, *ayudar*, *emparejarse*, por mencionar algunos.

Contacto tiene una acepción técnica, otra erótica y otra que indica cercanía o intimidad. Las tres juntas aluden a su vez, a una acción secreta y contra la ley.

Coyote es el intermediario o ejecutor de una transacción ilegal. Desde agilizar un trámite hasta falsificar un documento, su importancia reside en su capacidad de tener *contactos* para conseguir de manera eficaz y rápida un permiso, licencia, etcétera. Ello a cambio de una suma de dinero que dependerá de la naturaleza del *asunto*.

Entre es un sustantivo que tiene parentesco con el término de *mordida*. En el primer caso, sin embargo, alude en forma particular a la distribución de las ganancias de “la mordida” entre las autoridades que han cometido el soborno. Distribución que dista de ser justa y equitativa.

Favor, favoritismo, banco de favores, y demás derivados, aluden a la práctica de la corrupción simple y llanamente. “Hágame un favor”, “hacer favores”, etcétera, son torcidas para aludir a una transa. Un sinónimo de este término, y al que se recurre también con frecuencia, es el de *valona*.

Feria es una manera de aludir al dinero chueco, aunque también es utilizada en el lenguaje popular para designarlo.

Fraude. Se puede utilizar esta palabra para expresar –de forma por demás paradójica– que alguno de los participantes de un acto corrupto fue engañado.

Fuera. Lo formulado así resulta muy interesante, pues siempre alude a un adentro donde se sitúa la ley. Fuera de ella, se propone, planea y consume la transa.

Gratificación es una forma disfrazada, dulcificada y purificada de aludir a lo que oficialmente se conoce como cohecho; es decir, pago extralegal para evitar o facilitar los trámites, permisos, concursos, vías legales para obtener algo. Un vulgar sinónimo sería simplemente *mordida*.

Influencia alude a un estilo de relación en la vida pública y quien la posee es capaz de sortear cualquier obstáculo, dificultad, trámite, etcétera. Aunque es muy común hacer uso de influencias o establecer lazos, pactos, acuerdos gracias a ellas; el discurso ofi-

cial no deja de insistir en que vivimos en un estado de derecho donde la impunidad y la injusticia no existen. Evidentemente las influencias son su antítesis. “Un influyente es alguien que con toda tranquilidad se puede colocar impunemente por encima de la ley. Equivale a una licencia irrestricta para delinquir” (Dehesa, 2002:95).

Legalona es una palabra que se refiere a una acción o producto mal hecho, pero presentándolo públicamente con una apariencia de buena calidad.

Maicear es un eufemismo que significa sobornar; en este caso, a los medios de comunicación.

Mochar es sinónimo de dar una tajada, aportar, gratificar, por lo general con dinero, por un servicio que en principio no debería generar ningún pago.

Movida alude a todo movimiento tramposo necesario para ejercer una acción ilegal.

Oscurito siempre en diminutivo, es la condición para realizar una operación ilegal, desde un trámite, negociación, hasta para que un mordelón pueda convenir con su víctima el precio de su fechoría.

Palanca es un sustantivo que designa el hecho de tener influencias, las cuales permitirán agilizar y aceitar un trámite o negociación de manera extralegal.

Bien parado es una expresión para señalar la capacidad de tener influencias o palancas en el poder y hacer uso de ellas para beneficio personal o de sus allegados.

Tapadera es una persona o un lugar que permite encubrir y disfrazar un asunto ilegal.

Trinquete alude a trampa o atadura, la cual permite, en el ámbito de la corrupción, obtener un beneficio personal, evidentemente, en perjuicio de un tercero.

Untar es un sinónimo del término de corromper.

Voluntad. No sólo la palabra, sino la voluntad se tuerce, vulnerando una virtud humana altamente valorada. Puede considerarse equivalente a propina.

En el uso y desprestigio de todas estas palabras, algunos dichos y refranes o frases que se han vuelto célebres en la práctica de la corrupción. He aquí algunos:

El que no transa no avanza.

Cáete cadáver.

Cáete con una corta y ahí muere.

La moral es un árbol que da moras.

Sin billete este trámite no sale.

Hoy por ti, mañana por mí.

¿Cómo nos arreglamos?

Ahí lo dejo a su criterio.

Si lo quiere derecho, lo tiene que arreglar chueco.

Fingir demencia.

En el pedir está el dar.

Poderoso don dinero.

No necesito que me den, sino que me pongan donde hay.

No hay nada malo en mojarse, siempre y cuando se salpique lo suficiente.

Esos gallitos quieren su maicito.

Una gran cantidad de estas palabras provienen paradójicamente del campo del derecho o de la moral y se transforman en su propia antítesis, aunque conservan el significante. Convierten su sentido positivo en uno negativo u opuesto. Derecho, cooperar, ayudar, estimular, son palabras de este tipo, pero que son utilizadas para realizar actos ilícitos y corruptos. Muchas veces con ello se logra aplacar las conciencias, deformar y disfrazar el acto ilícito y, como dice Freud (1989), se empieza cediendo con las palabras, se termina cediendo en las cosas mismas. El sujeto no soborna, sino facilita que un trámite se haga a la brevedad, en poco tiempo e incluso muestra o enfrenta de esa manera lo mal hecha que esta la ley, su inutilidad y es en realidad un obstáculo para la vida social.

Otra forma de diluir el acto corrupto es haciendo uso de la primera persona del plural, por ejemplo, ¿cómo le hacemos? ¿Cómo nos arreglamos? Tenemos que cooperar, etcétera, lo cual no sólo di-

luye las responsabilidades, sino que pretende higienizar la conciencia moral. Es evidente que el principio fundamental de este “juego” del lenguaje es el de jamás aparecer en el diálogo de manera cruda y desnuda. Eso sería una impudicia intolerable ante una moral y unas costumbres que sorprenden por su ambigüedad y su laxitud, sobre todo en el terreno de la vida pública, social. Otra muy diferente puede ser, por ejemplo, en la vida familiar. Por cierto, de todos es sabido que para realizar un acto corrupto muchas veces se prelude con el ofrecimiento de una o varias mujeres, quizás para *aflojar* mejor al cómplice.

En el edificio de la corrupción, el tema de la burocracia juega un papel principal. Es un mundo laberíntico que participa pasiva o activamente a favor de la corrupción. En la medida en que el burócrata desgasta y cansa, el ciudadano común y corriente opta por el camino de la corrupción. Sabe que tendrá que pagar, aceitar un trámite, recurrir con destreza al lenguaje de la corrupción con tal de evitar trámites que no sólo son engorrosos, sino que parecen no tener otra salida que la ilegal. Los ciudadanos pueden ceder con facilidad o resistir armándose de paciencia y arriesgando a fracasar frente a aquello que quieren conseguir. El burócrata o el ciudadano, se hacen entender: sugieren con disimulo, con ayuda de este *transñol*, la verdadera intención en juego, pretendiendo así borrar cualquier huella, eliminando pruebas y testigos.

El disimulo es una característica propia de la corrupción , pero también el modo y los modales, son parte importante. La discreción, la cortesía, el tono, movimientos, lugares, seducción, forman parte de todo este ritual.

Los corruptos, colocándose en esta posición *perversa* operan en cadenas, redes de alianzas que se pueden volver hermandades, sociedades, circuitos de complicidades. Es llamativo que las personas involucradas no se reconocen a sí mismas como corruptas, sino que suelen culpar al sistema social y político, así justifican sus acciones. Incluso pueden mostrarse sensibles y dignos, pues se ofenden si se usan palabras claras y directas. Por eso la utilidad de las palabras “torcidas” que permiten disimular y ocultar, permiten creer que se

sigue manteniendo a pesar de todo el apego a la ley y a la moral. Esta simulación permite reconocer el espacio de la corrupción como algo cerrado, oscuro y engañoso. No podemos dejar de pensar en esa estrategia de la “desmentida” de la que habla Freud. Parafraseando a Manonni (1990), diríamos que el corrupto formula un “ya lo sé, pero aun así” reconociendo la ley, pero pasando por encima de ella. A pesar de estar convencido de la conveniencia del apego a la ley, su desapego se justifica de muchas maneras, culpando al sistema, al destino o al medio social.

Los marcos simbólicos permiten construir y condensar la experiencia que se desprende de nuestra realidad, al reclamar un sentido se ven sometidos en el universo de la norma. Pero es a través de las producciones culturales donde la palabra muestra su elasticidad y capacidad de adoptar diversos y disímiles sentidos, permitiendo hacer estas transformaciones y deformaciones. Esta paradoja denuncia en el fondo los rasgos fundamentales de ese universo. Muestra la relación compleja y paradójica del sujeto con la ley. Se hacen visibles sus fallas y carácter defectuoso. La ley es incapaz de contener el cauce que ella ha formado.

Insistimos que cuando hablamos de un “uso perverso de la palabra” aludimos a la relación del sujeto con la ley. Éstas quedan reducidas a ser sólo convenciones de fachada, sin un valor real y práctico. Estos intercambios ponen en escena una especie de ritual donde finalmente la ley queda exiliada, anulada y burlada. El sujeto puede eximirse de las leyes comunes, puede torcerlas, puede servirse de ellas para un fin contrario, privilegiando su singularidad; es decir, anulando o denegando la diferencia, la existencia del otro y argumentando para ello conocimientos privilegiados, o en un lugar por encima de los demás (André, 1999:8).

En la actualidad, quienes ignoran las leyes hablan de estado de derecho, legalidad o respeto a la ley, atropellándola limpiamente. No sólo la ignoran, sino que la tuercen ignorando o denegando su lugar social. Inclinan la balanza de lo justo siempre de su lado y a su favor. La ley de la ciudad, las leyes positivas, dejan de ser un referente, límite, cauce para permitir el bien vivir en sociedad. La ley que estructura

y sujeta a un orden social, deja de ser un referente común y se vuelve o bien instrumento para obtener beneficios personales o bien algo que simplemente no tiene ningún valor. ¿Será posible restablecer los significados, curarnos de ese mal, como lo sugiere Octavio Paz?

Referencias

- André, Serge (1999), “La significación de la pedofilia”, Conferencia en Laussane, 8 de junio, [www.pasa.cl/La_Significacion_de_la_Pedofilia._Andre_Serge.doc] (fecha de consulta: 11 de marzo de 2018).
- Bataille, George (1972), *El verdadero Barba-Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, Tusquets, Barcelona.
- Calvino, Italo (s.f.), *La oveja negra* (minicuento), [https://ciudadseva.com/texto/la-oveja-negra-calvino/], (fecha de consulta: 10 de octubre de 2019).
- Dehesa, Germán (2002), *¿Cómo nos arreglamos? Prontuario de la corrupción en México*, Diana, México.
- Esopo (2003), *Fábulas*, Grupo Editorial Tomo, México.
- Freud, Sigmund (1989), *Psicología de las masas y análisis del yo*, vol. XVIII (1921), Amorrortu, Buenos Aires.
- Garrido, Luis Javier (2000), *El partido de la revolución institucionalizada*, Siglo XXI, México.
- Lomnitz, Claudio (coord.) (2000), *Vicios públicos, virtudes privadas. La corrupción en México*, CIESAS/Porrúa, México.
- Manonni, Octave (1990), “Ya lo sé pero aun así”, en O. Manonni, *La Otra escena. Claves de lo imaginario*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Meyer, Lorenzo (1977), “La consolidación de las instituciones”, en *Historia General de México*, tomo 4, El Colegio de México, México.
- Moliner, María (1999), *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid.
- Paz, Octavio (1970), *Posdata*, Siglo XXI Editores, México.
- Platón (2010), “Gorgias”, en *Diálogos*, tomo I, Gredos, Madrid.
- Saussure, Ferdinand (1979), *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires.

Silva-Herzog Márquez, Jesús (1999), “La corrupción y el liberalismo del favor”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 10, pp. 41-50.

Tucídides (1989), *Historia de la guerra del Peloponeso*, Alianza Editorial, Madrid.

Zaid, Gabriel (2000), *La economía presidencial*, Océano, México.

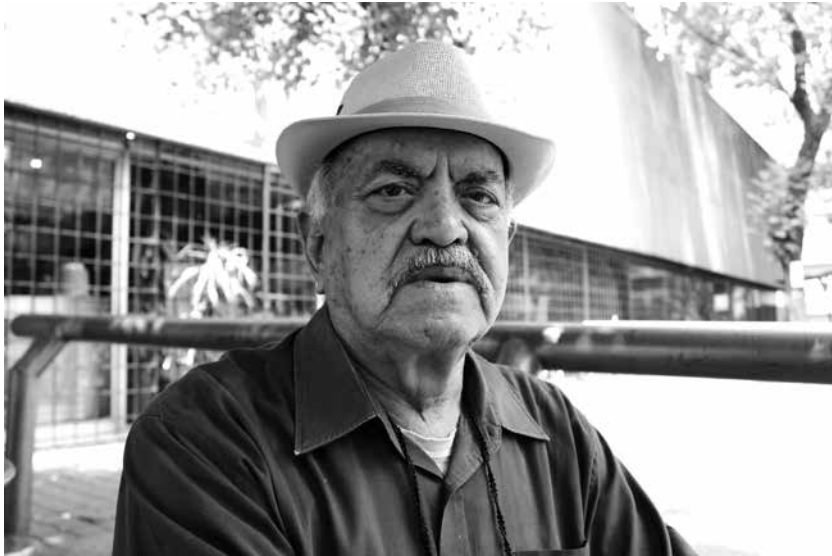
Zúñiga, Víctor *et al.* (2019), *Historias de corrupción cotidiana. Un estudio antropológico de la corrupción ordinaria en Nuevo León*, Fondo Editorial de Nuevo León, México.

Fecha de recepción: 16/10/19

Fecha de aceptación: 29/11/19

Checo Valdez y los movimientos sociales*

*Santiago Ramírez Martínez***



“No sé cómo definirme; siempre he tenido un problema con eso. Mi definición más cercana y que me encantó, fue cuando realizamos una colecta de sangre para la guerra de Vietnam en la Facultad de Medicina que, por cierto, resultó más exitosa de lo que se creía. Entonces, *El Sol de México* sacó la noticia con el siguiente encabezado: ‘Vampiros anarcocastrocomunistas en Ciudad Universitaria (CU)’. La verdad es que no tengo una definición. Soy un libertario. Es lo que nadie quiere en la vida”, expresa Sergio Valdez Ruvalcaba, mejor

* Entrevista y fotografía realizada por el autor en Coyoacán, Ciudad de México, 29 de mayo de 2017.

** Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [santiagoramirez9@gmail.com].

conocido como Checo, sobreviviente del movimiento del 68 y, en su momento, preso político por realizar el mural de Taniperla, Chiapas, que cuarenta y ocho horas más tarde de haber sido terminado, fue derrumbado por el ejército.

Valdez nació en el Distrito Federal, hoy Ciudad de México, en 1940. Un hombre en sintonía con las causas sociales. De paso lento. Sombrero bien puesto, cigarro en mano. Bocanadas de humo al por mayor. Siempre con la cabeza en alto, en constante atisbo.

Su infancia la pasó en la calle de Vértiz, de la colonia Obrera; en Azcapotzalco y en la colonia Moctezuma, desde los seis hasta los diecisiete años. “Mi familia es de origen proletario, siempre estuvieron relacionados con las artes gráficas y algunos eran artesanos de la pluma. Lo que sirvió para que no sufriera tropiezos ni represiones al ver que dibujaba. Al contrario, me apoyaron. Nunca me regañaron por pintar las paredes, incluso en la primaria destacué en este ámbito por mis trazos. En quinto año me hicieron pintar un gran dibujo para el día de la madre y también plasmar los nombres de alumnos en los certificados de sexto”, relata el pintor.

A pesar de no estudiar una profesión y desertar de varias escuelas, se formó por la vía “informal”; desde niño trabajó en imprentas y talleres gráficos. “Ejercí la publicidad muy joven. Antes de los 20 años ya era socio de una agencia, a la cual renuncié porque me dejó de satisfacer. Me di cuenta de que la publicidad vende ilusiones. Y me dediqué al diseño. A los 20 años ya tenía clientes tanto de diseño gráfico como de diseño editorial, y comencé a hacer caricatura política. La revista más relevante en la que trabajé fue *La garrapata*. A los 23 años retomé la escuela en diseño y artesanías, hice seis carreras técnicas y me puse al corriente”.

Desde julio de 2017, la estación Zapata del Sistema de Transporte Colectivo Metro alberga el museo de la caricatura, que rinde homenaje a los caricaturistas emblemáticos mexicanos, donde se encuentra Checo Valdez, junto a José Guadalupe Posada, Gabriel Vargas, Rius, entre otros.

El dibujo y la pintura para Checo Valdez tiene un carácter estético y sociocultural. Su paso por distintos movimientos sociales, así

como su colaboración en diversos proyectos comunitarios, dieron pie a su principal forma de expresión; sin embargo, su pasión por la comunicación gráfica lo inmiscuyó en uno de los tragos más amargos que bebió durante su ejercicio: la matanza de Tlatelolco.

“La policía me buscaba. Entonces entró a mi casa-estudio y lo que no me robó lo destruyó. En respuesta me metí de lleno al movimiento. Como buen comunicador soy buscador de problemas. Siempre he participado en los hechos sociales. Antes del movimiento del 68 estuve en el movimiento médico de 1964. Empezamos a hacer carteles que se convirtieron en brigadas. Monté talleres de serigrafía. En Medicina hacíamos cincuenta mil carteles y en Ciencias veinte mil, pero no éramos los únicos talleres. También estaban los de San Carlos y la Esmeralda”.

“El 2 de octubre de 1968 lo pasé enfrentito del edificio Chihuahua. Primero vimos subir y caer luces de bengala, y enseguida cayeron hojas blancas partidas a la mitad desde el Chihuahua. Yo pensé que eran volantes. Tomé varios y me di cuenta que no decían nada. Poco después deduje que esa eran las primeras señales de lo que vendría. Luego se oyeron varios disparos en el piso tres, donde estaban los líderes estudiantiles e inmediatamente hubo una bengala verde y otra roja. Luego dos rojas y comenzó el tableteo de ametralladoras proveniente de la voca 7, cerca de la plaza de las Tres Culturas, por lo que la gente comenzó a correr. No había manera de hacer nada, o corrías junto a todos o te tiraban. Terminamos escondidos en un departamento, ya que una señora abrió su casa y nos metimos. Pero ella abrió porque algunas de las personas con las que vivía habían salido por el pan. Entramos cincuenta personas y nos dio refugio toda la noche. Salimos por la madrugada. Estuvo horrible. Mis cálculos personales son que, por lo menos, hubo mil doscientos muertos. Veíamos la cola de seis camiones militares que estaban llenando de cuerpos”.

Al finalizar el movimiento, Checo, que “ya tenía órdenes de aprehensión desde antes” —ríe—, anduvo a salto de mata. “Nos dividimos en un grupo de tres y nos dieron un cuarto en una pequeña industrial, vivimos cerca de militares, por la colonia Marte. Después

estuve en otros sitios, un amigo me dio hospedaje, incluso un cura nos alojó en una iglesia y otros amigos me dieron refugio en la base militar de Santa Lucía. Me fui a esconder entre los soldados y nunca me aprehendieron”.

El respaldo a la comunidad estudiantil continuó gracias a su labor en varias universidades y después, “por un afortunado mal entendido”, terminó como profesor en la UAM-Xochimilco. “Yo venía a una cosa y me salió otra. Yo trabajaba en la UNAM y participé en la huelga del 72 y como secuela de ese movimiento despidieron a mucha gente. Y precisamente a uno de los que despidieron fue a mi amigo Carlos. En el 74 o 75 él comenzó a trabajar en la UAM-Iztapalapa, pero tuvo problemas con su jefa, ya que lo tenía sentado en su escritorio; por lo que él pensaba en renunciar y le dije que se acercara al sindicato, el cual apenas comenzaba, pero todavía no era reconocido; y cuando éste se oficializa estalla la huelga en la UAM, donde participo. Triunfa el sindicato y Carlos me dice que habló con alguien de la directiva para que me contraten, por lo que me quedo a laborar en la Secretaría de Difusión y Solidaridad, y me recomiendan concursar por una plaza, ya que ellos me pagaban, mas no la UAM”.

“Pasado un tiempo otras personas quedan al mando de la directiva y yo dejo de trabajar ahí, aunque seguía en la UNAM. Entonces una compañera de orientación vocacional me dijo que la UAM-Xochimilco necesitaba gente. Así que un día fui y tuve entrevistas durante toda la semana. Finalmente, el viernes me mandan con una chica y después de una plática me comunica que me iba a quedar”.

“En esa época, a los que ahora somos técnicos-académicos los contrataban con cualquier plaza, podía ser de secretaria, de auxiliar o lo que fuera. Todavía no estaba regulado la categoría de técnicos-académicos. Pero yo no sabía en qué oficio me estaban contratando. Mi perfil era relacionado con la difusión cultural, elaborar material didáctico o con el departamento editorial. Entonces le pregunté a Beatriz Solís, la coordinadora de la carrera, que cuál iba a ser mi trabajo. Me miró desconcertada y señaló los andadores. ‘El lunes ahí van a reunirse los docentes, te van a poner al tanto de todo y se van a formar los grupos’. ¿De qué me estás contratando? ‘De profesor.

Es una decisión muy importante –repuso Solís–, así que tómate tu tiempo y me dices en cinco minutos’. Sorprendido, porque por mi cabeza nunca había pasado la idea de servir de docente, menos en una universidad. Ese lunes comencé a dar clases y ya tengo 40 años en la UAM-Xochimilco”.

Años más tarde usted es conocido por realizar un mural en la comunidad de Taniperla, cuya conclusión fue devastadora, ¿cómo fue que se involucró en el proyecto?

Por curioso. Un profesor estaba pidiendo apoyo para realizar carteles y folletos para un evento de educación y derechos humanos entre los tzeltales. Yo les dije que era una falta de respeto realizar productos comunicativos para gente que no conoces. Entonces, Antonio Paoli escribió una frase en tzeltal y le hizo un análisis lingüístico, el cual significaba “respeto”. La conclusión del análisis era que, cuando un tzeltal ofrece respeto, enaltece el corazón. El que lo recibe y el que lo da. El concepto me pareció una maravilla y dije: “pues qué chingona cultura la de los tzeltales, yo los quiero conocer”. Un fin de semana fuimos como Observadores de Derechos Humanos y resulta que terminé ayudándolos, porque mis compañeros se tuvieron que retirar. Realizamos un letrero que decía “Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón” en español y en tzeltal, para la inauguración pública del primer municipio autónomo. Cuando estábamos terminando el letrero me pidieron que si los podía asesorar para hacer una gran pintura. Nunca utilizaron la palabra mural, pero por lo que dijeron deduje que se trataba de un mural. Acepté la propuesta por tres motivos: era un proyecto gráfico; porque me gusta promover la creatividad colectiva y porque el profesor Paoli estaba realizando una investigación titulada “Cultura tzeltal, educación y valores”. Disfruto la organización de grupos, la docencia; además, nunca había dado clases a indígenas y a analfabetas. Era un verdadero desafío. Por lo tanto, pensé, si logro que ellos aporten las ideas y que dibujen y pinten, de manera natural van a aparecer plasmados los valores de su cultura.

La gran pintura, como ellos lo llamaron, “era un canto a la paz y a la tranquilidad. A pesar de que aparecen noventa guerrilleros en las

montañas, sólo nueve de ellos están armados. No tenían en mente la guerra, sino la paz, la tranquilidad, el ser ellos, el ser reconocidos”.

La realización del mural terminó el 9 de abril de 1988, a medio día; el 11 de abril a las diez de la mañana arribó un operativo conformado por el ejército y la policía de “aproximadamente mil doscientos hombres contra dos mil quinientos habitantes del lugar, en su mayoría niños”. El comando armado derrumbó el mural, borró el trabajo, la identidad y los valores de la comunidad, el destello de su cotidianidad. No aprehendieron a ninguna de las autoridades del municipio autónomo, pero sí a otras personas, entre ellos a Checo Valdez. “Me tocó bote. Estuve encerrado un año diez días. Se hizo mucho ruido por lo acontecido. Pensé que a los quince días se dejaría hablar del caso. Todo el tiempo que permanecí ahí, tuve muchas visitas, disfruté el penal”, exclama entre risas.

¿Organizó alguna participación colectiva dentro del penal?

Sí, hicimos un mural. Me detuvieron por eso y realicé otro dentro de las instalaciones. Cuando salí de la cárcel formalicé el método. Hicimos uno en la ENAH. Este método se había ideado para gente pobre, con un ochenta y tantos por ciento de analfabetismo y lo aplicamos con población universitaria. Y como los de la ENAH son un desmadre, funcionó. Todavía está el mural en la escuela. En la actualidad hemos hecho en distintas partes del mundo: España, Estados Unidos, Alemania, Canadá, El Salvador, entre otros. Además, el mural de Taniperla cobró vida propia, a pesar de ser destruido cuarenta y ocho horas después de concluido. Gracias a unas fotos se pudo rehacer; éstas se subieron a la red y se enviaron por correo a más de diez mil personas de todo el mundo. Eso ayudó a que se conociera la imagen y se tomara como un símbolo de solidaridad para poder recrear el mural. En la actualidad lleva unas cincuenta reproducciones por todo el mundo. También hemos capacitado gente. Regresé a Chiapas para trabajar con brigadas y allá hicimos aproximadamente setenta murales. Un poco como venganza por lo de Taniperla. Realizamos muchos más para que se les quite.

¿Actualmente está trabajando en algo más?

En lo mismo. Estamos por cumplir veinte años del mural de Tani-perla y estoy preparando algunas cosas para recordar ese aniversario.

~ ~ ~

El 16 de noviembre de 2018 en el edificio central de la UAM-Xochimilco se llevó a cabo la develación de la placa conmemorativa del vigésimo aniversario del mural *Vida y sueños de la Cañada del Río Perla*, así como una reproducción de la obra. Entre risas y melancolía, profesores, alumnos y público en general evocaron el trabajo de Valdez, la repercusión pública del mural y su importancia en la comunidad universitaria, como símbolo de identidad.

Fecha de recepción: 04/10/19
Fecha de aprobación: 04/12/19

La ceremonia del paso cenital

Un *performance* para la defensa del territorio

*Edgar Aarón González Servín**

*¿Quiere decir que tenemos que conformarnos,
y “eso es así y así será” tenemos que decir?
¿Y, mirando las copas, mejor sufrir sed,
tomar las vacías y no las llenas?
(...)*

*Mas nos parece mejor rebelarnos
Y no renunciar ni a la menor alegría
Y rechazar firmemente a los inventores de las penas
¡y, por fin, hacernos habitable el mundo!*

Bertolt Brecht

Este escrito es un esfuerzo por reflexionar respecto a algunas significaciones presentes en el *performance* de la ceremonia del paso cenital, que tiene lugar en el cerro de Tepetzinco, municipio de Atenco, Estado de México; la cual se realiza cada 16 de mayo. Este evento es convocado y organizado por la organización política Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) y forma parte del repertorio de acciones de dicha organización.

En el presente trabajo se aborda este fenómeno retomando principalmente algunos conceptos de la obra de Victor Turner, quien nos brinda una perspectiva respecto al ritual, el símbolo y el *performance* desde la antropología simbólica. En un segundo momento, recurriré

* Licenciado en Psicología, estudiante de posgrado en la maestría en Comunicación y política, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [sir.ead.gar@gmail.com].

a algunas proposiciones que plantea David Kertzer, respecto a la dimensión ritual y los símbolos desde la antropología política.

Estas reflexiones surgen en un primer momento por un trabajo de acompañamiento e intervención psicosocial, realizado durante el último año de la licenciatura en Psicología, junto a un equipo conformado por estudiantes y docentes. De manera indirecta o parcial, y a la luz de los diversos seminarios de la maestría en Comunicación y política, continúo con algunas reflexiones respecto a algunas implicaciones que conlleva el proyecto del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM), así como de distintos fenómenos que dicho proyecto ha suscitado durante varios años en el municipio de Atenco, principalmente.

La ceremonia del paso cenital se ha realizado de manera anual desde el 16 de mayo de 2013 y, aunque cada año el evento ha tenido sus particularidades en cuanto al formato y algunas de las actividades, básicamente gira en torno a un fenómeno astronómico llamado paso cenital, que consiste en que durante unos minutos el sol permanece completo en una posición vertical respecto al planeta, lo cual provoca que algunos objetos no proyecten sombra durante ese tiempo. Como veremos de manera detallada más adelante, ha dado lugar a una serie de prácticas y rituales con una significación muy específica y conllevan una dimensión política. Además, este evento articula parte de la acción política del FDPT, también significa el territorio donde se lleva a cabo y tiene un efecto en los vínculos de los participantes mediante el ritual como práctica transformadora.

Comenzaré abordando los aportes que Turner hace desde la antropología simbólica, ya que nos permite tener una mirada más detallada y precisa respecto a varios elementos que podemos apreciar en este evento. Para esto, la noción de *performance* resulta de gran importancia dado que nos permite tener una perspectiva más amplia del fenómeno. Al respecto, Turner plantea que un *performance* sería una forma de expresividad, una puesta en escena que deviene en un proceso de asignación de significado; más allá de la finalidad del acto busca causar una irrupción en los espectadores, tiene un carácter transformador, pero al mismo tiempo un carácter reflejante y reflexi-

vo. Al respecto, distingue dos tipos de *performance*, uno es cultural, que se refiere a una manera de organizar y transmitir narrativamente experiencias colectivas; el otro es social o “drama social”, en donde se representan crisis, conflictos, protestas. En este sentido, hay que destacar que el *performance* no se trata de acciones meramente “instrumentales y encaminadas a conseguir un propósito, sino que también teatralizan un desajuste, una tensión” (Bartra, 2013:68).

Mientras que el ritual son acciones que mantienen un cierto orden desde lógicas de carácter funcionalista, visto desde Turner tendría más bien una cualidad de ser un proceso y una dinámica, así sería más bien una práctica transformadora. En este sentido, Ingrid Geist plantea que: “el ritual es, sobre todo, una práctica constitutiva y constructiva que organiza el mundo significativo y, con ello, instituye un espacio y crea una figuración particular del tiempo” (Geist, 2002:9). El ritual está conformado por símbolos, lo cuales son la unidad mínima en un ritual y representan objetos, personajes, acontecimientos y relaciones. Los símbolos expresan fuerza dentro del *performance*, van a permitir la replicabilidad de este último.

Pasando de la perspectiva de la antropología interpretativa donde se sitúa Turner, a la de la antropología política en la que está inscrito Kertzer, al respecto de los símbolos y rituales, plantean con el mismo sentido que los símbolos inducen la acción social y definen el sentido del individuo y de los procesos políticos. Entre las características que el símbolo tiene respecto a su significado, destaca que contiene una condensación de significados, así como una multivocalidad o polisemia y es ambiguo. Los actores políticos pueden manipular los símbolos de manera consciente o inconsciente. La simbolización le dará a las acciones el carácter de ritual.

Respecto al ritual, Kertzer (1988) plantea que es una categoría analítica que permite tratar el caos de la experiencia humana y ponerla en marcos coherentes; retoma a Durkheim para definir el ritual como una conducta simbólica que es socialmente estandarizada y repetitiva. Los ritos crean la realidad política, permite la identificación de los individuos con fuerzas políticas y define a las organizaciones

políticas e identifica a los individuos con esas organizaciones. Retomando lo planteado por Turner y Geist, coincidiría la concepción del ritual como una práctica transformadora que organiza el mundo significativo.

Asimismo, podríamos definir la ceremonia del paso cenital como un *performance* conformado a su vez por diversos rituales, es un proceso que busca asignar significado y busca ser disruptivo, transformador y generar en los participantes un efecto reflexivo a partir de la experiencia del *performance*.

La ceremonia del paso cenital

Este evento, que suele ser nombrado también como ceremonia solar, ceremonia del paso del sol por el cenit o ceremonia del paso cenital, tal y como mencionábamos al inicio, es organizado y convocado por el FPDT,¹ de manera más específica por los integrantes pertenecientes al pueblo de San Cristóbal Nexquipáyac. Si bien, por un lado, tiene una clara connotación política por quienes lo organizan, también conlleva otra connotación que se encuentra anclada a ciertas tradiciones y símbolos relacionados estrechamente con el territorio. Aunque ha tenido variaciones en cuanto al programa, todo gira en experimentar el fenómeno astronómico del paso cenital en la cima del cerro, el cual ocurre entre las 13:15 y las 13:30 horas.

Se suele citar unas horas antes, el primer año fue en el Parque de los Ahuehuetes, lugar emblemático por los grandes árboles que hay de esta especie. Según uno de los mitos que le da un significado especial al sitio es que era uno de los lugares de descanso y meditación del tlatoani Nezahualcóyotl. Los años siguientes se realizó en el atrio

¹ Cabe aclarar que el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra surgió como una organización en respuesta al decreto expropiatorio que el expresidente Vicente Fox realizó en 2001. Dicha organización está conformada por los distintos pueblos y colonias que conforman el municipio de Atenco y a la par de la acción política que la organización en su conjunto lleva a cabo. Cada pueblo tiene a su vez repertorios de acción política particulares y de alguna forma les permite diferenciarse de los otros pueblos.

de la iglesia ubicada en la plaza del centro del pueblo de Nexquipáyac. Sin embargo, los últimos tres años se convocó a la gente directamente en la falda del cerro de Tepetzinco. Independientemente de la zona, se inicia con una explicación de parte del arquitecto Ramón Cruces Carvajal, cronista con un vasto trabajo sobre la región de Texcoco, respecto a los vestigios arqueológicos de la zona, la importancia histórica del pueblo y el significado de la ceremonia del paso cenital. En la falda del cerro se encuentra instalada una plancha de concreto que se utiliza para diferentes eventos. Una vez que se acerca la hora del fenómeno, se invita a los asistentes a subir al cerro. En la cima la gente se acomoda alrededor de un tlalmanalli, que consiste en un altar de forma circular y se coloca una ofrenda conformada por flores y semillas principalmente. Casi al centro del tlalmanalli hay un poste de madera de aproximadamente dos metros y medio, con su sombra permite dar cuenta del fenómeno astronómico. Previo a que el fenómeno provoque la pérdida de la sombra, se realiza una ceremonia-meditación en la cual las personas le dedican la ofrenda al sol y posteriormente comienzan a alzar las manos dirigiéndose a los cuatro puntos cardinales para cargarse de energía.

Este ritual de estilo *new age* se ha mantenido constante cada año, aunque ha tenido ligeras variaciones en algunos momentos como, por ejemplo, si el cronista decide ampliar o no su explicación para dar paso a que la persona que dirige el ritual lo inicie. Hay un grupo que todos los años se encarga de coordinar la ceremonia, algunos se disfrazan con cascabeles y otros con penachos. En ocasiones realizan alguna danza durante el ritual, otras veces la realizan al terminar el fenómeno astronómico.

Este año uno de los ejidatarios participó de manera directa en el ritual, tenía un bastón de mando, con el cual iba dirigiendo la ceremonia (es interesante que este ejidatario, llamado Filemón, miembro de la organización del FPDT, es el propietario de la parte de las tierras donde se ubica el cerro). Después le pasó el bastón de mando a otra persona, quien también coordinó parte del ritual y posteriormente se dedicó a hablar de eventos en diferentes lugares del país en donde habría concentraciones de energía por el paso del sol, recurriendo al calendario azteca para su explicación.

Mientras este ritual se lleva a cabo en la cima del cerro, en la plancha de concreto, al pie de éste, los integrantes del FPDT instalan en unos tablonces y mesas, las ollas con la comida preparada para todos los asistentes. Suelen ofrecer arroz, frijoles, tortillas y guisados como carnitas, chicharrón en salsa verde o tortitas de ahuate en salsa verde. Una vez que termina el ritual en la cima del cerro y la gente baja, se hace la fila para que la gente pueda servirse. Para este momento suele haber vendedores del pueblo ofreciendo diversos productos. Se instala algún equipo de sonido para musicalizar, mientras la gente come. Cuando termina la hora de la comida, en ocasiones se presenta algún grupo musical, se hace un recorrido por el cerro de Coatepec, que se encuentra a unos 500 metros y contiene algunos vestigios arqueológicos. Desde 2017, se invita a los asistentes a ingresar y participar en un temazcal, un baño de vapor construido como parte de la acción política, donde se busca que haya más actividad en el lugar. Este temazcal opera una vez al mes y cuenta con una lógica ritual.

Mientras esto ocurre, algunos integrantes de la organización del FPDT dan algunos discursos a los asistentes que van desde agradecimientos, proclamar consignas, hablar de la importancia política que tiene el evento en términos de la defensa de la tierra y hablar del proyecto del aeropuerto. Respecto a este tema, el evento ha estado enmarcado por diferentes momentos contextuales y políticos que han hecho que estos discursos varíen. Las primeras veces que se organizó el evento, si bien desde 2001 se había cancelado el proyecto aeroportuario, se sospechaba que dicho proyecto seguía en pie por la compra de tierras que el gobierno hacía mediante la Conagua. Posteriormente, en 2014, cuando se anunciaba la construcción del NAICM, el discurso puso de manifiesto que no permitirían la construcción de esta obra en sus tierras. En 2019, la situación fue distinta, pues el proyecto fue cancelado nuevamente y en esta ocasión hubo un diálogo con diferentes instancias del gobierno para arreglar el problema de la distribución de tierras, ya que varias de ellas fueron invadidas para realizar el aeropuerto. Cabe mencionar que una parte del terreno del aeropuerto está a sólo unos 300 o 500 metros del cerro de Tepetzinco. El paisaje se ha visto claramente alterado durante estos años,

pues la obra puso una barda perimetral que se puede apreciar desde la falda del cerro, además en el camino de terracería que comunica al municipio con el cerro, se colocaron piedras, troncos y un arco de metal justo antes del cerro como si fuera una entrada para evitar el paso de los camiones que transportaban material para la obra y buscaban transitar por ahí.

La mayoría de los discursos son dichos por miembros del FPDT, pertenecientes al pueblo de Nexquipáyac; sin embargo, suelen asistir al evento otros miembros de la organización de otros pueblos, que llegan a ser más conocidos frente a distintos medios de comunicación, como son Ignacio del Valle, América del Valle o Trinidad Martínez. A pesar de que el micrófono está abierto para cualquier persona que quiera pasar a hablar, a estos últimos se les invita de manera directa a que tomen el micrófono y den algún discurso.²

En los discursos se suele hablar sobre la importancia de la defensa del territorio, buscando que el evento adquiera un sentido que trascienda el de simplemente compartir alguna postura política respecto al gobierno. También se busca dotar de sentido al lugar por los símbolos y los rituales que tienen lugar. La defensa de la cultura y las tradiciones están fuertemente ancladas con el sentimiento de pertenencia a la tierra. Floriberto Díaz (Robles, 2014) plantea que en una comunidad se establece una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio y, en segundo término, entre la gente en sí. El espacio, que sería la tierra o el territorio en este caso, es la que propicia la vida al desarrollarse actividades como el trabajo, las fiestas, las tradiciones, el sustento, etcétera. De este modo, podemos entender cómo todas las actividades que se llevan a cabo durante este día, estarían dentro de la lógica del *performance* que retomábamos antes con Turner, en

² Al respecto, el trabajo de Erving Goffman sobre el tema de la cara y la presentación de la persona nos posibilitaría alguna reflexión respecto a este momento del *performance*, en el cual se puede dar cuenta de las tensiones que se tienen al interior de la organización política, ya que de manera manifiesta se pueden escuchar quejas que un pueblo tiene hacia otro respecto a las decisiones o la forma de hacer las cosas, y que a pesar de los desacuerdos que puedan haber, en ocasiones muy fuertes o arraigados, la acción política de la organización puede continuar.

tanto que este dispositivo que el FPDT organiza, conlleva el generar una experiencia con los asistentes o participantes; para ello hacen uso de la memoria colectiva, especialmente la relacionada con la vida lacustre antes de la desecación del lago de Texcoco, recurren a algunos mitos relacionados con la figura de Nezahualcóyotl e idean o retoman algunos rituales con los cuales puedan condensar y encausar los diferentes significados que todo esto contiene. Un ejemplo de cómo retoman un ritual y lo aplican a ese espacio y momento es el relacionado con la exposición al sol para cargarse de energía. Ahora bien, estos rituales que conforman este *performance* tienen la cualidad de ser transformadores, en tanto se busca que genere cambios en los vínculos no sólo entre la gente con el territorio, sino también entre los participantes.

Podríamos incluso hablar de que se busca generar una *communitas*, en el sentido que plantea Victor Turner (1988). Al respecto, la *communitas* es una modalidad de la relación social en la cual “se reconoce el vínculo humano esencial y genérico”, en donde “el de arriba no podría estar ahí sin el de abajo” y “el que está arriba debe experimentar lo que es estar abajo”; esto sirve para moderar el orgullo. Podríamos decir que en la *communitas* hay una especie de exaltación de los vínculos dada su relevancia en el proceso estructurante de algún grupo social. Se busca estructurar por medio de los vínculos.³ El *performance* del paso cenital se vuelve importante para el FPDT como parte de su repertorio de acción.

Retomando la categoría de “repertorio de acción”, elaborada por Sidney Tarrow (2014) en su teoría sobre los movimientos sociales

³ Las dimensiones colectivas de *communitas* y estructura se pueden encontrar en todas las fases y niveles de cultura y sociedad; algunos ejemplos de esto son el movimiento *hippie*, el budismo Zen o la generación *beat*, entre otros. La *communitas* es un proceso instituyente que sólo se le puede entender en relación, yuxtaposición o hibridación con aspectos de la estructura social. Ésta tiene un aspecto existencial (experiencia), uno cognitivo (pedagogía) y un aspecto de potencialidad (un llegar a ser, el momento del umbral no hay identidades fijas). Es producto de facultades como la racionalidad, la volición (deseos) y la memoria. La dialéctica entre *communitas* y estructura está en que la *communitas* da paso a la estructura, los ritos de transición liberan a los hombres de la estructura a la *communitas* para volver posteriormente a una estructura revitalizada.

desde una mirada de corte sociológico, el investigador plantea que los repertorios son formas de acción colectiva, las cuales pueden ser heredadas o infrecuentes, habituales o poco familiares, aisladas o parte de campañas concertadas. Éstas pueden estar vinculadas a temas que están inscritos en la cultura o se inventan sobre la marcha o fusionan elementos convencionales con nuevos marcos de significado. Siguiendo al autor, también menciona que cada grupo tiene una historia y una memoria propia de la acción colectiva.

De esta forma podemos afirmar que el FPDT recurre a diferentes elementos simbólicos para construir este repertorio de acción, así como dar cuenta de qué manera manipulan ciertos símbolos. El lago de Texcoco, por ejemplo, es un símbolo que adquiere mucha potencia debido a los relatos sobre él; algunas son historias de vida, otros relatos respecto a la vida lacustre y todo lo que implica para el sustento de la gente: pesca, caza de aves acuáticas, recolección del ahuate, la producción de sal de tierra y de alga espirulina. Los cerros antes mencionados serían también símbolos por su relación con los mitos sobre Nezahualcōyotl, porque contienen restos arqueológicos y, en el caso del cerro de Tepetzinco, es el lugar donde se desarrollan diversas fiestas del municipio, como la fiesta de San Miguel Arcángel, el carnaval o la fiesta de Cristo de la fe de los arrieros. Esta última también fue creada por el FPDT y busca rescatar la memoria histórica de una parte del patrimonio del pueblo de Nexquipáyac.

Lo anterior nos permite pensar que estos repertorios de acción tendrían entre sus objetivos generar procesos donde la gente pueda fortalecer o incluso resignificar los vínculos entre ellos mediante todos estos *performances* que posibilitan una experiencia común; también generan procesos de identificación como habitantes de un territorio con la respectiva carga simbólica que éste conlleva, y permiten reflexionar sobre cómo los interpela el proyecto del aeropuerto y la defensa o no defensa del territorio.

Si bien el ritual principal se da en la cima del cerro durante el fenómeno astronómico, el temazcal que se encuentra al pie del cerro de Tepetzinco también implica una serie de actos rituales, ya que retoman formas supuestamente ancestrales de construcción, que van

desde cómo encenderlo, la forma de colocar las piedras calientes, en qué momento ponerlas y el manejo del tiempo que se permanece ahí dentro. Posteriormente, a la salida del temazcal, se comparte algún alimento o bebida en común como una forma de cierre del ritual.

A manera de cierre

Pensar en la celebración del paso cenital como un *performance* nos permite armar una reflexión mucho más compleja y elaborada respecto a los elementos simbólicos y las acciones que tienen lugar ahí, pero no sólo eso, más allá de este *performance*, nos brinda elementos para pensar sobre otras acciones que forman parte del repertorio del FPDT e incluso en los repertorios de otros movimientos sociales.

Adriana López plantea que:

la invención de nuevas formas de acción colectiva es también una reinención y una puesta al día de las tradiciones en un escenario de conflicto. La defensa de lo local, del territorio, apela a la historia tanto como a nuevos saberes y a la comprensión de nuevos desafíos (López, 2015:49).

El Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra nos permite también pensar en las posibilidades de ser agentes al momento de estar inmersos en procesos colectivos y buscar estrategias y formas de resistencia al poder. El despliegue creativo y la potencia creadora emergen no sólo al reflexionar respecto a un problema que los interpela directamente y obliga a generar estos procesos colectivos, sino también cuando logran intervenir sobre estos elementos simbólicos y rituales, y que pueden ir desde la manipulación de éstos, hasta la creación de performances y actos rituales. La *communitas* que describíamos anteriormente nos permite pensar en la potencia instituyente que tiene un *performance* como es la celebración del paso cenital.

El caso de Atenco y su proceso de defensa del territorio continúa siendo un referente para pensar en las posibilidades de generar pro-

cesos basados en un proyecto y no sólo de lucha en tanto defensa o resistencia, sin negar su inmersión en una lógica de disputa y de ejercicio del poder. De proyectos que, en este sentido como los plantea Castoriadis serían: “la intención de transformación de lo real, guiada por una representación del sentido de esta transformación, que toma en consideración las condiciones reales y que anima una actividad” (2013:124).

Referencias

- Bartra, Armando (2013), *Hambre / Carnaval: dos miradas a la crisis de la modernidad*, UAM-Xochimilco/MC editores, México.
- Castoriadis, Cornelius (2013), *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, México.
- Geist, Ingrid (2002), *Antropología del ritual*, INAH/ENAH, México.
- Kertzer, David (1988), *Ritual, Politics and Power*, Yale University, Estados Unidos.
- López Monjardín, Adriana (2015), “Acción colectiva y movilización cultural”, en Guiomar Rovira *et al.*, *Los movimientos sociales desde la comunicación: rupturas y genealogías*, Conaculta/INAH/ENAH, México.
- Robles, Sofía (2014), *Floriberto Díaz, Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM, México.
- Turner, Victor (1980), *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- Turner, Victor (1986), *The Anthropology of Performance*, PAJ, Nueva York.
- Turner, Victor (1988), *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.

Fecha de recepción: 10/10/19
 Fecha de aceptación: 04/12/19

Análisis de la película *Mar Adentro*: la dignidad de morir en un mundo que se apropia de los cuerpos

*Daniela Nicole Álvarez Bojorges**

*Puentes a la ligera, entre tu vida y mi muerte
Apertura al infinito, luz trabada
Respira, grita, el vacío tiembla,
Ignoras la sonrisa que afirmas
Amor fati,
Retorno una y otra vez
En el brillo de tus ojos naciendo
Hermoso,
Rompiendo el tiempo,
Una y otra vez ... una y otra vez.
Otro Hilo, de José Antonio Mejía Coria*

Mar adentro es el nombre de una fabulosa y verídica historia que acompaña la vida de Ramón, quien vive en el campo con su familia: su padre, un hermano casado, su cuñada y un sobrino adolescente. Lleva casi treinta años postrado en una cama, cuadripléjico a raíz de un accidente que tuvo al aventarse al mar cayendo de cabeza y provocándole un daño severo. Ramón solía ser un hombre con mucho movimiento, que gustaba de lugares abiertos, tomados por sorpresa, yendo de un lugar a otro, arraigado a la vida, un exmarinero y escritor, apasionado con el devenir de los días.

Durante el desarrollo de la película, Ramón presenta una petición para la aplicación de la eutanasia al gobierno español, ya que

* Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México; cursa la maestría en Psicología Social de Grupos en Instituciones en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [psico.alvareznicole@gmail.com].

argumenta que quiere quitarse la vida; le niegan la petición, por lo que con ayuda de un tercero es asistido para ejecutar el acto con una dosis letal de veneno. Ramón es un paciente crónico con sus funciones motoras alteradas, secuelar sin compromiso intelectual. Él es competente para la toma de decisiones: comprende la situación a la que se enfrenta, los valores que están en juego (su vida y libertad).

Vida y libertad, este parámetro está profundamente arraigado a la subjetividad, conformado en ella, vinculado y producido por las leyes de Estado; es el sujeto político, nuevamente pronunciado, enunciado y asistido, el sujeto *de lo* político, porque no podría ser pensado sin ello. Foucault nos recuerda una y otra vez que el sujeto es una complejidad que, aunque intente ser pensada en la Universalidad de la Ley, siempre estará distribuido por ella, en sus diferentes formas donde el micropoder actúa sobre el cuerpo y hace lo corpóreo. En una entrevista Foucault menciona: “Creo que el gran fantasma es la idea de un cuerpo social que estaría constituido por la universalidad de las voluntades. Ahora bien, no es el consensus el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos” (1975:3). La afronta de este autor está enunciando una y otra vez que el sujeto se dibuja y se desdibuja en las formas de la vida de estar sujetado en la vida, y por ello en la muerte.

En Occidente (forma imperante de gobernar y su complejísima estructura), conviene pensar que la corporalidad está arraigada por un encuentro con el poder, donde el concepto de “biopolítica”, promovido por Foucault, a partir del siglo XVII, ha intentado estudiar y agrupar en la práctica gubernamental los fenómenos que propician la idea de la población (salud, higiene, natalidad, morbilidad, longevidad, etcétera), *en un hacer vivir*, una marcación que dicta las estrategias de la vida, que dan una pista continua sobre la política en la cual los sujetos se encuentran viviendo, ayudado por estudios que revelan los indicadores de la población, sus formas de vida, su control y, por lo que aquí interesa, su mortalidad. La biopolítica, es decir, *lo político que teje vida*, está afinada desde los biopoderes, los ejercicios repetidos en sus prácticas. En palabras de Foucault, “el

conjunto de mecanismos por medio de los cuales, aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder” (2007:3), que articula la producción de un sujeto político, donde supuestamente caminaría de forma paralela a las experiencias de vida en las cuales se constituye; sin embargo, el poder es un ejercicio que tiene que estar continuamente actualizándose para poder capturar a los cuerpos.

La gestión y el control de la vida de una población y su territorio, este acto de gobernar, que Foucault enuncia como gobernabilidad (García, 2012:41): “el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten el ejercicio de poder sobre una población determinada, cuyo saber fundamental es la economía política y sus instrumentos técnicos, los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2001:45), es lo que no estará respondiendo de manera efectiva *a ese trazo de experiencial de las vidas de los individuos*; lo anterior se muestra una y otra vez en la película *Mar adentro*. La denuncia de Ramón *pone en jaque* al gobierno, al demostrar que él no es dueño sobre su propio cuerpo, y que la Ley, a pesar de ser algo universal, que trata de comandar a un territorio y su población, siempre está fallida. Es la complicada y a la vez imposible tarea de acompañar los procesos individuales y representarlos vía Una voz.

Es así como en “un hacer vivir” que se posiciona ante el tejido bios-política, aparece una conformación de “hacer morir”, un apuntalamiento de la necropolítica¹ (2011) que se refiere al poder de dar muerte con tecnologías de explotación y destrucción de cuerpos. Tales como la masacre, el feminicidio, la ejecución, la esclavitud, el comercio sexual y la desaparición forzada, así como los dispositivos legal administrativos que ordenan y sistematizan los efectos o las causas de las políticas de muerte.

¹ Propuesta por Archille Mbembe, sus temas principales de investigación son historia africana, estudios poscoloniales, política y ciencia social. A pesar de que es categorizado como un poscolonial teórico, es la respuesta que surge a partir de que mira que en los países tercer mundistas la bipolítica no alcanza a explicar las formas de violencias tan fuertes.

Hay una escena específica donde Ramón pone en el amor la esperanza de ser su única salvación al entender “la intimidad” de su condición. El amor muestra nuevamente que existe un sujeto de lo político, que más allá de un sentimiento, la subjetividad (entendiendo con ello la compleja gama de que representa a un sujeto y sus discursos que lo hablan) determina la posición de un ser humano ante otro; así, se muestra como una falla la promesa realizada por la abogada que acompaña el caso e intenta ayudarlo por las vías legales. Ella pone su lucha dejando su promesa de asistir el suicidio al terminar el libro que Ramón estaba escribiendo.

De nuevo, vemos un sujeto inmiscuido en el discurso que lo representa, el cual lo habla, una *función enunciativa*, anunciando la corporación que tiene con respecto al tejido jurídico.

Donde se describen sus ejercicios, sus condiciones y las reglas que lo controlan, las posiciones del sujeto, admite al significado y al significante éstas son los márgenes que permiten reaparecer al enunciado a partir de reglas de utilización, reglas que mantienen una correspondencia con las relaciones del afuera y están en constante intercambio de lo interno (Foucault, 1970:159).

Ramón es claro en ello: “la ley no alcanza a representar quien fui y lo que soy ahora”, y es así, el sujeto político pensándolo en las formas primeras de las que hablaba Aristóteles donde lo político sería lo que se está relacionando, el sujeto encuentra una brecha entre la ley y lo justo. Derrida (2002) nos da luz en su artículo “Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad”, donde la pregunta que circula es: *¿Cómo distinguir entre esta fuerza de la ley –“fuerza de ley” como sería la traducción del francés y del inglés– y la violencia que se juzga siempre injusta? No es recíproca, no hablan en las formas de representación de los sujetos, la ley y lo justo, serían todo lo contrario, tendría que ver con lo que decía Benjamín: “la ley es violenta en sí misma”*. En *Mar adentro* es claro, con esta práctica resulta imposible convencer a los jueces de terminar una vida que simplemente ya no quiere ser vivida; el propósito es declinado, pues se necesitan a los

cuerpos para que el Estado se signifique, se reafirme, se contenga. En este sentido, las características del cuerpo de Ramón son muy interesantes. Es un cuerpo inmóvil, a primera vista se pensaría que un cuerpo así no funcionaría como garantía del Estado, pero habrá que ir más allá y ver lo que la salud produce desde la enfermedad, desde la no movilidad y desde la cuadriplejía. Por eso Almodóvar (director de la película) realiza una obra fantástica, y dentro de esa fantasía, toca lo sensible de la violenta realidad que vivimos y no nos deja morir, como diría Ramón: “morir dignamente”.

Referencias

- Derrida, Jacques (2002), *Fuerza de ley: “El fundamento místico de la autoridad”*, Editorial Tecnos, España.
- Foucault, Michel (1970), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- Foucault, Michel (1975), “Poder-Cuerpo”, en Michel Foucault, *Microfísica del poder* (a propósito de la entrevista registrada en Pouvoir-corps.) *Rev. Quel Corps*, núm. 2, septiembre, La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel (2001), “El sujeto y el poder”, en H. Dreyus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Editorial Omegaalfa, España/Nueva Visión, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2007), “Seguridad, territorio y población”, en Michel Foucault, *Curso en el College de France (1977-1978)*, Siglo XXI/FCE, Buenos Aires.
- García, María (2002), *Foucault y el poder*, UAM-Xochimilco, México.
- Mbembe, Achille (2011), *Necropolítica*, Melusina, Argentina/Madrid.

Fecha de recepción: 11/10/19
 Fecha de aprobación: 04/12/19

Del cine y la música: la política, la reflexividad y el arte en la sobrevivencia de una comunidad campesina

Reseña de la película *El violín**

*Emmanuel Antonio Guerrero Medina***

A propósito de política, la comunidad, la participación y la acción son pilares de nuestra razón de ser y estar en el mundo, así trazamos lo posible en miras de alcanzar lo requerido y lo permisible. Las realidades y políticas de Estado en nuestro país han sido hasta ahora ajenas, vagas, violentas. El anverso de esta realidad es la política de la sobrevivencia de comunidades indígenas extendida hasta la actualidad, hasta nuestros lugares y “no-lugares”. Podemos ver las condiciones del sujeto violentado, desplazado, perseguido, torturado, asesinado y desaparecido en el arte mexicano. En la película *El violín* se fugan imágenes y narrativas que convocan a mantener una reflexión sobre los problemas actuales de México Don Plutarco Hidalgo, adulto mayor, indígena, campesino, persona con discapaci-

* *El violín* es una producción mexicana del cineasta Francisco Vargas, fue seleccionada en 2006 en el Festival de Cannes. En este evento se hizo acreedora al premio a la mejor interpretación masculina (*Prix d'Interprétation Masculine Un Certain Regard*), otorgado al compositor y violinista Ángel Tavira (el actor que interpreta a “don Plutarco”). *El violín* es presentada bajo el sello de la casa productora mexicana Cámara Carnal Films. Ha sido galardonada con 55 premios en festivales nacionales e internacionales. Ganó el *Knight Grand Jury Prize* a la mejor película iberoamericana en el Festival de Miami en 2007 y recibió tres Arieles de la Academia Mexicana de Artes y Ciencias Cinematográficas en 2007, por mencionar lo más destacado.

** Licenciado en Psicología Social y estudiante de la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [psic.emmanuel.guerrero@gmail.com].

dad, lleva su violín acompañado de su hijo Genaro y su nieto Lucio, éste de unos 10 años de edad; recién desplazados después del ataque del ejército a su comunidad, con la incertidumbre de la situación de Lupe, esposa de Genaro, y de la hermana de Lucio, raptadas por el pelotón. Don Plutarco tiene que andar de la sierra a la cabecera municipal; de algún campamento improvisado y precario en la sierra a sus siembras en otro punto; o bien, al campamento militar, contra su voluntad, obligado día tras día a tocar su música para el sargento. Desplazado como el resto de la comunidad; esquivando la persecución. Para las mujeres, violación; para los hombres, tortura; para todas y todos, jóvenes, adultos y ancianos, muerte.

Muerte, pero no olvido. La comunidad es desplazada, pero no derrotada, de alguna y muchas formas se moviliza, se aferra a la existencia y al devenir; de la política de la sobrevivencia se traslada a la política de la acción. Es así como se organiza, se hace de armas, se defiende, vive, muere y sigue sobreviviendo. La historia, sin embargo, se centra en don Plutarco, ¿qué hace él, imposibilitado, para el campo de batalla? Tocar el violín es su manera de luchar, de resistir, cuando lo hace vibrar junto a los suyos, ante la fogata, con las estrellas como techo o en cambio de distraer y acercarse a aquel que aniquila a los suyos, en la base militar. Su arte es la reflexividad, esa que logra apelando a uno por medio de la música y la narrativa que danza en torno a ella. El sujeto que se representa a sí mismo con una identidad amasada de un tiempo, un espacio y experiencias particulares, es el sujeto político, reflexivo, que toma la acción como una respuesta existencial ante la violencia que se ejerce a su comunidad. Arte, reflexividad, acción, identidad, narrativa, memoria, sentido.

Don Plutarco toca el violín mientras mujeres y hombres en el campamento lucen ensimismados en reflexiones y sentires. Algunas veces, junto al fuego, y a través de su voz, transmite a su nieto la creencia de su gente con respecto a la creación del mundo y de la humanidad; otras veces le transmite experiencias y saberes, con violín y canto. Al final de la historia, don Plutarco, como último acto de resistencia, sentencia con un “se acabó la música”, ante la amenaza de una inminente muerte. Se acabó para el que oprime, el que mata,

el que pretende hacer callar, pero no para los que actúan, cantan, resisten, reaviven el fuego de su reflexividad y su memoria respondiendo así a un llamado para hacer perdurar su comunidad y su razón de ser en el mundo.

El joven Lucio, heredero de saberes y haceres, con guitarra en mano, cierra la historia cantando:

*Les cantaban los jilgueros y cenizontles,
y demás aves que gorjeaban por la sierra,
tienen razón y tienen grandes sentimientos,
porque les faltan esos señores hidalgos.*

*En las montañas ellos andaban luchando,
por los derechos que el gobierno les negaba,
con cientos de hombres y mujeres a su lado,
de tantos pueblos por el tiempo olvidados.*

*Esos hidalgos eran hombres de importancia,
Que sus honores resonaban por doquiera,
Ellos bajaron a obedecer un llamado,
Por la justicia y no volvieron a su tierra...*

Que el arte siga permitiéndonos visibilizar experiencias, narrativas, historias y problemáticas; memorias y utopías.

Fecha de recepción: 14/10/19
Fecha de aceptación: 04/12/19

Karla, a las once

*Fernando Zurita**

La sala de emergencias del hospital estaba llena. En los ráidos sillones se apretujaba la gente con cara de angustia. Pero eso no lo notó José María; el dolor era tan agudo que no le permitía siquiera pensar. Pálido y sudoroso, con ambas manos se tomaba el abdomen, doblado sobre sí mismo como una bisagra. Entró caminando con dificultad y encomendándose a Dios.

Le franquearon el acceso y lo desdoblaron para acostarlo en una camilla. La punzada era insoportable. Una enfermera en uniforme color refrigerador antiguo le hacía preguntas para su historia clínica; José María contestaba con esfuerzo, respirando con trabajo.

Después de la valoración física y con el resultado del ultrasonido, el doctor le informó que tendrían que operarlo ese mismo día. –Su vesícula prácticamente estalló. Si no lo operamos hoy, corre el riesgo de una septicemia– le había dicho. Él se persignó angustiado.

Pasada la operación le asignaron el cuarto 237. La habitación se sentía calurosa y vacía. Impersonal. Transcurrió la tarde con molestias. Cerca de las ocho, al pasar visita, el médico le dijo que seguramente tendría que quedarse un par de noches para controlar la infección que el mal funcionamiento de la vesícula le había provocado.

Entre la fiebre y las constantes entradas y salidas de las enfermeras durmió a ratos. Pensaba en Mirta, su esposa, quien se encontraba en un curso en Iowa. No sabía si le habían avisado de la operación. No había tenido noticias de ella.

A las once de la noche entró en la habitación una enfermera que José María no había visto. Pese a la escasa luz, le llamó la atención

* Licenciado en Derecho y escritor. Correo electrónico: [fzuritaescritor@gmail.com].

su belleza refulgente. Cabello rubio corto, ojos inmensos y porte de reina.

–Hola, señor Jiménez, ¿cómo se siente?

–Mmm más o menos, adolorido –contestó él, un poco turbado, sin dejar de admirarla.

–Verá que ya se va a sentir mejor. Me llamo Karla Poussin –dijo la enfermera– estoy en el turno de la noche, pero aquí me va a tener para lo que necesite –añadió con tono pícaro y guiñando un ojo.

José María durmió y soñó con Karla. Su sonrisa y personalidad se habían infiltrado a su subconsciente. A la mañana siguiente, escuchó decir a una enfermera que la fiebre no cedía y que aún no controlaban la infección.

A las doce del día apareció por el hospital su hija puberta. Le llevaba el periódico, un par de revisas y su ipad. Le llevó también la noticia de que su esposa estaba enterada de su operación, que no podía llamarle porque no le permitían usar el celular, y que se quedaría a terminar su curso, que era muy importante.

José María pasó el día inquieto, esperando a que llegara la noche para ver a Karla. Las molestias se desvanecían al pensar en ella. Se percató de que en su mente no había espacio para otra cosa que no fuera ella y sintió remordimiento por su esposa. Jamás le había sido infiel ni siquiera en pensamientos; pero la belleza y seguridad de la enfermera comenzaban a ser una atracción obsesiva. Bueno, pensar en ella no es pecado, meditó tratando de comprar su consciencia

La noche llegó y de nueva cuenta, a las once apareció Karla. Vestía un uniforme y cofia color celeste que resaltaba el pálido azul de sus ojos. Un pin metálico de la Cruz Roja adornaba su solapa. José María se sentía alegre, nervioso y algo confundido en su presencia.

–Buenas noches, mi querido señor Jiménez, ¿cómo va? ¿Me extrañó?

–Por supuesto que te extrañé– respondió él, impulsivamente.

–¿Sabe? Anoche soñé con usted. Estábamos juntos en una playa del Caribe. Fue maravilloso.

–Uff. Ni me digas, que de sólo imaginarlo... ¿Te pido un favor? No me hables de usted. Me llamo José María. Como Morelos.

—De acuerdo, José María, pero ya no hables que te voy a tomar la presión.

Karla se acercó al costado de la cama y estiró el brazo de José María, para colocarle el baumanómetro. Al ponerle el brazalete con la bolsa inflable, pasó entre sus piernas la muñeca y la mano del paciente para detenerle el brazo. Él tuvo una erección al contacto con los firmes y gruesos muslos de ella.

Con la mano izquierda la enfermera comenzó a inflar la bolsa de aire, despacio, en forma acompasada, mientras que su mano derecha recorría el rostro de José María, sus mejillas, su mentón, después bajó la mano al pecho que rozó con la punta de los dedos, hasta llegar al miembro duro de él. Lo acariciaba rítmicamente al compás del soplido de la válvula de aire.

El paciente, al principio sorprendido, comenzó a respirar aceleradamente; se imaginó haciendo el amor con Karla en la playa. Extasiado, pensó por un momento que su presión arterial saldría altísima y sonrió. Después escuchó el soplido de la bolsa que se desinflaba de golpe y sintió que cedía la opresión en su brazo. La enfermera dejó de tocarlo y sacó la mano de abajo de las sábanas.

—Tu presión está bien —dijo desprendiendo ruidosamente el velcro que sostenía el brazalete—, pero la temperatura te la tomo más tarde, porque es probable que ahorita salga alta —dijo guiñándole el ojo—. Toma, te regalo mi pin de la Cruz Roja para que no me extrañes —dijo al tiempo que se quitaba el adorno y lo dejaba en el buró junto a la cama. Él, recuperando la respiración poco a poco, la vio salir del cuarto. Durmió el resto de la noche con una sonrisa en el rostro.

A la mañana del tercer día el médico le informó que había remitido la infección y que lo más probable es que fuera su última noche en el hospital.

No se concentraba en otra cosa que no fuera Karla. Otra vez lo mordió el sentimiento de culpa pensando en que le jugaba chueco a su esposa ausente, quien no se había tomado la molestia siquiera de llamarle por teléfono.

Transcurrieron despacio las horas de la tarde. Las manos le sudaban y no podía mantenerse quieto. A ratos recordaba las historias

terribles que había oído de familias deshechas por un acto de infidelidad y le entraba pavor; pero deseaba a Karla más que nada en el mundo. Su mente se debatía entre los dos indómitos mares de la culpa y el deseo.

Casi a las nueve de la noche se le ocurrió buscar información de Karla en Google, pero la tímida señal que recibía su ipad sólo le permitía abrir una que otra página, a una velocidad desesperante, que no terminaban de cargar cuando salía un odioso mensaje de “No hay conexión a internet”. Después de varios intentos se desesperó y desistió en su búsqueda. Ya lo haría al día siguiente saliendo del hospital.

Los minutos se movían con lentitud pasmosa, el reloj de pared parecía detenido. Caminaba de un lado a otro del cuarto, como padre que espera el alumbramiento de su primogénito. Se lavó los dientes dos veces, se revisó la lengua, se acomodó el cabello y se peinó las cejas con la mano. Observaba detenidamente en el espejo si no se veía muy ojeroso y demacrado. Se recostaba en la cama y se levantaba a los tres minutos y volvía a revisarse en el espejo del baño. Se sentía más que ridículo con la espantosa batita hospitalaria abierta por detrás y sentía un chiflón de aire en la espalda y en sus velludas nalgas al viento. En su agitación venía a su mente la cara de Mirta y le daba coraje pensar que ni siquiera le había llamado.

¡Por fin! Dieron las once de la noche en punto y entró la enfermera. Venía guapísima y sensual en un ceñido uniforme blanco. Ella se acercó despacio y lo besó entre la mejilla y la boca, dejando una leve humedad sobre su labio superior.

—Hola, guapo —le dijo coqueta—, te tengo una sorpresa, será una noche inolvidable. Pero primero la obligación y después la devoción, así que acuéstate que te voy a revisar.

Él quiso acercarse para besarla, pero ella, poniendo una mano en su pecho, lo rechazó, obligándolo a recostarse en la cama. Se tendió a regañadientes como niño castigado y se dejó hacer. Por primera vez se fijó que ella no hacía anotaciones en el registro de signos vitales, en la tabla con *clip* al pie de la cabecera, como lo hacía el resto de las enfermeras.

Cuando Karla terminó se acercó a la puerta de la habitación y la cerró con seguro. Él se sentó a la orilla de la alta cama. Ella se acercó desabotonándose la blusa; poco a poco puso al descubierto un bra-sier retro, color carne, que envolvía unos senos magníficos, blancos, como de porcelana. Se quitó el pantalón del uniforme y lo dobló junto con la blusa en el sillón para visitas.

José María la jaló de la cintura y besó sus senos con la desesperación del náufrago que bebe agua. El corazón le latía en forma descontrolada y su erección levantaba la bata azul. Con las manos temblorosas retiró la ropa interior de Karla. Sus senos redondos y firmes estaban coronados por pezones de un rosa pálido, que se erigían por el frío de la habitación y los besos húmedos. Su vientre era plano y su pubis de vello abundante.

De repente, un rayo de consciencia cruzó su mente y se percató de que estaba a punto de ser infiel a su esposa, por vez primera, después de muchos años de casado; que en ese instante tendría que decidir si seguía adelante o reculaba. Ella captó el breve titubeo y sin dejarlo pensar se acercó a besarle las orejas y el cuello, quitándole la bata. La decisión estaba tomada. Un río de enojo contra Mirta, en un mar de deseo por Karla, provocaron que tumbara a la enfermera de espaldas en la cama y la acometiera furiosamente, mientras la mujer, con los ojos cerrados, gemía ante cada embestida. Después, sin salir de ella, la levantó y se la sentó encima a horcajadas; ahora ella impuso el ritmo con amplios movimientos circulares de cadera; provocando que el miembro erecto entrara y saliera, primero despacio, y después con una fuerza vigorosa. Ella alcanzó tres ruidosos orgasmos y él uno en el que sintió que vaciaba por completo su alma.

Se enfundó otra vez en la ridícula bata mientras la admiraba vistiéndose. *Consumatum est* –pensó, limpiándose el sudor de la frente– acabo de integrarme a la inmensa legión de hombres infieles. Se sentía un poco confuso pero en absoluto arrepentido.

–Karla, tengo que volver a verte fuera de aquí –dijo desesperado, casi suplicante.

–No hay manera, esto sólo ocurrió hoy y aquí, no hay forma de que se repita afuera.

–Pero, es que necesito...

–Shhhhh...no digas más –dijo ella, cerrándole los labios con el índice, fino y helado–. Tengo que irme pero regreso más tarde y practicamos–. Se acercó y cariñosamente lo besó en la boca.

La agitación y los sentimientos encontrados cedieron ante el sueño y José María no supo a qué hora se quedó dormido. Despertó a las ocho de la mañana con la noticia de que sería dado de alta.

Recogió sus escasas pertenencias pensando si podría ver a Mirta a la cara y si ella notaría algo en su actitud, en su olor o si de alguna forma se enteraría de lo sucedido con Karla. Bajó a pagar la cuenta en caja y pasó a la oficina de personal del hospital. Sobre la solapa del saco se había prendido el pin de la Cruz Roja.

–Señorita, ¿cómo puedo localizar a la enfermera Karla Poussin?, fíjese que mi madre está enferma y quisiera ver si ella la puede acompañar– mintió.

La secretaria, de mal modo, buscó en su computadora el nombre de la enfermera.

–¿Cómo dice que se llama?

–Karla, Karla Poussin, es del turno de la noche.

–No me aparece nadie con ese nombre.

–Qué extraño, ¡no puede ser! ¿Puede revisar otra vez, por favor?

–Ya le dije que no hay nadie con ese nombre y, además, no le puedo dar datos, son confidenciales– añadió sin levantar la vista.

José María regresó a la habitación a recoger sus cosas. Se detuvo en la puerta para revivir las escenas con Karla y casi pudo percibir su perfume dulzón. Salió y se detuvo en la central de enfermeras de su piso.

–Hola, señorita –dijo tratando de desplegar todo su encanto–, le quiero preguntar por una enfermera del turno de la noche que necesito localizar, se llama Karla Poussin, es una rubia de ojos claros y cabello corto

–¿Está seguro? No me suena ni el nombre ni la descripción.

–¡Claro que estoy seguro! –contestó un poco desesperado– ¡Las tres noches que estuve aquí ella llegaba a las once y... me atendía!

—No me aparece en la computadora, mmm... a ver, déjeme ver... véngase conmigo, —dijo la señorita, encaminándose al cuarto 237.

En la habitación tomó las hojas de control de signos vitales del paciente.

—A ver... —dijo ella, volteando una a una las hojas de registro— pues mire, no hay anotación de ninguna enfermera de la noche que se llame como usted dice, además, como tenemos que registrar los patrones de sueño, dice también que usted se quedó dormido las tres noches, entre las diez y media y las once, seguro por el somnífero que le estuvimos administrando.

—¡Pero eso no es posible! —insistió él, casi arrebatándole la tabla de registros— ¡Le juro que platiqué con Karla las tres noches! ¡Por supuesto que estaba despierto!

—Aquí dice que a esa hora estaba dormido. Además, no hay ninguna enfermera con ese nombre. ¡Capaz y la soñó! —contestó ella en tono divertido.

José María se retiró del hospital confundido y desmoralizado. Llegó en Uber a su casa y la encontró fría y vacía. Aún adolorido por la operación y arrastrando su estado de ánimo, se quitó el saco y se recostó. Abrió su laptop y googleo: “Karla Poussin, enfermera”. Las tres o cuatro direcciones web iniciales eran anuncios de servicios médicos, enfermeras a domicilio y hasta la página de una tienda erótica que vendía uniformes. La séptima dirección informaba parcialmente una noticia perturbadora de veinte años atrás. Hizo click en el vínculo y se desplegó la siguiente nota:

“Periódico *Excelsior*. Enero 17 de 1997.

Hallan colgada a enfermera en cuarto de hospital.

Samuel del Villar, Procurador del Departamento del Distrito Federal, confirmó el día de hoy que el cuerpo sin vida de una enfermera, quien respondía al nombre de Karla Poussin, fue encontrado ayer, colgado del plafón del cuarto 237 del Hospital Humana, del Pedregal. Aparentemente, la enfermera de 32 años se suicidó en la misma habitación en la que noches antes había descubierto a su prometido, un médico de la misma institución, teniendo relaciones con una compañera suya...”

Acompañaba al artículo periodístico la imagen de una credencial de hospital expedida veintitrés años antes, en 1994. En ella se veía en una fotografía oval, en blanco y negro, la cara sonriente de la chica con quien José María había sido infiel a Mirta. Aturdido, leyó la nota tres veces más y capturó en la pantalla la fotografía de la credencial de Karla. Impotente y con las manos frías y temblorosas, José María cerró despacio la computadora, conteniendo las ganas de llorar.

Fecha de recepción: 20/07/19
Fecha de aceptación: 04/12/19