

ISSN 0188-9273

subjetividad y procesos sociales

tramas

*Identidad, voz y
cuerpo*

54

Julio - Diciembre / 2020
año 31

Identidad, voz y cuerpo

Presentación

En la historia reciente, la noción de *identidad* ha sido objeto de discusión y debate en distintos ámbitos: desde una primera idea que la define por aspectos biológicos hasta propuestas que la reconocen como un proceso complejo que se construye a lo largo del tiempo y que da cuenta de las condiciones socioculturales, históricas, políticas o lingüísticas de los sujetos.

Siguiendo a Foucault (Deleuze, 2017), diríamos que son los discursos, saberes y relaciones de poder los que, en tanto modo de subjetivación, constituyen una identidad, construyendo así un sujeto que se moldea a sí mismo en función de lo que de él se espera. No obstante, la potencia de resistencia de los sujetos destaca la posibilidad de una elección, de una manera de ser nombrado y reconocido, en primera persona y en colectivo, identificado por y con los otros. Esto implica en muchos casos una reivindicación histórica de aquellos rasgos propios que pudieran ser motivo de marginación, discriminación o violencia, en tanto que aluden a la diferencia, lo disidente, lo extraño.

El género, la edad, la etnia, el diagnóstico, la fe, el poder, entre otros, son componentes del entramado a través del cual se coloca un nombre, cargado de atributos y consideraciones que devienen del momento histórico y los vínculos intersubjetivos; el lugar del extraño, dice Olga Sabido (2011), remite a figuras límite, a formas sociales que más que referir a características inherentes a los sujetos, se definen porque sostienen acciones recíprocas particulares, lo cual nos lleva a preguntarnos por el sentido de la identidad reconstruida desde la negación o la diferencia: ¿qué acción recíproca revela?, ¿desde qué lugar social se le nombra? Acciones recíprocas entre sujetos que a su vez se miran y se colocan en lugares establecidos para los

otros desde los otros, que no necesariamente pasan por la voz, el cuerpo o la conciencia de aquel que es designado.

Así, queremos destacar aquellas *formas* de identidad que emergen incluso a contracorriente de una ideología hegemónica y que resisten a ella en la búsqueda de una nominación propia. En este sentido, consideramos de gran relevancia la recuperación de agencia de aquellos que históricamente han sido designados desde la marginación, al ser señalados como minorías, o bien como sujetos que, desde la lógica de la diferencia, rompen la norma.

En este número se da cuenta de prácticas sociales y culturales a través de las cuales los sujetos se hacen presentes y reclaman para sí un nombre e identidad que corresponda con su apreciación y reconocimiento al mirarse en el espejo, con la posibilidad de ser comunidad, reivindicando la potencia de la diferencia y dando cuenta de diversos procesos de subjetivación que cada vez tienen más fuerza en la sociedad contemporánea. De esta forma, consideramos junto con las autoras y los autores de este número, la necesidad de problematizar el concepto de identidad y sus implicaciones para la psicología y otras ciencias sociales, partiendo de aspectos tan precisos de la biografía como el color de la piel, el género o la lengua, además de otros que aparentemente pudieran ser poco relevantes, pero que se articulan con lo que coloca a un sujeto en su propia denominación: la discapacidad, las elecciones musicales vinculadas a prácticas religiosas, la migración que marca la historia propia y requiere ser narrada para situar en algún lugar, geográfico o simbólico, la identidad.

Hacer este número implicó descubrir miradas, problemáticas y perspectivas que no imaginábamos, abrir vasos comunicantes para encontrar afinidades o distancias y confirmar que la inquietud que nos llevó a proponer esta temática tenía sentido, uno tan urgente como necesario. En la psicología con un enfoque social, los objetos de estudio necesariamente deben dar cuenta de la realidad, por ello los artículos que componen esta entrega de *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales* tienen también la cualidad de ser puentes para llegar a otras dimensiones de lo humano y, por lo tanto, de lo subjetivo.

Reconocemos que al decir *identidad* se evocan significados incluso disímiles de tan diversos, y que en esta vastedad se hizo evidente la necesidad de conocer las discusiones y los posicionamientos de quienes se han decidido a investigarla como campo teórico, como evento y avatar de la vida, como campo en disputa: la identidad como horizonte poblado de afectos y sentidos que permiten elucidar el devenir de los sujetos y las instituciones.

Verónica Alvarado
Aída Robles

Bibliografía

- Deleuze, Gilles (2017), *Curso sobre Foucault*, tomo III, Cactus, Buenos Aires.
- Sabido, Olga (2011), *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Sequitur, México.

El dis/capacitismo en el espacio laboral: subjetividades y resistencias*

Lorena Núñez-Parra**

Constanza López-Radrigán***

Resumen

Chile representa un caso ejemplar de la instalación de lógicas manageriales asociadas a la idea de individuo eficiente, competitivo y emprendedor como la forma óptima de encarnación. Esta norma basada en la capacidad rige la reconocibilidad de quienes son categorizados como “discapacitados”, impactando sus procesos de subjetivación. Inserto en una investigación mayor, este estudio buscó explorar la dimensión performativa del capacitismo en el despliegue de las subjetividades de los trabajadores chilenos ante la ley de inclusión laboral de personas con dis/capacidad. A partir de un estudio etnográfico bajo la técnica de *shadowing*, proponemos que el contexto normativo fuerza a los sujetos a ocultar, minimizar o sobrecompensar sus dis/capacidades; a la par, que el reconocimiento de la vulnerabilidad común, como elemento relacional de interdependencia entre trabajadores con y sin dis/capacidad, resiste y reconfigura los discursos y las prácticas de inteligibilidad de los cuerpos.

* Este trabajo fue realizado gracias al apoyo financiero de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), bajo el programa Doctorado Nacional/2018-21180925 y Doctorado Nacional/2019-21191264.

** Candidata a doctora en Psicología por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Magíster en Integración de Personas con Discapacidad por la Universidad de Salamanca (Valparaíso, Chile); tesista del Centro Núcleo Milenio Autoridad y Asimetrías de Poder. Correo electrónico: [lorenaconstanza@gmail.com].

*** Estudiante del doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad en la Universidad de Valparaíso y licenciada en Comunicación Social por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile). Correo electrónico: [constanzalopezradrigan@gmail.com].

Palabras clave: performatividad, discapacidad, capacitismo, trabajo, managerialismo.

Abstract

Chile represents an exemplary case of the installation of managerial logics associated with the idea of the efficient, competitive and entrepreneur individual as the optimal form of embodiment. This ability-based norm governs the recognizability of those who are categorized as “disabled”, impacting their subjectivation processes. Inserted in a larger investigation, this study sought to explore the performative dimension of ableism in the deployment of the subjectivities of Chilean workers before the labor inclusion law of people with disabilities. From an ethnographic study under the shadowing technique, we propose that the normative context forces the subjects to hide, minimize or overcompensate their dis/abilities; at the same time, that the recognition of common vulnerability, as a relational element of interdependence between workers with and without disabilities, resists and reconfigures the discourses and practices of intelligibility of bodies.

Keywords: performativity, disability, ableism, work, managerialism.

Introducción

Los procesos de modernización vividos en las últimas décadas en Latinoamérica han instalado el managerialismo como un nuevo modo de organizar y ser, a la vez que se ha promovido la individualización y el eficientismo en las relaciones sociales (Sisto, 2019). Asociado a una matriz economicista, no sólo repercute en la profundización de una lógica de mercado, sino que impacta en nuestras subjetividades, es decir, en los modos en que nos constituimos como sujetos (Rose, 1996). El caso de Chile posdictatorial es emblemático por la aplicación de dichas políticas de orientación neoliberal en la legislación

laboral y en las políticas de desarrollo social (Fardella *et al.*, 2016). En este contexto, se proclama en ese país una nueva ley de inclusión laboral que incentiva, mediante cuotas, la contratación de personas con dis/capacidad¹ en el mercado laboral abierto. Al respecto, algunos autores sostienen que los Estados neoliberales han cooptado las demandas de los movimientos de las personas con dis/capacidad por el derecho al trabajo, sosteniendo un gobierno económico de esta población al fabricar un nuevo sujeto de producción basado en la empleabilidad individual (Cayuela, 2017; Chávez, 2012; Contino, 2013; Soldatic y Meekosha, 2012).

Dichas lógicas manageriales han instalado la idea de individuo eficiente, competitivo y emprendedor como la forma óptima de encarnación, modelando con ello las nuevas construcciones occidentales sobre la dis/capacidad (Barnes, 2003). Esto ha implicado suponer una presunta inferioridad biológica de quienes tienen alguna dis/capacidad, significándola como una tragedia personal (Ferrante, 2017) e instalando una concepción de “cuerpo ilegítimo”. Al respecto, Campbell (2008a, 2009) plantea que la mayoría de la literatura y los estudios se han centrado en las barreras, los estigmas y prejuicios que impactan en la construcción de subjetividades dis/capacitistas, mas no en la desnaturalización de la capacidad como categoría normativa, que se sostiene en las lógicas productivistas de las sociedades neoliberales. Esto resulta particularmente relevante, en tanto que permite desentrañar el modo en que la grilla de inteligibilidad economicista penetra en los procesos de subjetivación² de las personas con dis/capacidad, generando actos performativos sostenidos en la producción y re-producción de

¹ Se usará el término *dis/capacidad* y sus derivados con base en lo propuesto por Goodley (2014) y su invitación a repensar los fenómenos de discapacidad y capacidad como categorías de respuesta a la política global del neoliberalismo e hipercapitalismo. Su teoría busca exponer las contradicciones del capacitismo, criticar las condiciones del discapacitismo e iluminar las posibilidades de lo no-normativo, no-capacitista, lo *crip* y lo *queer*.

² Entenderemos por *subjetivación* los distintos modos de constitución de sujeto en la acción, emergiendo como efecto de un proceso performativo. Se desarrollará este punto en el tercer apartado.

una capacidad obligatoria (McRuer, 2010). Estudios de este tipo permiten trascender las nociones de dis/capacidad como esencia al poner en evidencia los ejes de poder que hacen a ciertos cuerpos más valiosos que otros. Esclarecer estos discursos y prácticas interiorizadas de reconocibilidad de los cuerpos permite a su vez identificar la aparición de performances subversivas (Butler, 2005) que superan las lógicas identitarias binarias y hegemónicas ante la dis/capacidad.

En virtud de lo anterior, el presente artículo tiene como objetivo explorar la dimensión performativa del capacitismo en el despliegue de las subjetividades de los trabajadores considerados en la ley de inclusión laboral chilena en el mercado laboral abierto, así como los posibles puntos de fuga que emergen como resistencia ante las lógicas capacitistas. Para ello comenzaremos por contextualizar las lógicas de individualización de la dis/capacidad bajo las lógicas manageriales y sus consecuencias en las construcciones capacitistas occidentales sobre la dis/capacidad. En segundo lugar, presentaremos la metodología de tipo etnográfica utilizada para la comprensión de este fenómeno, dando paso luego a los resultados emergidos del análisis de los casos, los cuales están organizados en cuatro dimensiones que dan cuenta de los distintos modos de performar el capacitismo, y con ello exponer una relevante fractura de estas repeticiones ritualizadas. Para finalizar, concluiremos con reflexiones en torno a la red productivista que fuerza la internalización del capacitismo en trabajadores incluidos laboralmente, a la vez que se releva la vulnerabilidad como punto de interconexión y quiebre en dichas configuraciones subjetivas.

La individualización neoliberal de la dis/capacidad

En las últimas décadas, los modos de organizar y ser en América Latina se han ido transformando paulatinamente. Los principios neoliberales y los valores propios del mercado se fueron imponiendo no sólo en el ámbito económico, sino también en el ámbito político, social y cultural (Ortiz, 2014). Estos procesos de modernización

han instalado el managerialismo como un nuevo modo de organizar y se ha promovido al emprendedor como el mejor modo de ser, “favoreciendo individualización, privatización y eficientismo en las relaciones sociales” (Sisto, 2019:2). Este tipo de managerialismo, asociado a la ideología neoliberal de mercado, instala la “racionalidad económica” como única alternativa para el crecimiento de la empresa y el desarrollo de las sociedades (Dussell, 2006). Basándose en la maximización de la relación costo-beneficio, este modelo ha permeado todos los campos de la acción humana, homogeneizando las prácticas sociales, penetrando en los espacios organizativos cotidianos e imponiendo una racionalidad individualista, paternalista, masculinista y eficientista por sobre otros modos de acción colectiva e identidad social (Mandiola, Imas y Ascorra, 2014; Sisto, 2019). En virtud de ello, esta matriz economicista no sólo apunta al sostenimiento de una lógica de mercado, sino que repercute en nuestras subjetividades, en tanto que va moldeando un determinado tipo de sujeto (Rose, 1996).

Este modo de ser, hacer y organizar, importado del Norte global, ha impuesto al individuo apto y competitivo como la única forma aceptada de encarnación (Soldatic y Meekosha, 2012), moldeando histórica, cultural y geográficamente las construcciones occidentales sobre la dis/capacidad (Barnes, 2003). Dicha noción colonial de “cuerpos ideales y dóciles”, basada en una capacidad normativa y potenciada por el productivismo que prevalece en las sociedades posfordistas, reconfigura a las personas con dis/capacidad. En tanto no estén integradas en la economía de mercado, parte del problema es que “necesitan ser corregidas o eliminadas, ya que la discapacidad continuamente queda fuera de las competencias normativas de utilidad, crecimiento económico e indicadores de desarrollo” (Grech, 2015:15). Así, “tener una discapacidad” los convierte en “ciudadanos de segunda clase” (Oliver, 1998) en virtud de la hegemonía de la medicina, tomada de la emergente forma estatal del siglo XIX, que dio como resultado una estratificación de los cuerpos en distintos tipos de ciudadanos de acuerdo con su inclusión o exclusión del mercado laboral capitalista (Soldatic y Meekosha, 2012).

No obstante, distintos movimientos de personas con dis/capacidad alrededor del mundo fueron gestando luchas por la reivindicación de sus derechos, buscando resistir al creciente autoritarismo de los Estados-nación neoliberales. Esto tuvo como consecuencia, entre otras cosas, el primer tratado de derechos humanos para personas con dis/capacidad del siglo XXI, surgiendo con ello la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDDP) de las Naciones Unidas, lo que implicó la emergencia de acciones positivas por parte de los Estados miembros que la ratificaron, al promover y garantizar la igualdad de oportunidades en el empleo, tales como los sistemas de cuotas, introducidos mediante legislación, normas o decisiones gubernamentales (ORT, 2014). En este escenario comienza a regir en Chile, en 2018, una ley que modifica el Código del Trabajo, al obligar a las instituciones tanto en el sector público como privado a incorporar una cuota mínima obligatoria de “trabajadores en situación de discapacidad”. La Ley 21.015 (2017) establece que las empresas con cien o más trabajadores deben contratar, o mantener contratados, al menos a 1% de personas con discapacidad (PcD) en relación con el total de sus trabajadores.

Sin embargo, Chile, en tanto país emblemático en la instalación y promoción del managerialismo como modelo del organizar, el ser y el hacer (Sisto, 2019), posee una especie de doble cara en su accionar estatal, ya que conviven “dispositivos basados, en los discursos, en un enfoque de derechos, y, en las prácticas, en una mirada médico incapacitante” (Ferrante, 2017:51). Al respecto, algunos autores plantean que los Estados neoliberales han cooptado las demandas colectivas de las PcD por el derecho al trabajo mediante la generación de un gobierno económico de esta población, el cual ha permitido fabricar un nuevo sujeto de producción (Cayuela, 2017; Chávez, 2012; Contino, 2013), llevando a cabo acciones gubernamentales dirigidas a facilitar la empleabilidad individualizada de este colectivo, o su normalización capacitista,³ para que el problema

³ Desarrollada en Estados Unidos durante la década de 1970 por Wolfensberger (1975), la teoría de la normalización sostenía que las personas con discapacidad florecerían

de la exclusión de las PcD deje de ser responsabilidad del Estado y la dis/capacidad comience a ser vista como un nuevo lugar de producción privada. En palabras de Castro-Gómez (2010), se estarían produciendo “condiciones de existencia de una población, con el fin de ejercer un gobierno económico sobre la conducta de los individuos” (2010:74). En particular, se han cooptado las reivindicaciones del derecho al trabajo en democracias liberales occidentales, donde la participación en el mercado laboral ha devenido en el discurso de la ciudadanía hegemónica (Bessant *et al.*, 2006, citado en Soldatic y Meekosha, 2012). Esto ha tenido consecuencias focalizadas en poblaciones dis/capacitadas forzadas a buscar trabajo en mercados mal pagados y sin calificación para mantener el acceso a una serie de “asignaciones sociales” (Soldatic y Chapman, 2010). Bajo estos valores, el énfasis está puesto en la responsabilidad individual, de modo que cada quien debe desarrollar por sí mismo las capacidades necesarias para insertarse en el mercado, dejando fuera la intervención del Estado (Ortiz, 2014). Todo ello ha generado estructuras sociales excluyentes que no sólo individualizan, sino que, además, responsabilizan directamente a aquellos que enfrentan estas desventajas socioestructurales (Grover y Piggott, 2010), promoviendo el individualismo competitivo como una práctica diaria (Rose, 1996). Dicha reestructuración neoliberal del estado de bienestar, aparejada con su compromiso ideológico con el empleo, configura a algunos cuerpos dis/capacitados como “capaces de trabajar”, mientras posiciona a otros como realmente “merecedores del bienestar del estado”. Siguiendo a Rose (1996) y Du Gay (1996), esta ideología, que deriva en un gobierno económico sobre la población con dis/

en entornos normales junto a personas no dis/capacitadas, reivindicando el derecho a tener opciones y reclamar la “dignidad del riesgo” (Shapiro, 1993). Sus principios se orientaban a la promoción de la participación en la comunidad. Sin embargo, dado el compromiso ideológico del neoliberalismo con el individuo libre, autónomo y competitivo, las estructuras colectivas de organización social fueron y son aún ampliamente deslegitimizadas, y esta teoría, que sirvió de base para conceptos actuales como el de inclusión, puede configurar un dispositivo con riesgos no sólo asimilantes, sino también capacitistas, en entornos donde la producción compulsiva de “capacidad” es la norma.

capacidad, repercute también en sus subjetividades, en tanto que va moldeando un tipo de sujeto, en palabras de Foucault (2012), un nuevo homo-economicus, es decir, una suerte de empresario de sí mismo, invisibilizando con ello desigualdades sociales y estructurales, a la vez que construyen un nuevo sujeto de producción bajo valores manageriales (Grover y Soldatic, 2013; Nguyen, 2015; Chaudhry, 2018). Esto deja de manifiesto la relevancia de la relación entre la dis/capacidad, las formaciones estatales y el mercado laboral para la economía política capitalista (Abberley, 2008; Roulstone y Barnes, 2005), constituyendo así un nuevo sujeto dis/capacitado bajo lógicas capacitistas.

La dimensión performativa de la dis/capacidad y la producción de subjetividades

Considerando dicho binarismo constitutivo de las sociedades capitalistas neoliberales, entre lo óptimamente capaz y lo incapaz, y el lugar central del trabajo en la estructura social, la dis/capacidad va quedando significada como “tragedia personal, pasividad y dependencia” (Castel, 1997; Ferrante, 2017) al imponerse un supuesto de inferioridad fisiológica de sus cuerpos (Oliver y Barnes, 2012). Ante esa configuración comparativa y relacional, la teoría capacitista (Campbell, 2001, 2008a; Wolbring, 2008; Toboso y Guzmán, 2010) se centra en la desnaturalización de la capacidad como categoría normativa y modelo neutro, fundada en la base económico-productiva, competitiva y eficientista de las sociedades neoliberales. Para Campbell (2001), el capacitismo es una: “Red de creencias, procesos y prácticas que produce un tipo particular de yo y cuerpo (el estándar corporal) que se proyecta como el perfecto, típico de la especie y, por lo tanto, esencial y completamente humano. La discapacidad luego se proyecta como un estado disminuido de ser humano” (2001:44).

Una de las principales características del capacitismo establecido como norma es entonces la creencia de que la dis/capacidad, cualquiera que sea, es inherentemente negativa, por lo que debe

tenerse como objetivo “mejorarla”, “curarla” o incluso “eliminarla” (Campbell, 2009). Las formas actuales de subjetivación propias de las sociedades posfordistas sostienen un ideal autónomo del “cuerpo capaz”, asignando con ello un menor valor a las personas con dis/capacidad, en tanto que en ocasiones requieren depender de otros, lo que tendría como consecuencia asociar la dis/capacidad con la incapacidad de autogobierno (Gutiérrez y Pujol, 2016). Por lo tanto, la comprensión de esta construcción en clave capacitista permite considerar la participación de redes interconectadas que producen matrices excluyentes dis/capacitistas porque promueven el trato y las relaciones desiguales con quienes presentan dis/capacidades reales o presuntas (Campbell, 2008a), en otras palabras, quienes son poseedores de cuerpos no normativos alejados de los estándares de funcionalidad.

El estudio de estas formas de dis/capacitismo es, entonces, una reacción a la ubicua individualización del problema de impedimentos físicos, sensoriales o cognitivos, tradicionalmente enmarcados a través de la medicina, pero cuyos orígenes se encuentran, para Goodley (2014), en la exclusión del mercado laboral y dentro de él. Para las teorías sociomaterialistas de la dis/capacidad, la individualización del dis/capacitismo tendría su origen en el sistema capitalista (Oliver, 2009, citado en Goodley, 2014), donde cuerpos y mentes racionales y funcionales trabajan por el capital, mientras la práctica ideológica oscurece los fundamentos de la opresión e invisibiliza la compra, venta y explotación de los cuerpos en su beneficio. La ideología de la individualización releva a los ciudadanos trabajadores, habilitados, autónomos y racionales que permiten el funcionamiento capitalista eficiente (Erevelles, 2002, citado en Goodley, 2014). No obstante, estos efectos excluyentes apenas son percibidos o cuestionados, dada la naturalización de la capacidad como norma en nuestras sociedades (Wolbring, 2008).

Para Campbell (2009) esta red de creencias de lo “completamente humano” es instalada como epistemología y modalidad ontológica, impactando en los procesos de subjetivación mediante una iteración de prácticas cargadas de poder que dictaminan jerárquicamente cuánta

les cuerpos son inteligibles socialmente. Esta norma basada en la capacidad rige la reconocibilidad de los individuos categorizados como “discapacitados”, ya sea desde lógicas dis/capacitistas al reproducir la categoría de dis/capacidad en tanto cuerpo ilegítimo, no funcional y devaluado (Toboso, 2017); o reproduciendo una capacidad obligatoria al incorporar como punto de referencia de una inclusión “exitosa” la adquisición de nuevas habilidades para performar “un yo capaz sin cuerpo” (Campbell, 2008b). En este sentido, decir que la dis/capacidad es performativa, tal como lo es la performatividad de género, es afirmar que tiene cierta expresión y manifestación que es asumida como una verdad inherente o como una “posición fija de sujeto” (Butler, 2009; Butler, Laclau y Žižek, 2003). La capacidad registraría la inteligibilidad de estos individuos al desplazar a la liminalidad al cuerpo discapacitado como menos capaz y disfuncional. De este modo, la dis/capacidad sería una forma normativa desde la cual el sujeto sería legible socialmente, generando una relación implícita con los otros desde la exclusión, desde la diferencia y la incapacitación. De acuerdo con esto, poseer una dis/capacidad convertiría al sujeto en “ciudadano de segunda clase”, quien eventualmente podría hacerse inteligible socialmente desde la inclusión laboral como un nuevo sujeto productivo, mas siempre desde la comprensión de que sólo puede ser incluido aquel sujeto excluido, es decir, que exista fuera de la norma. Sin embargo, estas normas deben ser comprendidas en una necesaria temporalidad, abiertas “al desplazamiento y la subversión desde el interior” (Butler, 2005:20). De este modo, si la dis/capacidad, comprendida performativamente, es una repetición de actos en el tiempo y no una identidad esencial, entonces, en las distintas formas posibles de repetición, en el quiebre de éstas o mediante actuaciones subversivas habrán múltiples modos de transformar la dis/capacidad (Butler y Lourties, 1998). Por lo tanto, si entendemos la inclusión laboral como un espacio en donde tiene lugar la producción de lo dis/capacitado, produciendo, (re)produciendo e instalando ciertas nociones de cuerpos legítimos, podría emerger también como un aparato por medio del cual esta comprensión es deconstruida y desnaturalizada.

La mayoría de los estudios relacionados con los procesos de subjetivación de las PcD se han centrado en las prácticas y la producción de dis/capacitismo o en los efectos performativos dis/capacitantes de las sociedades neoliberales, poniendo el interés en las actitudes y barreras que contribuyen a la construcción de las PcD como menos valiosas, subordinadas u oprimidas (Bolderson, 1991; Goggin y Newell, 2001; Johnson y Moxon, 1998; Stainton, 1994, todos citados en Campbell, 2008b; Toboso, 2017; Gutiérrez y Pujol, 2016). Por el contrario, Campbell (2009) sostiene que es necesario cambiar el foco de estudio que centra su atención sobre la dis/capacidad hacia una exploración de las epistemologías y ontologías del capacitismo, poniendo la mirada en las relaciones y los efectos de la (re)producción de sus normas impuestas. Al respecto, desde el Sur global, Chaudhry (2018) da cuenta de los modos en que se reproduce la capacidad en la construcción de la dis/capacidad a través de modos individualizados y eficientistas de empoderamiento, sostenidos en la autonomía y el espíritu empresarial. Por su lado, McRuer (2010), basándose en la premisa de que las teorías *queer* de la performatividad de género de Butler son extendibles a los estudios de la dis/capacidad, sostiene que el capacitismo obligatorio y la heterosexualidad deben ser impugnados como norma. Así como la “realidad” de la identidad heterosexual es performativamente constituida, el cuerpo obligatoriamente capaz se establece como hegemónico y reconocible. Mas, en ambos casos, en el proceso de aproximarse a sus idealizaciones mediante actos ritualizados, dichos cuerpos son intrínsecamente imposibles de encarnar, resultando en un persistente fracaso al identificarse con ello. De modo similar, Campbell (2008b) teoriza sobre la forma en que las personas dis/capacitadas viven con la capacidad, en particular la capacidad internalizada, planteando que la teoría crítica de la raza puede ayudar a comprender los procesos, la formación y las consecuencias de aquello, así como la forma en que el racismo/capacitismo interiorizado repercute en los procesos de subjetivación. Por otro lado, un estudio local da cuenta del anclaje sociohistórico del capacitismo, analizando el modo en que la noción de rehabilitación ha sido crucial para comprender la normalización de los cuerpos dis/

capacitados, en tanto que históricamente se ha buscado recuperar la capacidad de trabajo perdida de los lesionados para que no significaran costos para el Estado (Gutiérrez, 2014).

En virtud de lo anterior, es relevante profundizar en la dimensión performativa del capacitismo y cómo dicha norma toma lugar en los procesos de subjetivación de los trabajadores que son incluidos en el mercado laboral al amparo de la Ley 21.015 (2017) de inclusión laboral, bajo lógicas de eficientización y productivismo propias de una sociedad neoliberal, como la chilena. Asimismo, resultará particularmente relevante para el presente estudio tomar en consideración los posibles puntos de fuga que emergen como resistencia ante las lógicas capacitistas.

Metodología

El siguiente estudio cualitativo tuvo como objetivo indagar, de forma contextualizada a nivel local, en los procesos de subjetivación de trabajadores incluidos en una ley que promueve la inclusión laboral de personas con dis/capacidad en el mercado laboral abierto, específicamente en el sector del retail, en tanto que las empresas privadas fueron las primeras en ser forzadas a cumplir con esta normativa en Chile, una vez proclamada la ley en 2017. Bajo una perspectiva etnográfica, se entrecruzaron tres estudios de caso. Fue una muestra intencionada, compuesta por trabajadores con diferentes dis/capacidades, clases sociales, edades, puestos de trabajo y con contrato fijo, incluidos bajo esta ley.

La producción de datos fue generada mediante la técnica del *shadowing* (Czarniawska, 2007 y 2014), definida como una técnica de observación que permite “hacer sombra” al seguir a personas que se mueven a menudo de un lugar a otro, de modo que esta técnica posibilita al investigador moverse a la par de ellos con el fin de aprender o comprender acerca de un fenómeno o práctica, generando registros mediante notas de campo y medios audiovisuales. Esta técnica cobra valor en el estudio de la construcción de las subjetividades y

sus posibilidades de resistencia, en tanto que “disminuye el riesgo de focalizarse meramente en personas, negando muchos otros actantes que forman cada red” (Czarniawska, 2007:106). Los trabajadores fueron acompañados en sus cotidianidades durante dos semanas, desde que salían de su casa hasta que finalizaban su jornada laboral. Asimismo, se realizaron entrevistas activas (Holstein y Gubrium, 1995) semiestructuradas a cada participante, además de una entrevista a su empleador o compañera o compañero de trabajo, con el fin de profundizar en los datos que fuesen emergiendo durante el acompañamiento en terreno.

El análisis de los datos fue realizado atendiendo una descripción saturada de la cadena de asociaciones involucrada en el despliegue de las subjetividades de los trabajadores en sus entornos laborales. Siguiendo a Latour (1998), la explicación emerge una vez que la descripción está saturada, dando cuenta de un ensamblaje de tramas de significados que dan cuenta del fenómeno en el contexto de estudio.

Resultados

A continuación se presentarán los principales resultados organizados en cuatro dimensiones que dan cuenta de la policromía de los modos de performar el capacitismo en la empresa estudiada, transitando desde una internalización del capacitismo hasta sutiles, pero relevantes, puntos de fuga que generan fracturas en dichas repeticiones ritualizadas.

Cabe señalar que dichas dimensiones no pretenden dar cuenta de los modos en que la dis/capacidad es preformada como tal, en tanto que no se espera homogeneizarla o esencializarla como categoría, y se reconoce que cada individuo tiene su propia experiencia subjetiva; más bien, se toma como material de análisis las convergencias en las que se expresan tanto la internalización capacitista en el mercado laboral como sus posibilidades de resistencias, lo cual será ejemplificado con citas representativas en cada caso.

Minimizando mi otredad

Tal como se indicó anteriormente, el capacitismo se puede asociar con la producción de la capacidad, el cuerpo perfecto, óptimo y, por defecto, el ocultamiento de aquello que manifiesta diferencia mediante la expresión de ciertas capacidades disminuidas. Como se puede ver en el siguiente fragmento representativo, se buscó profundizar mediante una entrevista lo observado en el proceso etnográfico, en el que llamó la atención que un trabajador con síndrome de Down, al ir a almorzar, se soltaba una faja que usaba en su cintura. Esto es explicado durante la entrevista, cuando él junto con su madre dan cuenta de las consecuencias de una situación en la que se transgreden las limitaciones encarnadas de un impedimento particular en la experiencia subjetiva del trabajador:

Madre: L. ahora se operó de...

Trabajador: hernia

Madre: tenía tres hernias en la guatita, y según el doctor las hernias le salieron por el sobrepeso que..., L. no está acostumbrado a hacer peso, a mí me costó que entiendan que es Down, es blando, es lento, sus músculos no son igual que una persona normal...

Entrevistadora: mmm

Madre: se operó de su hernia...

Trabajador: visita...

Madre: ¿cuáles visita?

Trabajador: el D., F., compañero de trabajo

Madre: ah sí, sí, los compañeros lo fueron a ver al hospital

Entrevistadora: ¿y le cambiaron por ejemplo eso, de entregar menos carga?

Madre: no sé... (entrevista madre e hijo, trabajador con síndrome de Down).

Posteriormente, se exploró si se había intencionado algún límite en el levantamiento de peso por parte de su jefatura, sin embargo, el trabajador seguía cargando más kilos de los recomendados médica-

mente, salvo que estuviera cerca un compañero de trabajo de confianza a quien solía pedir ayuda. En este ejemplo, nos topamos con la idealización del cuerpo capaz/normal –biomédicamente definido de acuerdo con criterios de aptitud laboral– como indicador de la jerarquización de los individuos, en la que el capacitismo puede presentarse como modos de adaptación forzada a espacios laborales que no transforman sus estructuras para hacerlas accesibles. Asimismo, el trabajador se sobre-exige en lo cotidiano con el fin de responder a las demandas estándar de su puesto de trabajo.

En otro caso, un trabajador con dis/capacidad auditiva es el único que no forma parte de una reunión de trabajo, por lo que siempre decide quedarse trabajando, ya que no comprende lo que se habla, y por la falta de una intérprete de lengua de señas decide sencillamente restarse del espacio y no solicitar ésa u otras medidas de apoyo:

Cuando hay conversaciones grupales, A. no participa. Si bien no entiende lo que se comenta de forma hablada, presta atención mientras hace la masa (presta atención observando). El jefe llama a reunión a todo el equipo (panaderos y pasteleras). Se ponen todos en círculo al lado del computador. Todos, menos A., quien mira desde la batea (máquina que revuelve la masa). El encargado lee metas de producción alcanzadas y mermas, habla de las observaciones del mes, hace énfasis en lo que hay que mejorar y refuerza los logros. En todo esto A. mira de lejos. Incluso yo (investigadora) soy parte del círculo. Esto dura aproximadamente diez minutos. Más tarde le pregunto por qué no participa, me dice que porque no hay intérprete de lengua de señas, que sabe que no lo habrá y como no entiende nada, decide seguir trabajando. Cuando se le consulta al jefe por qué A. queda fuera de las reuniones de equipo, responde que A. decide restarse por comodidad.

En ambos casos podemos notar un entorno laboral que invisibiliza las necesidades de los trabajadores con dis/capacidad, mientras los indicadores de cumplimiento siguen intactos. A su vez, ellos cotidianamente ocultan o minimizan su otredad, logrando responder a las exigencias de productividad demandadas por la empresa. En este sentido, cuando una cultura organizacional no se modifica, pareciera

ser que es el trabajador con dis/capacidad el que debe minimizar sus características o diferencias para ajustarse. De este modo, al performar involuntariamente el capacitismo, estos trabajadores se vuelven cómplices “de su propia desaparición, lo que refuerza el deterioro como una ontología ilegal” (Campbell, 2008b:12).

Sobrecompensando mi dis/capacidad

Ante una cultura de capacitismo obligatorio y lógicas manageriales que exigen a los trabajadores aptitudes para responder eficientemente a las metas de productividad, sucede que quienes son incluidos bajo leyes de cuotas, en muchas ocasiones performan una “hipercapacidad” o buscan sobrecompensar sus limitaciones como un modo de demostrar que son trabajadores tan valiosos como sus compañeras y compañeros, es decir, hay una actuación de ser “tanto o más capaces que el resto”. Esto se ve ejemplificado en la siguiente nota de campo, en la cual se describe que el trabajador con dis/capacidad auditiva prioriza el aumento en su producción de panes por sobre su tiempo de descanso: “Cuando todos se van a almorzar, C. siempre continúa trabajando. Va a almorzar, en ocasiones, al final del turno. Otras veces no almuerza. Cuando le pregunto al respecto, me dice que a la hora que él va (15:00 h) no hay nadie, pero a las 12:00, que es cuando van todos, se pierde mucho tiempo” (nota de campo, trabajador con dis/capacidad auditiva, panadería).

Asimismo, en el siguiente registro de la cotidianidad de un trabajador con dis/capacidad visual se puede observar una suerte de “sobre compensación”, en tanto que es el mismo trabajador quien debe buscar adaptaciones que le permitan desempeñarse en su trabajo del modo más parecido posible al resto de sus compañeros:

Llega una cliente preguntando cuánto vale un producto. Justo llega su compañera, ella lo puede revisar en el computador del mesón. S. me cuenta que él no puede instalarle su *software* de apoyo al computador del mesón, porque es muy pesado y tampoco le han dado el permiso

para tener el sistema de la empresa en su computador personal, que sí tiene el *software* de apoyo. Por lo tanto, no puede, por ejemplo, buscar precios en el computador. Me cuenta que él se hizo un excel con todos los productos por pasillo, para buscar los productos que no sepa dónde están, si le preguntan (nota de campo, trabajador con dis/capacidad visual, sección informaciones).

En ambos casos se ejemplifica el despliegue de subjetividades ancladas al capacitismo, en tanto que existe un alejamiento del cuerpo “ilegítimo”, una suerte de “autointensificación” del trabajador al buscar maximizar sus metas de producción o rendir en sus labores, en un entorno que no provee los mínimos ajustes necesarios para ello. Para Campbell (2008a), las personas con dis/capacidad frecuentemente se sienten obligadas a integrar comportamientos o prácticas que no les son propios, como un modo de lograr un estado de “aprobación” del entorno capacitista. Esto da cuenta de procesos de constitución de sí, en donde los trabajadores con discapacidad emergen como efecto de construcciones normativas que permiten su reconocibilidad, dejando de lado sus propias singularidades en el espacio laboral.

Un híbrido entre romper estigmas y performar la norma

Dentro de esta compleja convergencia de normas sociales, discursos y prácticas que acaban naturalizándose es posible identificar el despliegue de subjetividades que dan cuenta de la internalización del capacitismo cuando son expresadas por sus hablantes como resistencias a los estigmas caritativos establecidos.

pero esto para mí es, es hacer algo, es hacer algo importante, es ser un aporte para mi casa eeh... y sabí que, así conversándolo, así como bien fríamente, es como llegar a una normalidad, trabajo, tengo mi familia, tengo mi *hobbie*, tengo una vida mm... sana [...] pese a que tengo una dis/capacidad... porque toda la gente que tiene una dis/capacidad generalmente trata de llegar a ese nivel, trata de sobrevivir, trata de... con la pensión que le dan *trata* de, y siempre con ayuda, siempre con,

eh, proyectando a lo mejor alguna lástima, o que le ayuden, entonces romper con todos esos prejuicios y llegar donde estoy para mí es muy importante [...] llegar a acá es eso po', o sea, el cumplir y que me traten como cualquier trabajador (trabajador con dis/capacidad visual, padre).

Si bien en esta cita representativa el trabajador busca subvertir las lógicas caritativas con las que se ha construido la dis/capacidad en nuestra sociedad, lo hace siempre dentro de los marcos economicistas que permite la norma capacitista. En este sentido, resulta relevante para sí no reproducir una actuación subordinada y asistencialista de la dis/capacidad, mientras expresa la necesidad de llegar a una “normalidad”, asociada principalmente al trabajo. En este pliegue de esa exterioridad paradójica, se incorpora una posición del sujeto que lo hace inteligible en tanto que “soy como cualquier trabajador”. Aquí queda de manifiesto la potencia del individuo exitoso y normado de la lógica de mercado neoliberal, lo que se intensifica si se considera su rol de padre proveedor. Estas construcciones patriarcales sostenedoras de una matriz economicista implican a su vez la reproducción de las ontologías constitutivas del capacitismo.

El otro vulnerable como yo

Por otro lado, tal como plantean Butler y Lourties (1998), asumir el género, o en este caso la capacidad, como algo invariable, natural u homogéneo, es renunciar al poder de ampliar estas subjetividades con distintas performances subversivas. Estas resistencias, aunque sutiles, permiten muchas veces superar los esquemas normativos de inteligibilidad que establece qué cuerpos son vivibles por sobre otros. En la siguiente nota de campo, fragmento de una entrevista, es posible reconocer la actuación y reconocibilidad de un trabajador con síndrome de Down por sobre su diferencia, desde un punto de conexión entre él, a quien llamaremos L., y un compañero de sección, al que llamaremos D.: “Con quien más se vincula en el día a día es con D. A él le pide ayuda (sólo a él) con las tareas que no sabe cómo realizar,

va a almorzar con él, realizan tareas colaborativamente. D. es quien se preocupa de que no cargue peso extra, para que no le vuelva a salir una hernia. Tienen una relación con afectos, L. dice que D. es su amigo”. Cuando identificamos esta relación, le consultamos a D. cuál era el motivo de su constante apoyo hacia L., a lo que D. respondió:

En el caso mío con el L. fue porque yo mismo me sentí identificado con él, porque decían que no podía hacer las cosas, entonces... como que me sentí identificado con él y al final yo mismo me lo... le decía que trabajara conmigo [...] porque yo al principio, cuando estuve en la pescadería, a mí no se me dio... eh... la facilidad de aprender lo que era allá. Por ejemplo no tenía mucha motricidad fina para por ejemplo, pa' cortar pescado, o [...] no sé po, pasaba 30 minutos en una cámara de congelado todo muerto de frío, no encontraba las cajas... cosa que mis compañeros llegaban, entraban y la encontraban al tiro... entonces' a mí... me costó, me costó bastante, entonces'... al final lo que pasó conmigo fue que me reubicaron a frutas y verduras y ahí yo ya empecé a... a aprender, aprender lo que era. Crecí ahí. Y yo he visto que con el L. pasa lo mismo pero igual... (entrevista a compañero de sección de trabajador con síndrome de Down).

Con este ejemplo representativo es posible identificar un punto de fuga frente a las lógicas capacitistas descritas anteriormente. Si bien el trabajador incluido laboralmente despliega una subjetividad en la que minimiza su otredad para satisfacer las demandas productivas de su puesto, lo que le trae incluso problemas de salud, al interactuar con D. pareciera estar libre de responder a las actuaciones de “hipercapacidad obligatoria”. No está forzado a minimizar sus diferencias, pide ayuda cuando lo requiere y sostiene interacciones simétricas que superan las jerarquizaciones propias del dis/capacitismo. El punto de interconexión reportado por D. da cuenta de la vulnerabilidad puesta en un lugar común, una reconocibilidad distinta de los cuerpos dis/capacitados, a la vez que habilita superar la performatividad capacitista del trabajador con síndrome de Down. Esto resulta relevante, en tanto que en las sociedades occidentales se vive en una ficción de invulnerabilidad (Pié, 2014), proyectando la vulnerabilidad como

un rasgo exclusivo de algunas minorías marginadas o excluidas y no propia de todos quienes vivimos en sociedades individualizantes, de emprendedores autosuficientes y (auto)explotados.

Conclusión

La construcción naturalizada del individuo neoliberal autónomo y eficiente sin dis/capacidad, asociada a la desvaloración de quienes no responden a estas lógicas normativas del “cuerpo capaz”, ha generado que las personas dis/capacitadas que se integran al mundo del trabajo bajo leyes de inclusión laboral rechacen y oculten sus encarnaciones, elaboradas como “ilegítimas” por la sociedad. Esto, en una sociedad como la chilena, basada en la competencia, el individualismo, el sujeto eficiente y emprendedor (Sisto, 2019), niega y margina todo aquello que no le es productivo al sistema. No obstante, de modo paradójico, bajo esta internalización del capacitismo, las PcD no consiguen alcanzar dicho estado normativo en su totalidad, sino que más bien estarían legitimando una ficción de capacidad a través de este deseo de ser inteligible socialmente (Overboe, 1999).

En este sentido, los resultados dan cuenta de que para poder acceder al supuesto derecho al trabajo, en donde no hay transformación de las estructuras laborales y hay una hiper-responsabilización individual de las desventajas socioestructurales (Grover y Piggott, 2010), los trabajadores incluidos laboralmente se ven forzados a desarrollar respuestas adaptativas al capacitismo, ocultando, minimizando o sobrecompensando sus diferencias. Lo anterior da cuenta a su vez de las formas en que la gubernamentalidad neoliberal despliega nuevas tecnologías de gobierno que operan sobre una matriz que intenta modificar, ya no las conductas, sino las condiciones que rigen las conductas (Foucault, 2012). En consecuencia, las políticas de inclusión laboral de PcD estarían constituyendo un determinado tipo de sujeto con dis/capacidad, en palabras de Foucault (2012), un nuevo homo-economicus, es decir, una suerte de empresario de sí mismo, liberando así el estado de responsabilidad (Chaudhry, 2018).

No obstante, asumir que la representación performativa de la dis/capacidad es un “acto” o una iteración de prácticas, implica pensar que existe una exterioridad compuesta por una red heterogénea que construye “la ficción social de la propia interioridad psicológica” (Butler y Lourties, 1998:310). Por lo tanto, siempre existe la posibilidad de generar actuaciones subversivas que interrumpen la iteración e historicidad de estas prácticas discursivas ritualizadas. Las experiencias compartidas por algunos de los participantes de esta investigación dan cuenta de subjetividades que trascienden la internalización del capacitismo, en tanto que hay elementos que se interconectan más allá de la normatividad del espacio productivo, es decir, aquello que no responde a una cultura del rendimiento: la vulnerabilidad, en tanto “condición intrínseca a la vida y que requiere de poner el cuidado en el centro de la vida social” (Pié, 2014, citado en Moya, 2019:4). Este elemento, al converger entre trabajadores, permite el despliegue de prácticas interdependientes de resistencia que reconfiguran los discursos y las prácticas de reconocibilidad de los cuerpos. Tal como plantea Pié (2014), en algunos países de Occidente se ha promovido una ficción de invulnerabilidad, asociándola únicamente a ciertos colectivos. Para la autora, sin embargo, al hacernos conscientes de la precariedad como rasgo común, es posible situarla en una posición de insurrección, es decir, reconocernos como sujetos incompletos, dañables, en la cual la autosuficiencia no es sostenible y necesariamente dependemos unos de otros. Al respecto, concordamos con lo planteado por Balza (2011), al referirse a la necesaria reconfiguración de la dis/capacidad como un momento de reconocimiento de la vulnerabilidad, la fluidez y el cambio en el proceso de encarnación subjetiva. En esta línea, coincidimos con ella y con Shildrick (2005, citado en Balza, 2011) en la necesidad de contar con una ética de la vulnerabilidad para todos los cuerpos, en la que todas las subjetividades posibles tengan un lugar simbólico y un espacio moral justo que dé cabida a lo dis/capacitado, rechazado y marginado, acorde a la asunción de la precariedad y finitud constituyente de todo/a sujeto/a. La dis/capacidad, como señala McRuer (2006), le recuerda a la capacidad su propia vulnerabilidad.

Sin duda, es preciso continuar profundizando en las construcciones de subjetividad y actos performativos de quienes encarnan “cuerpos no normativos”, para lo cual resulta particularmente relevante incorporar una perspectiva interseccional que amplíe la muestra aquí considerada, en la que no fue posible, por ejemplo, trabajar con mujeres. Abrir nuevos puntos de fuga permitirá la emergencia de aquellas diversidades y disidencias precarizadas, que transgreden y subviertan, en alianzas de interdependencia, las lógicas productivistas y capacitistas de nuestras sociedades de mercado.

Bibliografía

- Abberley, P. (2008), “El concepto de opresión y el desarrollo de una teoría social de la discapacidad”, en L. Barton (ed.), *Superar las barreras de la discapacidad*, Morata, Madrid, pp. 34-50.
- Balza, I. (2011), “Crítica feminista de la discapacidad: el monstruo como figura de la vulnerabilidad y exclusión”, *Dilemata*, núm. 7, pp. 57-76.
- Barnes, C. (2003), “Vida Independiente: visión sociopolítica”, en J. Vidal (ed.), *El movimiento de vida independiente. Experiencias internacionales*, Fundación Luis Vives, Madrid.
- Butler, J. (2005), “Regulaciones de género”, *La ventana. Revista de Estudios de Género*, vol. 3, núm. 23, pp. 7-36.
- Butler, J. (2009), “Performatividad, precariedad y políticas sexuales”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4, núm. 3, pp. 321-336.
- Butler, J. y M. Lourties (1998), “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, vol. 18, pp. 296-314.
- Butler, J., E. Laclau y S. Žižek (2003), *Contingencia, hegemonía y universalidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Campbell, F. K. (2001), “Inciting Legal Fictions: ‘Disability’s’ Date with Ontology and the Ableist Body of Law”, *Griffith Law Review*, vol. 10, núm. 42, pp. 42-62.

- Campbell, F. K. (2008a), "Refusing Able(ness): A Preliminary Conversation about Ableism", *M/C Journal*, vol. 11, núm. 3.
- Campbell, F. K. (2008b), "Exploring Internalized Ableism Using Critical Race Theory", *Disability & Society*, vol. 23, núm. 2, pp. 151-162.
- Campbell, F. K. (2009), *Contours of Ableism: The Production of Disability and Aabledness*, Springer, Nueva York.
- Castel, R. (1997), *La metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires.
- Castro-Gómez, S. (2010), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Cayuela, S. (2017), "Hacia una biopolítica de las discapacidades. La cristalización de un nuevo dispositivo en el seno de la gubernamentalidad neoliberal", *Eikasia. Revista de Filosofía*, núm. 75, pp. 111-137.
- Chaudhry, V. (2018), "Neoliberal Crises of Social Work in the Global South: Ethnography of Individualizing Disability and Empowerment Practice in India", *International Social Work*, vol. 00, núm.0, pp. 1-14.
- Chaudhry, V. (2019), "Neoliberal Crises of Social Work in the Global South: Ethnography of Individualizing Disability and Empowerment Practice in India", *International Social Work*, vol. 62, núm. 3, pp. 1117-1130.
- Chávez, F. (2012), "El modelo social de la discapacidad", en Red por los Derechos de las Personas con Discapacidad (REDI) (comp.), *El derecho a la autonomía de las personas con discapacidad como instrumento para la participación social*, REDI, Buenos Aires, pp. 31-46.
- Contino, A. M. (2013), "El dispositivo de discapacidad", *Tesis Psicológica*, vol. 8, núm. 1, pp. 174-183.
- Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CRPD) (2016), Asamblea General de las Naciones Unidas, aprobada el 13 de diciembre.

- Czarniawska, B. (2007), *Shadowing: and Other Techniques for Doing Fieldwork in Modern Societies*, Copenhagen Business School Press, Copenhagen.
- Czarniawska, B. (2014), *Social Science Research: From field to Desk*, Sage, Londres.
- Du Gay, P. (1996), *Consumption and Identity at Work*, Sage, Londres.
- Dussell, E. (2006), "Globalization, Organization and the Ethics of Liberation", *Organization*, vol. 13, núm. 4, pp. 489-508.
- Fardella, C., V. Sisto, K. Morales, G. Rivera y R. Soto (2016), "Identidades laborales y ética del trabajo público en tiempos de rendición de cuentas", *Psyche*, vol. 25, núm. 2, pp. 1-11.
- Ferrante, C. (2017), "El éxito de la Teletón en Chile: paradoja y mensaje en la era de los derechos", *Oteaiken, Boletín sobre prácticas y acción colectiva*, vol. 23, pp. 44-59.
- Foucault, M. (2012), *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Goodley, D. (2014), *Disability Studies. Theorising Disablism and Ableism*, Routledge, Nueva York.
- Grech, S. (2015), "Decolonising Eurocentric Disability Studies: Why Colonialism Matters in the Disability and Global South Debate", *Social Identities*, vol. 21, núm. 1, pp. 6-21.
- Grover, C. y L. Piggott (2010), "Disgusting! Understanding Financial Support for Disabled People in the UK". Documento presentado en la Disability Studies Fifth bi-annual Conference, Lancaster University, Lancaster, 7-9 de septiembre.
- Grover, C. y K. Soldatic (2013), "Neoliberal Restructuring, Disabled People and Social (in) Security in Australia and Britain", *Scandinavian Journal of Disability Research*, vol. 15, núm. 3, pp. 216-232.
- Gutiérrez, P. (2014), "Cuerpo, discapacidad y prácticas institucionales", *Revista Chilena de Terapia Ocupacional*, vol. 14, núm. 2, pp. 107-117.
- Gutiérrez, P. y J. Pujol (2016), "Occupational Therapy: Autonomy, Governmentality and Subjectification", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 57, pp. 68-77.

- Holstein, J. y J. Gubrium (1995), *The Active Interview*, Sage, Londres.
- Latour, B. (1998), “De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía”, en M. Domènech y F. J. Tirado (eds.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Gedisa, Barcelona, pp. 249-302.
- Ley N° 21.015 (2017), “Incentiva la inclusión de personas con discapacidad al mundo laboral”, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, [www.leychile.cl].
- Mandiola, M., M. Imas y P. Ascorra (2014), “Cambios y transformaciones en el ejercicio del Management”, *Psicoperspectivas*, vol. 13, núm. 3, pp. 1-6.
- McRuer, R. (2006), *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*, New York University Press, Nueva York.
- McRuer, R. (2010), “Compulsory Able-bodiedness and Queer/Disabled Existence”, *The Disability Studies Reader*, vol. 3, pp. 383-392.
- Moya, L. (2019), “Reseña de Pié (2019). La insurrección de la vulnerabilidad. Para una pedagogía de los cuidados y la resistencia”, *Athenea Digital*, vol. 19, núm. 3.
- Nguyen, X. T. (2015), “Genealogies of Disability in Global Governance: A Foucauldian Critique of Disability and Development”, *Foucault Studies*, núm. 19, pp. 67-83.
- Oliver, M. (1998), “¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada?”, en L. Barton (ed.), *Discapacidad y sociedad*, Ediciones Morata, S.L., Madrid.
- Oliver, M. y C. Barnes (2012), *The New Politics of Disablement*, Palgrave, Londres.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2014), “Lograr la igualdad de oportunidades en el empleo para las personas con discapacidad a través de la legislación: directrices”, OIT, [https://www.ilo.org/].
- Ortiz Gómez, M. G. (2014), “El perfil del ciudadano neoliberal: la ciudadanía de la autogestión neoliberal”, *Sociológica*, vol. 29, núm. 83, pp. 165-200.

- Overboe, J. (1999). "Difference in Itself": Validating Disabled People's Lived Experience", *Body & Society*, vol. 5, núm. 4, pp. 17-29.
- Pié Balaguer, A. (2014), *Por una corporeidad postmoderna: nuevos tránsitos sociales y educativos para la interdependencia*, Editorial UOC, Barcelona.
- Rose, N. (1996), *Inventing Our Selves. Psychology, Power and Personhood*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Roulstone, A. y C. Barnes (2005), *Working Futures?: Disabled People, Policy and Social Inclusion*, Policy Press, Bristol.
- Soldatic, K. y A. Chapman (2010), "Surviving the Assault? The Australian Disability Movement and the Neoliberal Workfare State", *Social Movement Studies*, vol. 9, núm. 2, pp. 139-154.
- Soldatic, K. y H. Meekosha (2012), "Disability and Neoliberal Formations", en N. Watson, A. Roulstone y C. Thomas (eds.), *Routledge Handbook of Disability Studies*, Routledge, Nueva York.
- Shapiro, J. (1993), *No Pity*, Three Rivers Press, Nueva York.
- Sisto, V. (2019), "Managerialismo versus prácticas locales. La decolonización del discurso managerial desde la vida de la Escuela", *Cuadernos de Administración*, vol. 32, núm. 58.
- Toboso, M. y P. Guzmán (2010), "Cuerpos, capacidades, exigencias funcionales... y otros lechos de Procusto", *Política y Sociedad*, vol. 47, núm. 1, pp. 67-83.
- Toboso Martín, M. (2017), "Capacitismo", en R. Lucas Platero, M. Rosón y E. Ortega (eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas*, Bellaterra, Barcelona.
- Wolbring, G. (2008), "The Politics of Ableism", *Development*, año x, núm. 51, pp. 252-258.
- Wolfensberger, W. (1975), *The Principle of Normalization in Human Services*, National Institute on Mental Retardation, Toronto.

Fecha de recepción: 30/04/20
 Fecha de aceptación: 07/08/20

Los pasos que trazaron mi camino: trayectorias de cinco mujeres indígenas en la Ciudad de México

*Edith Leal Miranda**

*Marlene Vizuet Morales***

*Resumen*¹

El presente artículo da cuenta de los hallazgos obtenidos en la realización del proyecto de investigación “Los pasos que trazaron mi camino. Cinco fotos relatos de mujeres indígenas en la Ciudad de México”,² en el que por medio del método de la foto-voz y autobiográfico, cinco mujeres indígenas construyeron un discurso sobre sí mismas y narraron la manera en que se sitúan y transitan por la ciudad, así como las acciones que cada una realiza para obtener el reconocimiento y ejercicio de sus derechos.

* Maestra en Literatura por la Universidad Nacional Autónoma de México y en Comunicación y Estudios de la Cultura por el Instituto de Investigación de Comunicación y Cultura; es doctorante en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, en el eje de cultura de la licenciatura en Comunicación y Cultura. Correo electrónico: [edith.leal@uacm.edu.mx].

** Maestra en Comunicación y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Es asistente de investigación del Centro de Estudios Urbanos, Ambientales y Demográficos de El Colegio de México y profesora de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: [marlene.vizuet@gmail.com].

¹ Este artículo se realizó gracias al apoyo otorgado por el Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) al proyecto de investigación con folio 087: “Los pasos que trazaron mi camino. Cinco fotos relatos de mujeres indígenas en la Ciudad de México”, realizado de agosto de 2019 a marzo de 2020.

² Dedicamos este trabajo con mucho cariño a Ana Chino, Ariana Martínez, Cecilia Rivera Martínez, Érika Saldívar y Margarita León. Gracias por todo el tiempo que dedicaron a este proyecto, por compartir sus historias y enseñarnos que el espacio es una dimensión que siempre está construyéndose desde la experiencia individual.

Palabras clave: mujeres indígenas, foto-voz, autobiografía, identidad, resignificación.

Abstract

This article reports the confirmed findings from the completion of the research project “The steps that traced my path. Five photos stories of indigenous women in Mexico City”, in which through the photo-voice and autobiographical method the five indigenous women constructed a discourse about themselves in which they narrated the way they feel and travel through the city, as well as the actions that each one performs for the recognition and exercise of their rights.

Keywords: indigenous women, photo-voice, autobiography, identity, resignification.

Del discurso autobiográfico y su pertinencia en la investigación social

La autobiografía es un tipo de texto autorreferencial, el cual implica que autor y personaje coincidan a veces de distintas maneras y en diversos niveles. Lo anterior no significa que en un texto autobiográfico se cuente la verdad acerca de un determinado personaje, se trata más bien de la versión que de sí mismo presenta el autor, como se observará en este artículo.

Para comenzar este apartado, se hará alusión al texto de Michel Foucault titulado *El orden del discurso*, que leyó al ingresar al Collège de France en 1970. Foucault inicia su lección inaugural lanzando una pregunta a su auditorio: “¿Qué hay de peligroso en el hecho de que las gentes [*sic*] hablen y de que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿En dónde está por tanto el peligro?” (Foucault, 1992:11). Las palabras del autor son pertinentes para entender la importancia del discurso autobiográfico, así como la notable emergencia que ha

tenido en la actualidad. Se refiere a que, si bien el discurso autobiográfico ha existido desde hace miles de años, particularmente a finales del siglo xx, su práctica comenzó a hacerse común y a generalizarse en distintos sectores de la población, incluso a utilizarse como una herramienta de investigación.

En lo que se refiere a la figura del “autor”, Foucault señala que se trata de una invención relativamente reciente de la cultura occidental. El autor es el que está “autorizado” para emitir el discurso. Su opinión está legitimada en su propia figura. Es desde la hegemonía que se construye la *autoridad* del autor. El discurso que se encuentra fuera de esta ruta es considerado ilegítimo y sólo queda como mera opinión y su existencia no parece tener trascendencia en la construcción de conocimiento.

Desde los planteamientos formulados por Foucault, el uso del discurso sólo está “autorizado” para algunos, excluyendo a la mayor parte de los que integran la sociedad. ¿Qué sucede con todos aquellos que no están legitimados para emitir discurso? Su perspectiva acerca del hecho social, de todo aquello que los rodea queda en lo periférico. Ante esta falta de apertura, el discurso autobiográfico se erige como una alternativa para evidenciar esta falta de equidad.

Nora Catelli (2006) en su texto *En la era de la intimidad* señala que en la actualidad se vive una suerte de descentramiento, a lo que ella llama el “giro subjetivo”, el cual “llevaría a basar la transmisión del conocimiento histórico y la comprensión de las formas literarias en una experiencia del sujeto en el discurso susceptible de captación indirecta, por indicios, como diría Michel de Certeau, de una intimidad discursiva” (2006:19). El descentramiento consiste en el desplazamiento de lo institucional hacia lo subjetivo y lo individual. Además, el discurso autobiográfico se plantea como una alternativa no sólo en la transmisión de conocimiento, sino en su propia construcción. Al parecer, el sujeto, ante el desamparo en que lo han dejado las instituciones encargadas de salvaguardar su bienestar, construye un discurso alterno basado en la propia experiencia, el cual, en la mayoría de los casos, se contrapone al oficial y puede alcanzar el grado de contrahegemónico, de acuerdo con el grado de

conciencia de quien lo emite. El discurso autobiográfico se convierte en una opción para ofrecer una versión alterna del hecho social. Por lo tanto, mediante el relato autobiográfico se crean nuevas estrategias para entender la realidad. Asimismo, este tipo de narración muestra que buena parte del discurso con el cual tradicionalmente se ha construido el conocimiento debe competir con otras formas alternas.

Leonor Arfuch, en su texto *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, menciona:

El espacio múltiple de lo autobiográfico [...] se presta admirablemente a la exploración de la tradición contemporánea del sujeto. La puesta en cuestión del sujeto autónomo, autoconcentrado y transparente de la metafísica moderna y la correlativa noción de sujeto descentrado (posestructuralismo) o constituido en torno a un vacío (Lacan) tenía necesariamente que poner en cuestión las formas canónicas del relato autobiográfico (2010:12).

Las formas canónicas a las que se refiere la autora son: el diario, la biografía y autobiografía, las cartas personales, que, si bien siguen estando vigentes, su estructura, función y representación han cambiado considerablemente a partir de las necesidades y oportunidades creadas bajo las pautas de la era de la información y, como ya se ha apuntado, la emergencia de las redes sociales, principalmente Twitter, Instagram y Facebook.

Como conclusión de este apartado se puede señalar que la alocución autobiográfica se presenta como una vía alterna para que los sujetos que históricamente han estado excluidos como creadores de discurso puedan manifestarse y contribuir de alguna manera a la construcción de nuevos discursos en lo académico y en lo político.

Construcción del discurso autobiográfico

Ya señalada la importancia del discurso autobiográfico, este apartado tiene como objetivo presentar un esbozo de la manera en que se

construye, de los mecanismos que se siguen para su creación y que pueden ser tanto psíquicos como lingüísticos y semióticos.

Se comenzará por señalar que la autobiografía se crea a partir de un sistema general que es el lenguaje y uno particular: la propia lengua. Éstos, como todo sistema, presuponen una serie de normas y pautas que se deben seguir para poder comunicar mediante palabras, frases, párrafos y textos; en el caso de la escritura, un discurso entendible para otro que comparta el mismo sistema de signos.

El ser humano está constituido por su lengua y al mismo tiempo ésta le permite construir y acceder a su realidad. Mediante la lengua, el autor de un texto autobiográfico construye su realidad y lo hace de una manera autorreferencial. La creación de los textos autobiográficos no es inocente. Lo anterior se puede ejemplificar de dos maneras. Por un lado, en lo que se refiere al lenguaje mismo y, por otro, en lo que respecta al uso y la construcción de los géneros autobiográficos. Tanto en el primero como en el segundo caso, la falta de inocencia proviene de que el autor está inserto en una tradición discursiva, conformada por todos los textos que se han escrito y catalogado bajo lo que se conoce, precisamente, como lo autobiográfico. En lo que respecta a la construcción de este texto como testimonio fiel y fidedigno, cabe señalar que si bien un texto autobiográfico parte del supuesto de que lo que se narra es la realidad, se sabe que la reconstrucción de lo que consideramos realidad pasa forzosamente por un proceso de ficcionalización, derivado de distintos ámbitos. Primero, está el hecho de que al reconstruir lo vivido, el autor jerarquiza los aspectos que conforman el hecho que va a narrar. En algunos casos, se decide mantener oculto algún suceso, o bien darle mayor importancia a otro para resaltar algún hecho en particular, que puede ser el eje temático de la autobiografía. Después, se encuentra la estructuración narrativa del hecho, es decir, para dar coherencia y cohesión se da una lógica temporal, que a su vez va acompañada de la recreación tanto del espacio como de los personajes. El texto autobiográfico da forma y sentido a lo que hasta ese momento sólo era memoria y lo transforma en texto, con todas las implicaciones que conlleva este proceso. Estos dos aspectos permiten dar paso al siguiente elemento

que se abordará con respecto a la autobiografía y está relacionado con lo histórico.

Del yo al nosotros

Se ha planteado que los géneros autobiográficos se ocupan de presentar una narración de la vida del autor, la cual, como ya se ha mencionado, pasa por un forzado proceso de ficcionalización. Sin embargo, a pesar de este proceso, hay en todo texto autobiográfico un sentido histórico, social y cultural que es ineludible. A partir de este principio ahora se hablará de la autobiografía como un texto que transita de lo individual a lo colectivo. En la autobiografía se crea un espacio de conciliación entre el ámbito de lo privado y el de lo público. Es evidente que se narra desde el yo, pero esa construcción semiótica está inmersa en toda una realidad histórico-cultural. El yo será el puente entre lo exterior y lo interior.

Si bien en el texto autobiográfico se parte de la intimidad para la narración, esta intimidad abre, en un segundo momento, un espacio para lo social y lo colectivo. Esto se debe a que el autor es un ser social, histórico y cultural que lo ubica en un espacio y tiempo determinado; su configuración cultural es la de una época específica y es a partir de ésta que se conforma el relato, es decir, un texto autobiográfico no tiene que tratar forzosamente de manera literal aspectos del contexto para entender que está inmerso en un determinado tiempo y espacio. De igual manera, la forma en que se entiende el ámbito de lo íntimo, la vida privada *versus* la vida pública son parte de una configuración cultural. La relación dialéctica que existe entre los planos público y privado permite al sujeto (el autor en este caso) autoafirmarse como un ser social, con una identidad específica que tiene que ver, como lo apunta Gilberto Giménez, con la distinguibilidad.³

³ En “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, Gilberto Giménez (2005) apunta que la identidad refiere al lado subjetivo de la cultura considerada bajo su función distintiva, a lo que llama distinguibilidad de la cultura, y que puede manifestarse tanto en los objetos como en las personas. En el caso de las personas: “La posibilidad de distinguirse

En lo que se refiere a la época contemporánea, de acuerdo con Nora Catelli (2006), estamos en “la era de la intimidad”, que tiene relación con un cambio precisamente en la manera en que se configuran los espacios de lo íntimo, lo privado y lo público. Es evidente que ha habido una emergencia de la puesta en escena de lo privado en el ámbito de lo público. El auge de los géneros autobiográficos es un claro ejemplo de ello.

El relato autobiográfico entonces se configura desde el ámbito de la intimidad y, tal como esa noción es entendida en la actualidad, abre en sí mismo el camino para convertirse en un elemento del espacio de lo público. Lo privado ha pasado a ser, de alguna manera, parte de la esfera pública, y los textos autobiográficos son materia de estudio no sólo para los especialistas en literatura, sino también son insumo para distintas disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales.

De igual manera, en lo privado se configura el otro, lo otro, que está constituido por todo lo que rodea al autor: “Sabemos que no hay posibilidad de afirmación de la subjetividad sin intersubjetividad, y, por ende, toda biografía, todo relato de experiencia es, en un punto, colectivo, expresión de una época, de un grupo, de una generación, de una clase, de una narrativa común de identidad” (Arfuch, 2010:79). Es así como desde el yo que escribe el texto autobiográfico se establece un otros, nosotros, que permite configurar el texto como un testimonio de época que transita de lo privado a lo público, de lo individual a lo colectivo.

De esta forma, una serie de relatos autobiográficos pueden ser, como en el caso de esta investigación, material de análisis para las representaciones sociales de una determinada época y un contexto social y cultural.

de los demás también debe ser reconocida por los demás en contextos de interacción y comunicación” (2005:27).

La fotografía como herramienta para la construcción autobiográfica

“¿Qué vemos cuando vemos?”, es la pregunta con la cual Eunice Miranda Tapia (2008), en su libro *Memoria cero*, nos invita a pensar cómo nos relacionamos cotidianamente con lo visual en un contexto repleto de imágenes que circulan por diversos medios de información y en el que se articula el acto de mirar como una construcción histórico-cultural cargada de estereotipos, prejuicios, emociones y afectos. Al estar inmersos en un mundo de imágenes, se desata una serie de preguntas que nos llevan a indagar respecto al papel que representan las imágenes en la configuración de nuestra biografía, es decir, cómo aprendemos a mirarnos a partir de interactuar con lo que vemos en la televisión, la prensa, las redes sociodigitales, los anuncios publicitarios, las películas; qué tan cercanas son a nosotros esas imágenes y en qué lugares nos colocan.

El álbum fotográfico ocupa un papel importante para saber quiénes somos y de dónde venimos, ya que es ahí donde están contenidas las imágenes que atestiguan nuestra existencia y pertenencia, de ahí que tanto la identidad como la fotografía sean relacionadas con la metáfora de espejo, ya que ambas son un reflejo de cómo nos vemos y cómo somos percibidos por los demás.

Sin embargo, ¿todos hemos tenido la oportunidad de contar con un álbum familiar que relata nuestra historia? La democratización de la fotografía a partir de la creación y el lanzamiento al mercado de la famosa cámara Kodak fabricada en 1888, cuyo eslogan era: “Usted apriete el botón nosotros hacemos el resto”, amplió la posibilidad de contar con imágenes familiares a la vez que marcó un hito en la historia de la fotografía: crear una cultura fotográfica popular (Salkeld, 2014:32). Dicho acontecimiento permitió el registro de las ocasiones especiales: cumpleaños, viajes, graduaciones, el crecimiento de los hijos, bodas, festivales escolares, la importancia de documentar estos momentos marcó un modelo del “deber ser” de las familias, mostrándolas sonrientes, impecables. Susan Sontag señala:

Mediante las fotografías cada familia construye una crónica-retrato de sí misma, un estuche de imágenes portátiles que rinde testimonio de la firmeza de sus lazos. [...] A medida que esa unidad claustrofóbica, el núcleo familiar, se extirpaba de un conjunto familiar mucho más vasto, la fotografía la acompañaba para conmemorar y restablecer simbólicamente la continuidad amenazada y el ocaso del carácter extendido de la vida familiar (2016:19).

Actualmente, basta con un dispositivo móvil para generar imágenes y las plataformas sociodigitales son el medio en el cual presentamos aquellos acontecimientos que nos son significativos en tanto que hablan de la manera en que nos mostramos al mundo. Martin Lister menciona: “Nuestro modo de mirar al mundo se relaciona con nuestra disposición hacia el mundo” (1997:68), es decir, las fotografías contienen la mirada específica de una historia, de un momento que aconteció y quedó congelado en sólo un fragmento para dar cuenta de ello, es así como cada imagen contiene ciertos discursos que son interpretados de acuerdo con el momento en que se miran.

La fotografía como medio de representación supone en sí misma un proceso de significación construido por quien la realiza, en consecuencia, podemos comprender la fotografía como una interpretación de las cosas, producida con un aparato –cámara– por una persona desde su muy particular punto de vista, por lo tanto, es un lenguaje codificado y decodificado culturalmente y no una representación auténtica de la realidad. En este sentido, la fotografía es una articulación de nuestra memoria con la lectura de la imagen vinculada a los recuerdos, de ahí que “cada fotografía atestigua la existencia de una realidad. Es el certificado de una presencia y una emanación del pasado como objeto material. Es su propio testigo: la fotografía posee por sí misma su identificación” (Hernández, 2013:61).

La memoria, entendida como “una reconstrucción colectiva a partir de elementos del pasado, ya sean producto de costumbres de una corriente de pensamiento o de una cultura” (Charrier, citado en Guarini, 2002:115), mantiene presentes las voces y los silencios que nos permiten tomar una postura de vida; por tal motivo las

memorias van a tomar diversas formas, la mayoría de las veces para sobrevivir al olvido. Asimismo, se van a presentar a través de diversos lenguajes corporales que permitan mitigar el dolor, la rabia, la ausencia, por ejemplo.

Por lo anterior, podemos pensar que la fotografía forma parte de los discursos autobiográficos como un medio que ayuda a reconstruir nuestra mirada, en la medida en que permite resignificar a través de la imagen los lugares, los cuerpos y las relaciones entre actores sociales de una comunidad mediante la mirada de los actores sociales, ya que, como menciona Carmen Guarini: “Registrar elementos de un presente forma parte del trabajo de construcción de la memoria social, ya que la elaboración de registros audiovisuales, no es un acto mecánico, sino una empresa llevada adelante por sujetos sociales históricos que inciden subjetivamente en su producción” (2002:116).

La fotografía en tanto lenguaje también es comprendida como una fuente de información, ya que mediante su análisis e interpretación se da cuenta de los procesos sociales y culturales que enmarcan los fragmentos de realidad contenidos en ella, de ahí que desde disciplinas como la sociología y la antropología se apuesta por abordar la imagen como una construcción que significa, que expresa y comunica. De acuerdo con Lourdes Roca: “La imagen comunica a la vez acerca de lo que estuvo ahí y de maneras de pensar, por lo que los registros que sobreviven materialmente se convierten de inmediato en vestigios de posible interés para la investigación social” (2004). Por tanto, considerar la fotografía como una herramienta eficaz para la investigación social no sólo implica la instrumentalización de los artefactos visuales, sino que su estudio debe contemplar la función y el efecto de las visualidades en la configuración de subjetividades.

En este sentido, la fotobiografía es una metodología que surge de la terapia de reencuentro, diseñada por Fina Sanz en 1982, su originalidad está anclada en la vinculación de la palabra con la imagen, es decir, la fotobiografía consiste en poner en el centro la subjetividad de las personas a partir de escuchar cómo percibe su historia y

cómo la narra a partir de las fotografías, así señala Fina Sanz: “hacer una fotobiografía es como si viéramos una sesión intensiva de varias películas, una tras otra” (2007:61).

La apuesta por la fotobiografía radica en ver con los otros, es decir, tejer la narración que surge de los recuerdos de los momentos plasmados en la fotografía a partir de generar un espacio de escucha y encuentro de experiencias que permite visualizar los momentos de quiebre de las trayectorias de vida de los sujetos.

Recuperar la experiencia de las mujeres: género, cuerpo y espacio

Hablar de género implica referir una serie de cuestiones que son necesarias para comprender de una mejor manera su sentido y aplicación. Resulta pertinente comprender que, parafraseando a Marcela Lagarde (1996), el género es una construcción social, identificable y analizable tanto desde un punto de vista diacrónico como sincrónico. En este sentido, el género forma parte de la visión de mundo específica de cada cultura. Sin embargo, es necesario señalar que en una persona pueden confluir una o más construcciones de género. Lo anterior se da por la comunicación e interacción que hay entre varios sistemas culturales; en las últimas décadas se ha potencializado debido a los procesos de migración, los medios de comunicación masiva y a las relaciones económicas y culturales derivadas de los procesos de globalización, entre otros.

La perspectiva de género tiene múltiples ámbitos de análisis y de aplicación. Cabe mencionar que en las últimas décadas también ha habido señalamientos sobre la necesidad de localizar de manera muy específica de qué se habla cuando se trata de feminismo en lo general y de la perspectiva de género en lo particular. Por ejemplo, María Lugones (2008) hace hincapié en la necesidad de revisar el concepto de género a partir de la colonización, haciendo énfasis en la necesidad de entender que las sociedades precolombinas tenían una estructura de género, cada una diferente, que fue sustituida

por una visión occidental en la cual las mujeres nativas ocuparon el lugar más desfavorecido, si pensamos en la siguiente jerarquización.

También puede hablarse del trabajo realizado actualmente desde los propios pueblos y las comunidades con respecto a la revisión del género como parte estructurante de las sociedades indígenas contemporáneas, así como el papel de la mujer en la vida social, sin dejar de hacer una crítica a las condiciones en que se ha vivido a partir de los procesos de colonización. Es el caso de dos teóricas de origen maya k'iche' y maya kaqchikel, respectivamente: Gladys Tzul Tzul y Aura Cumes. Las aportaciones de estas autoras son sumamente importantes porque reflexionan y teorizan sobre su propia condición de mujeres indígenas, racializadas y subalternizadas, incluso por las propias feministas blancas y de clase media, de quienes muchas veces han sufrido maltratos, explotación y discriminación.

Sin embargo, Cumes (2007) también es muy crítica y cuidadosa de sus aseveraciones, pues reconoce que el adscribirse únicamente a los modos llamados “usos y costumbres” de cada comunidad, el apelar a las formas propias de estructura y al sistema de relaciones que opera en cada pueblo, puede encubrir una suerte de desigualdades y violencias hacia las mujeres, las cuales no necesariamente son las que se señalan desde el feminismo blanco. Cumes apunta a que, por lo menos en lo que se ha desarrollado desde el pensamiento mayista, se ha llegado a la conclusión de que las violencias machistas son herencia del sistema colonial. Frente a este sistema patriarcal se han propuesto categorías que permiten entender y generar relaciones más “parejas” y equitativas.

Estas consideraciones resultan importantes con respecto al trabajo realizado, porque tienen relación con la manera en que se construye la identidad a partir del género y cómo estos procesos son materializados en la forma en que las participantes se autorrepresentan mediante su discurso fotográfico; de igual manera, porque hay una implicación directa con el modo en que las mujeres se relacionan con sus propios cuerpos y se vinculan con el espacio.

Metodología de trabajo: avatares en la construcción y realización del proyecto

La estrategia metodológica que se empleó para el desarrollo de esta investigación se denomina foto-voz, la cual es una técnica de investigación sociocultural que combina el uso de la fotografía con la acción comunitaria desde una perspectiva participativa. La finalidad de esta técnica es que las personas, a través de la creación visual, registren y reflejen las preocupaciones y realidades de su entorno, además de promover el diálogo entre las participantes. Para realizar esta investigación se decidió trabajar con las siguientes mujeres: Ana Chino, originaria de Yalalag, Oaxaca, profesora de zapoteco; Cecilia Rivera Martínez “Jta Fatee”, originaria de Barranca Seca, Huautla de Jiménez, Oaxaca, cantautora mazateca; Ariana Martínez Rivera, oriunda del Estado de México, coordinadora de actividades dentro del espacio comunitario “Lucio Cabañas” y promotora cultural otomí; Érika Saldívar, originaria de Santiago Mezquititlán, Querétaro, socioantropóloga y promotora de su lengua: el otomí; finalmente, Margarita León, oriunda de Guerrero, radicada en Santiago de Anaya, Hidalgo, poeta otomí.

Los criterios que nos llevaron a seleccionar a estas cinco mujeres fueron los siguientes: en primer lugar, el conocimiento que tenemos de su trabajo; en segundo, por el hecho de que ellas se dedican a actividades no consideradas en la representación dominante acerca de las mujeres indígenas en la ciudad, y, tercero, por la disposición y el interés que mostraron por participar en las distintas etapas del proyecto.

Para el desarrollo de la investigación se plantearon tres fases. En la primera se hizo un acercamiento a las mujeres participantes, que consistió en realizar una entrevista semiestructurada, cuyo objetivo fue conocer las actividades que llevan a cabo en la Ciudad de México. Cabe señalar que este primer encuentro fue individual, a cada una de las participantes se le pidió que eligiera un espacio que le pareciera significativo y allí fue donde se llevó a cabo la entrevista.

Asimismo, se realizó un retrato de cada una.⁴ La guía para la realización de la entrevista fue la siguiente:

- ¿A qué te dedicas?
- ¿Siempre has vivido en la Ciudad de México?
- Nos podrías contar cómo fue tu llegada a la ciudad.
- ¿Por qué nos citaste en este lugar?
- ¿Qué lugares son importantes para ti? ¿Por qué?
- ¿Qué lugares no te resultan gratos?
- Respecto a tu lugar de origen, ¿qué prácticas han cambiado y cuáles han pervivido?
- ¿De qué manera te vinculas con la ciudad?
- ¿Crees que hay un vínculo entre tu trabajo, tu comunidad y la ciudad?
- ¿Cómo lo describirías?

Esta información se sistematizó mediante el siguiente cuadro:

Nombre

Lugar de origen	
Lugar de residencia	
Fecha de realización	
Lugar	
Autorrepresentación	
Los pasos que trazaron mi camino	
Mi lugar	
Mi no lugar	

⁴ Érika Saldívar nos citó en el Ángel de la Independencia, en la alcaldía Cuauhtémoc. Ariana Martínez nos reunió en el Espacio Comunitario “Lucio Cabañas”, ubicado al interior de la unidad habitacional donde vive, en la calle Zacatecas, colonia Roma, en la alcaldía Cuauhtémoc. Margarita León nos citó en la fuente que se encuentra en avenida Pacífico y avenida División del Norte, en la alcaldía Coyoacán. En el caso de Ana Chino, decidió que la entrevista se llevara a cabo en una fonda cerca del metro Chabacano, en la colonia Obrera, alcaldía Cuauhtémoc. Se entrevistó a Cecilia Rivera Martínez en el estudio de grabación de Mente Negra Producciones, en la colonia Juventino Rosas, en Cuauhtémoc, alcaldía Gustavo A. Madero; en este último caso, ella no decidió el lugar, sino que se acordó por cuestiones estratégicas, debido a sus ocupaciones.

En la segunda fase se realizó una reunión de trabajo con un doble objetivo: por un lado, que las participantes se conocieran, por otro, se les explicó con más detalle el proyecto de investigación. De igual manera, se entregó una cámara fotográfica a cada una y se les brindó un taller con el fin de que se familiarizaran con el dispositivo, así como con elementos básicos del lenguaje fotográfico.

Para la realización de su proyecto fotográfico, se les pidió que reflexionaran a partir de tres estados: “Autorrepresentación”, “Los pasos que trazaron mi camino” y “Mi lugar”. Se pensó en elaborar una serie de preguntas para cada uno de ellos con la finalidad de que sirvieran como detonadores tanto de la memoria como para la realización de sus fotografías. Las preguntas se enuncian a continuación:

Autorrepresentación

- ¿Quién soy?
- ¿Cómo me veo a mí misma?
- ¿Cómo me veo con relación a los otros?

Los pasos que trazaron mi camino

- ¿Cómo fue mi encuentro con la ciudad?
- ¿Cuál ha sido mi trayectoria en la ciudad?
- ¿Por dónde he transitado?
- ¿En qué espacios me siento segura?
- ¿Qué espacios me desagradan?

Mi lugar

- ¿Qué he construido?
- ¿Cuál es mi labor?
- ¿Cuál es mi espacio de creación?
- ¿Qué me hace sentir orgullosa?
- ¿Qué me hace sonreír?
- ¿Qué me pone triste?
- ¿Cuáles son mis logros?
- ¿En qué momentos he sentido que he fracasado?

En la tercera fase se convocó a una reunión para que las participantes presentaran sus fotografías. Cada una contó con una hora aproximadamente para mostrarlas. Mientras se exponía, se narraba la historia que enmarcaba la foto. Posteriormente, se integró la información recopilada a lo largo de la sesión colectiva de trabajo al cuadro de sistematización de la entrevista, adaptándolo de la siguiente forma.

Nombre	Entrevista	Sesión de trabajo
Autorrepresentación		
Los pasos que trazaron mi camino		
Mi lugar		
Mi no lugar		

Esta reorganización de la información permitió hacer un contraste entre los discursos vertidos, ya que facilitó observar si la incorporación del discurso fotográfico cambió los aspectos planteados en la entrevista, como se verá en el siguiente apartado.

Mujeres indígenas en la ciudad: hallazgos y aportaciones

En este apartado se presentan algunos de los resultados derivados de la investigación, cuyo objetivo fue conocer los procesos de construcción identitaria de cinco mujeres indígenas, mediante la metodología de la foto-voz, en tanto que permite articular la palabra y la imagen como dos elementos que contribuyen a la construcción autobiográfica. Cabe señalar que el proyecto se centró en identificar las particularidades de sus experiencias como mujeres y como indígenas en el contexto de la ciudad, además de buscar visibilizar la labor que realizan desde distintos ámbitos para difundir y defender sus derechos culturales.

Los hallazgos que se presentan son resultado del cruce de los testimonios obtenidos en la primera etapa, mediante las entrevistas personales que realizamos a cada una de las participantes, y en la tercera,

cuando la narración se tejió a partir de sus fotografías. Es importante señalar que para este proceso se buscó que cada una realizara las fotografías con la cámara que se les facilitó, sin embargo, las mismas participantes expresaron que fue necesario recurrir a la búsqueda de imágenes en sus álbumes personales para incluir pasajes de su vida significativos en la construcción de su discurso autobiográfico.

Autorretrato: ¿quién soy?

A partir de los fundamentos de la metodología de la foto-voz, se solicitó a las participantes se representaran a sí mismas mediante un autorretrato con el cual exploraran su subjetividad y creatividad para mostrar en imágenes cómo se perciben individual y colectivamente. Este ejercicio se planteó como un juego de espejo con la finalidad de devolver la mirada sobre sí mismas y desde ahí preguntarse: ¿quiénes somos?

De entrada, este ejercicio de autorrepresentación nos vincula con la noción de identidad, en tanto que ésta surge del reconocimiento y la diferenciación que se da en la interacción con los otros y es en dicho proceso donde se construye la autopercepción que cada sujeto tiene sobre sí mismo, sin olvidar que esta construcción siempre es dada en relación con la mirada ajena.

En este sentido nos interesa observar los factores que intervienen en la construcción de cada una de las participantes para comprender cómo se definen a sí mismas: como mujeres, como indígenas y como agentes de cambio a partir de la labor que cada una realiza en favor de su cultura.

Crear un autorretrato es un proceso que evoca y nos conecta con imágenes del pasado, ¿quiénes fuimos?, para saber quiénes somos. Estos pasajes están presentes en las experiencias de las participantes en un constante ir y venir desde el cual tejen su biografía y se sitúan en tiempo presente; por tal motivo fue necesario centrar la atención en la mirada sobre sí mismas y su relación con el entorno para comprender cómo se ven, cómo se entienden y cómo quieren ser vistas.

Construir un autorretrato es una tarea compleja, ya que es un proceso que implica devolver la mirada a nosotras mismas y reconocernos como creadoras, ya que mirar nuestros qué nos confronta con aquello que hemos rechazado; asimismo, resulta complejo cuando la voz de las mujeres ha sido tan poco escuchada y peor aún cuando se trata de indígenas a quienes se les ha construido desde la pasividad; sin embargo, con la técnica de la foto-voz se pudo explorar y cuestionar el lugar que ocupan y mostrarse como protagonistas a través de una imagen.

En el caso de Margarita León, quien se percibe como una turista debido a sus constantes desplazamientos desde la salida de Santiago de Anaya, Hidalgo, para establecerse por un tiempo en la Ciudad de México. Su trayectoria está marcada por su tránsito por distintos espacios, lo cual la lleva a no sentirse parte de un solo lugar, sino que se percibe como transeúnte.

Fotografía 1. Transeúnte



Fuente: Fotografía de Margarita León.

Esta sensación de tránsito por la ciudad es compartida por las participantes, ya que a pesar de estar establecidas en la ciudad remi-

ten en su narración a su lugar de origen, e incluso se muestran constantemente como móviles en la urbe, y es en esto en lo que se refleja la concepción que tienen respecto a su comunidad y sus raíces, es decir, aparecen las huellas del pasado que ha marcado su historia y las hacen percibirse como mujeres que han transgredido el estereotipo de mujer indígena tradicional.

La percepción que tienen sobre sí mismas cobra sentido a partir de cómo se presentan con relación a los otros en tanto que es el momento en que se visibiliza su presencia y se escucha su voz, tal como lo percibe Érika Saldívar, quien se autorreconoce y es reconocida como mujer hñähñu. En este sentido, su lengua materna es un emblema que la distingue y diferencia de los demás, es a la vez un elemento a través del cual se puede hacer escuchar y sentir que existe.

Fotografía 2. Compartir la palabra

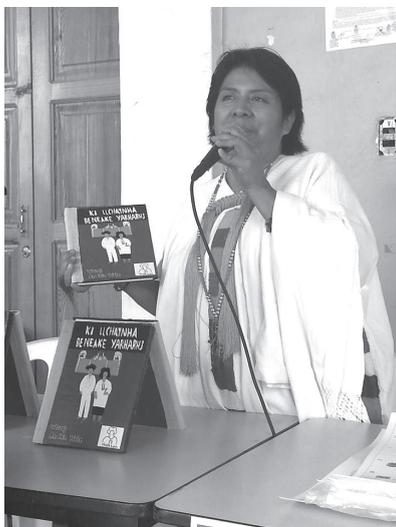


Fuente: Fotografía de Érika Saldívar.

El adscribirse como pertenecientes a una comunidad lingüística de origen indígena es un elemento que en los cinco casos presentados reproduce un emblema de orgullo en el presente, sin omitir las ad-

versidades que ha implicado en algunos momentos de su vida hacerlo visible, principalmente experimentar discriminación en la ciudad; pese a ello, han articulado estrategias para reivindicarse, como el caso de Ana Chino, mujer yalalteca, comprometida con la enseñanza de la lengua zapoteca en su variante dill xhon, por ello la imagen con la que se autorrepresenta es portando el traje típico de su pueblo en la presentación del libro que escribió de manera independiente, el cual es una narración sobre las bodas en su pueblo en lengua zapoteca.

Fotografía 3. Ki Llchaynha beneake yarharhj



Fuente: Fotografía de Ana Chino.

Mediante las narraciones e imágenes de las participantes se pudo constatar cómo a partir de la autorrepresentación han definido su vida como mujeres; en sus testimonios aparecen momentos que las han marcado, como el hecho de ser madres, y desde ese lugar buscan verse reflejadas; en el caso de Margarita León, retrata el dedito de su hijo como un símbolo mediante el cual se reconoce y busca sentirse reconocida, no es un acto de posesión, sino una forma de trascendencia por medio de las enseñanzas que le provee.

Fotografía 4. Trascendencia

Fuente: Fotografía de Margarita León.

Los pasos que trazaron mi camino

Uno de los objetivos de este trabajo de investigación fue proporcionar un espacio adecuado para conocer las experiencias de vida de mujeres indígenas en la Ciudad de México a partir del discurso autobiográfico, construido mediante la palabra y la fotografía. De igual manera, se observó cada caso con sus propias particularidades. Sin embargo, se considera importante recuperar una serie de generalidades que hermanan los distintos discursos emanados por las participantes y que refieren a una forma común de construir la identidad a partir de elementos como la etnicidad y el género, y de situaciones de vida como la migración.

Una de las primeras interrogantes que surgió cuando se estaba construyendo el campo problemático abordó cuáles son las rutas que las mujeres migrantes indígenas tienen que recorrer antes de sentir que han encontrado “un lugar” en la Ciudad de México. Por ello la atención se concentró, sobre todo, en esos “pasos que trazaron mi

camino”. Como se mencionó en el apartado sobre “Metodología”, en la entrevista que se realizó a las participantes se puso atención especial en que reflexionaran sobre los distintos estadios por los que tuvieron que pasar antes de estar en el lugar que hoy en día ocupan y que, consideramos, es un espacio de seguridad y de plenitud, aunque sigue en constante construcción y transformación.⁵

La primera etapa de la ruta tiene que ver, en todos los casos, con la niñez. Se pudo observar, sin embargo, que ésta cobra distintos matices cuando se vivió en el lugar de origen o en la Ciudad de México. Para los casos de Ana Chino, Margarita León⁶ y Cecilia Rivera, la infancia transcurrió de manera tranquila en sus comunidades de origen, si bien con sus particularidades. En estos tres casos, hay un lugar común: se deja la comunidad ante la falta de oportunidades para seguir estudiando, principalmente siendo mujer. Una de las fotos de Ana Chino acompaña ese relato: se trata del camino que ella tuvo que tomar, tanto literal como metafóricamente, al terminar la secundaria.

Sin embargo, los casos de Ariana Martínez y Érika Saldívar muestran considerables diferencias. Ambas pasaron su primera infancia en la Ciudad de México en condiciones de precariedad y discriminación.⁷

⁵ Lo anterior resulta más visible si se toma en cuenta la generación o lo etario como una categoría que da información específica sobre nuestros casos. Por ejemplo, la señora Ana Chino es la mujer de mayor edad. El trabajo que ha realizado le ha permitido consolidar su lugar en esta ciudad. Goza de reconocimiento y puede decirse que su labor a lo largo de los años se ha diversificado (de ser enfermera a promotora de los derechos lingüísticos de su pueblo, autora de varios libros de gramática zapoteca, además de dedicarse a dar clases de esa lengua en su variante dill xhon, y ofrecer terapias alternativas), está consolidada. De igual manera sucede con Margarita León, quien, aunque es más joven, ha logrado cierta estabilidad en su trayectoria laboral, la cual le ha permitido desarrollar aún más su labor como escritora. En los casos de Érika Saldívar, Ariana Martínez y Cecilia Rivera, las más jóvenes del grupo, se puede observar que ese camino está en plena construcción.

⁶ Por ejemplo, en el caso de Margarita León, la muerte de su madre y el alejamiento de su padre determinaron en gran medida su niñez, al punto que ella fue la última de sus hermanas que aprendió a hablar el otomí. Sin embargo, la migración se dio en la etapa de juventud.

⁷ Érika Saldívar refiere haber trabajado desde los 4 años, primero formando equipo con su mamá y su hermano Miguel. Conforme fue creciendo, su actividad laboral se fue

Esta etapa estuvo llena de grandes dificultades, principalmente de tipo material, lo cual repercutió en que ellas pudieran tener una vida plena, así como disfrutar de su infancia. En este sentido, puede decirse que la niñez, la condición de género y la migración son una combinación nada favorable.

Fotografía 5. Abriendo camino



Fuente: Fotografía de Ana Chino.

Tanto Érika Saldívar como Ariana Martínez decidieron, no obstante, recuperar mediante su discurso fotográfico dos espacios presentes en su infancia: por un lado, la calle Hamburgo en la

modificando: de ayudar a su mamá a pedir dinero a las afueras del metro o en la calle a vender chicles y ya adolescente, limpiando parabrisas en la avenida Reforma. En el caso de Ariana Martínez, si bien no refiere haber trabajado, su situación de vida está marcada por el lugar donde su familia, junto con otras, llegó a habitar. Se trata de un predio tomado en la colonia Roma, carente de servicios. El habitar en ese lugar potenció todavía más la experiencia del racismo y la exclusión a la que se enfrentan comúnmente los indígenas en la Ciudad de México. Como ejemplo, baste recordar que Ariana refiere como su “no lugar”, es decir, un lugar donde no se sintió bien, la escuela primaria donde estudió, en la ya citada colonia Roma, por haber sufrido de una constante discriminación por parte de sus compañeros de aula.

Zona Rosa⁸ y, por el otro, el predio de la calle Zacatecas, donde llegó a vivir la familia de esta última junto con una docena de familias más.

En los casos de Ana Chino y Margarita León se recuperan dos espacios que se construyen a partir de otros elementos. En el caso de la primera, se trata de la Clínica 25 del Instituto Mexicano del Seguro Social donde trabajó por primera vez después de terminar sus estudios de enfermería y que, de acuerdo con su construcción, siempre estuvo presente, desde sus primeras visitas a la ciudad, como una meta, un lugar a donde se debía llegar.⁹ De igual manera, recupera la calzada Ermita-Iztapalapa, una de las entradas a la Ciudad de México, justamente para dar cuenta de su propio arribo.

Fotografía 6. Calle Hamburgo



Fuente: Fotografía de Érika Saldívar.

⁸ Saldívar menciona que en esa calle su madre se sentaba a vender, acompañada de ella y su hermano Miguel. En ese lugar los tres permanecían de manera cotidiana hasta altas horas de la madrugada, cuando regresaban a su casa ubicada en la delegación Tláhuac.

⁹ Esta clínica será demolida debido a los daños que tuvo a raíz del temblor de 2017. Ana expresó su deseo de retratarla antes de que desaparezca, pues considera que es parte fundamental de esos pasos que trazaron su camino.

Fotografía 7. Calle Zacatecas



Fuente: Fotografía de Ariana Martínez.

Fotografía 8. Clínica del Instituto Mexicano del Seguro Social



Fuente: Fotografía de Ana Chino.

Fotografía 9. Encuentro con la ciudad

Fuente: Fotografía de Ana Chino.

Para Margarita León, ese lugar de primer encuentro con la ciudad fue la fuente de avenida Pacífico, en la alcaldía Coyoacán, único referente que tenía, igual que sus hermanas, para buscar a sus hermanos que ya se encontraban viviendo en la urbe, donde, según su narración, esperaron hasta verlos pasar.

El segundo espacio que se considera fundamental en las historias de las participantes es el lugar de formación académica. Sin embargo, a pesar de nombrarlo en el discurso, ninguna de las participantes decidió fotografiarlo.¹⁰

Si bien los distintos caminos que se recorrieron para llegar a un lugar seguro están presentes en las entrevistas, no todos lograron ser captados por la lente. De acuerdo con las propias participantes, fue la “falta de tiempo” la que impidió realizar a cabalidad esa tarea.

Es de notar que las propias participantes pidieron que se incorporaran a esta parte de su proyecto fotografías recuperadas de sus

¹⁰ En el caso de Ana Chino, se trata de una escuela de enfermería localizada en Ciudad Nezahualcóyotl. Para Érika Saldívar fue tanto su escuela primaria como la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, plantel San Lorenzo Tezonco. Ariana Martínez menciona el Colegio de Bachilleres y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

álbumes familiares. De esta manera se integraron distintos tipos de fotos que dan cuenta de momentos de su pasado que consideran claves en su formación. Como ejemplo, se muestran dos imágenes, una de Érika Saldívar de niña con su mamá y una mujer que, de acuerdo con su testimonio, fue clave en su formación.

Fotografía 10. Con mi madre



Fuente: Fotografía de Érika Saldívar.

Por el otro, dos fotografías que Ariana Martínez recuperó de su archivo familiar dan cuenta de un momento clave en su vida: el incendio que acabó con su casa y las de sus vecinos en el predio de la calle Zacatecas cuando era niña. En las fotos se puede observar su casa antes de ese acontecimiento y el predio después del fuego.¹¹

¹¹ Ariana señala que el predio donde habita en la calle Zacatecas, en la colonia Roma, fue ocupado por varias familias otomíes, pues quedó abandonado después del temblor de 1985. Sin embargo, ese hecho siempre fue mal visto por los propios habitantes de la colonia, quienes en numerosas ocasiones intentaron sacarlos mediante vías legales. El predio fue incendiado dos veces, en 1994 y en 1996. El primero fue el más grave porque las familias perdieron lo que tenían y tuvieron que vivir a la intemperie por una larga temporada. Después de una lucha que duró muchos años, el gobierno de la Ciudad de México les otorgó legalmente ese terreno y se construyeron edificios.

Fotografía 11. En familia



Fuente: Fotografía de Ariana Martínez.

Fotografía 12. Después del incendio de 1994



Fuente: Fotografía de Ariana Martínez.

Cada uno de los tránsitos de los que dieron cuenta las participantes guían el camino para la tercera parte de su proyecto, como se verá a continuación.

Mi lugar

En aras de propiciar la autorreflexión entre las participantes y visibilizar la labor que realiza cada una de ellas, se elaboró una serie de

preguntas que permitieron indagar sobre el lugar que cada una ha construido, desde una perspectiva física y simbólica.¹² Ese “lugar” se concibe como el espacio en donde las participantes se sienten plenas, seguras y autónomas. Sin embargo, este lugar no es estable, sino que lo pensamos en constante construcción, con todo lo que implica, éxitos y fracasos, y es en él donde emerge la labor de cada una de ellas.

Como se indicó anteriormente, el perfil de las participantes incluye a mujeres con una trayectoria, para unas en construcción y para otras consolidada, enfocada en temas sociales a través de las cuales reflejan su agenciamiento de diversas formas; es así que al hablar sobre el lugar que han construido, cada una de ellas expresa en su testimonio los procesos de participación que han generado en su vida cotidiana, en donde el vínculo con otras mujeres y otros actores ha sido fundamental para su trabajo. Tal como se muestra en el caso de Ana Chino, para quien su lugar es la Clínica 25, ya que fue ahí donde comenzó a trabajar como enfermera y también donde conoció a la persona que años más tarde la motivó para aprender a escribir en su lengua materna.

En este sentido, las imágenes que cada una muestra permiten ver el papel activo que representan en la sociedad, no sólo como mujeres, sino también como profesionistas, además aportan claves para entender la manera en que, a partir de su propio discurso, las participantes realizan un proceso de autorreflexión y dan sentido a sus propias vivencias de forma lógica y tratando de encontrar un por qué de los acontecimientos que han enmarcado sus vidas. En la mayoría de los casos, es esa construcción la que tiende el camino para localizar “su lugar”. Es notable que buena parte de estos eventos están asociados a experiencias negativas, algunas de las cuales ya se han mencionado en el apartado anterior.

En contraposición, los lugares donde ellas se identifican contemporáneamente están asociados en mayor medida con cuestiones positivas, aunque luego se hagan algunos matices y precisiones. La vida pública y el compartir sus propias experiencias con otros mediante talleres y eventos parece ser una generalidad, pues, a excepción de

¹² Estas preguntas fueron enunciadas en el apartado metodológico.

Cecilia Rivera, todas relacionan “su lugar” con la experiencia de socialización de sus propios conocimientos en espacios de docencia, como se puede observar a continuación.

Fotografía 13. Taller de lengua zapoteca en su variante dill xhon



Fuente: Fotografía de Ana Chino.

Fotografía 14. Compartir para construir



Fuente: Fotografía de Ariana Martínez.

Asimismo, se recupera como parte de ese espacio seguro el momento en que se les distingue por alguna actividad, lo cual se ve

en la mayoría de los casos ejemplificado mediante la entrega de un reconocimiento, como se observa a continuación:

Fotografía 15. Mi espacio



Fuente: Fotografía de Érika Saldívar.

Fotografía 16. Ser con los otros



Fuente: Fotografía de Margarita León.

Fotografía 17. Orgullo dill xhon

Fuente: Fotografía de Ana Chino.

Fotografía 18. Logros compartidos

Fuente: Fotografía de Érika Saldívar.

Cabe señalar que, en los dos casos referidos, las fotografías fueron tomadas por un tercero a petición de las participantes.

Finalmente, interesa destacar la mención de algunos espacios públicos de la Ciudad de México presentes tanto en las entrevistas como en las fotografías. En primer lugar, el metro figura como un elemento fundamental para las participantes. El metro comunica y

une, además abre posibilidades de conectividad. Es también un espacio de reunión de miles de personas que pueden no tener mucho en común, pero comparten ese espacio.

Fotografía 19. Reencontrarme en la ciudad



Fuente: Fotografía de Érika Saldívar.

Fotografía 20. Mi tránsito en la ciudad



Fuente: Fotografía de Marlene Morales.

Además del metro, otros espacios forman parte del vínculo de las mujeres participantes con la ciudad: se trata de lugares recreativos como el Bosque de Chapultepec, el Centro Histórico, la plaza de Coyoacán, el Palacio de Bellas Artes, entre otros.

Como se ha podido observar a lo largo de este apartado, la palabra y la fotografía como estrategia para autonarrarnos son herramientas metodológicas que, más allá de presentar “realidades”, permiten visibilizar perspectivas, es decir, facilitan que cada una de las participantes, desde una aproximación situada, exprese su visión sobre el mundo que habita ubicándose dentro de él, no fuera, de ahí que sea posible dialogar y tejer redes entre las participantes a partir de las experiencias de vida que las conectan.

A pesar de los desafíos que han enfrentado las cinco mujeres participantes para establecerse en la ciudad, también se han apropiado de ella como su lugar, ya que es ahí donde llevan a cabo su labor a pesar de que reconocen que “no son ni de aquí ni de allá”, pero la ven como un lugar donde han forjado su lucha para el fortalecimiento de su identidad.

Entrecruces: autobiografía e imagen fotográfica

El material fotográfico recopilado por las mujeres que participan en esta investigación se articula desde dos perspectivas. La primera con relación a la memoria. Como se mencionó, algunas de las fotografías fueron tomadas de los álbumes familiares, los cuales como lo ha señalado Fina Sanz (2007) posibilitan la construcción y descripción de la historia de vida. El segundo tiene que ver con los procesos de autopercepción que hacen sobre sí mismas y que, al reconocerse como mujeres racializadas, van construyendo visualmente su tránsito por la ciudad, en el que plasman a partir de su condición étnica y de género las negociaciones y resistencias sobre el cómo ser mujer indígena.

Lo anterior resulta importante en tanto que da cuenta de los procesos de construcción fotográfica articulada con su historia, ya que a través de la cámara ellas van decidiendo lo que quieren narrar, tal

como lo señala Karla Hernández, “el creador es el que, mediante la técnica y según sus propias reglas decide darnos este fragmento de mundo visible. Fotografíar es captar y observar la relación del creador con el mundo. Vemos entonces de otra manera y otra cosa” (2013:52).

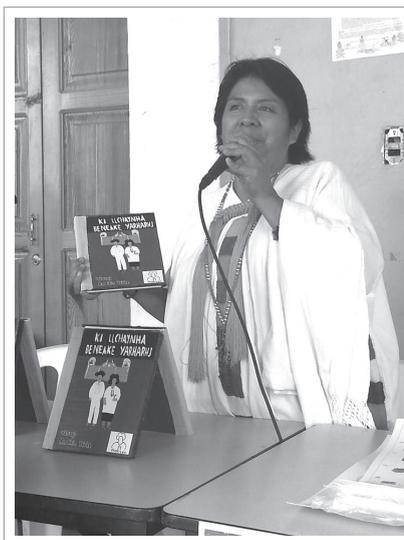
Es importante destacar que metodológicamente las fotografías fueron utilizadas como un medio para detonar la narración autobiográfica de las mujeres, por tal motivo, el interés no se centró en los elementos compositivos de la imagen, sino que fueron concebidas como un recurso narrativo. En este sentido, como lo ha señalado Sarah Corona, “la significación se realiza en las formas que adquieren sus fotos [...] la fotografía indígena no surge de la naturaleza de las cosas sino de la forma que impone una significación dada” (2017:119). Es así como las fotografías de las cinco mujeres dan cuenta de cómo se significan en la ciudad, en ellas el cuerpo es un elemento central desde el cual reafirman su existencia. En la foto-voz construida por las mujeres destaca el sentimiento de amor propio, el cual han ido nutriendo a lo largo de su vida, como un elemento de reafirmación y resistencia que les permite confrontar los estereotipos asignados y mostrarse orgullosas. Este aspecto es importante porque reafirma la identidad de las mujeres y se manifiesta en su configuración corporal.

Margarita Dalton (2010) ha trabajado desde la perspectiva antropológica el tema del amor propio, como uno de los indicadores del amor propio que ubica entre los habitantes del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, refiriéndose sobre todo a las mujeres, señala que éste se expresa a partir de la seguridad y confianza en lo que hacen, en la visibilidad y libertad que adquieren en la toma de decisiones.

Si bien tanto la identidad como la fotografía han sido relacionadas con la metáfora del espejo, en tanto que ambos reflejan cómo nos vemos y cómo somos percibidos, las fotografías que presentan las cinco mujeres muestran cómo enaltecen su sentido de pertenencia a un pueblo originario, expresándolo no sólo a través de su lengua, sino mediante su vestimenta, en la manera en que se reconocen como parte de la ciudad, mostrándose a partir de la actividades que

les hacen sentir orgullosas, como ser cantautora, enfermera, gestora cultural, licenciada en ciencias sociales. De esta manera, la foto-voz es un espacio para construir la memoria de las mujeres a través de sus experiencias situadas.

El amor propio es algo visible que se expresa mediante los gestos faciales y corporales. En las fotografías encontramos estos signos de orgullo en la manera en que resaltan los elementos que definen su pertenencia étnica. De este modo, las fotografías que dan respuesta a cómo me veo y cómo me ven los demás cobran sentido, en tanto que reflejan el orgullo que sienten por lo que han logrado. Son imágenes en las que su postura, la actitud, los gestos de su rostro dan cuenta de que se encuentran en ese espacio donde se sienten seguras, donde su fuerza se hace presente. Con esto, se puede entender que el cuerpo es un espacio discursivo que comunica nuestra identidad.



Ki Llachaynha beneake yarharhj
(fotografía de Ana Chino)

Para Ana Chino Miguel, la vestimenta es un elemento importante que la define como yalalteca. En esta imagen su mirada refleja el orgullo de serlo, sostiene con fuerza el micrófono a través del cual trasmite su sabiduría en lengua zapoteca en la variante dill xhon.

	<p>Mi espacio (fotografía de Érika Saldívar)</p> <p>La forma en que recibe las miradas da cuenta del reconocimiento que adquiere de los otros, esto lo observamos en la fotografía donde Érika aparece impartiendo su taller, a ella se le ve con una postura recta, firme, los asistentes la observan directamente; hay una segunda mirada a través de la pantalla de una persona que la graba con el celular y, finalmente, la mirada de la persona que tomó la fotografía. En esta interconexión de miradas, la auto percepción que tiene ella sobre sí misma funciona también para proyectarla a los demás con orgullo.</p>
--	---

Conclusiones

La construcción del discurso fotográfico a partir de la técnica de la foto-voz presenta un área de gran oportunidad como herramienta para el estudio de distintos aspectos como la identidad y la migración. Mediante la foto-voz se pudieron visibilizar las experiencias y voces de las mujeres indígenas en su tránsito y establecimiento en la ciudad, al mismo tiempo que se conocieron sus esfuerzos por construir espacios desde los cuales puedan expresar sus deseos, preocupaciones, así como sentirse seguras y como parte de esta gran urbe. Fue esa la razón que nos llevó a preguntarnos, en primera instancia, quiénes son esas mujeres, para posteriormente centrarnos en conocer su labor, así como las razones que las llevaron a elegirla y las distintas maneras de llevarla a cabo.

Respecto a los alcances metodológicos de la foto-voz, es importante señalar que permite articular las autobiografías de las mujeres a partir de explorar su propia subjetividad mediante su mirada y su

voz, lo cual contribuye a generar espacios para escuchar las voces ausentes de las mujeres, reconocerlas como agentes sociales y compartir sus saberes, situadas y representadas desde sus propios espacios.

Cabe señalar que durante el desarrollo de la investigación se presentó una serie de complicaciones, que, más que pensarlas como limitantes, las vemos como aportes a la metodología foto-voz; una de ellas fue tomar en cuenta la apropiación de los dispositivos tecnológicos, en este caso del celular, como una herramienta integrada a la cotidianidad de las participantes, de ahí que sea un recurso que les resulta más familiar que el uso de una cámara fotográfica, ya que ésta es ajena a ellas y en ocasiones (como ocurrió en esta investigación) prefieren utilizarla limitadamente.

Asimismo, hacer uso de las imágenes del archivo familiar y personal de cada una de ellas es otra manera de aportar a dicha metodología, en tanto que recurrir a la búsqueda de esas fotografías despierta otra forma de pensarlos, como se comprobó al escuchar los testimonios de las mujeres, ya que resignifican la imagen desde su presente, e incluso pueden cuestionar el lugar que ocupan en esas fotografías.

En este sentido, esta investigación, más que un diagnóstico sobre la trayectoria de vida de cinco mujeres en la ciudad, da cuenta de cómo la autorrepresentación permite cuestionar los discursos establecidos sobre el ser mujer e indígena, ya que las narraciones de cada una de ellas permite observar cómo las desigualdades por su condición de género, etnia y clase social atraviesan su biografía, por lo que el representarse a sí mismas es una acción política, en tanto que las coloca como protagonistas de sus historias, les devuelve el derecho a mirarse y mostrarse desde su perspectiva.

Bibliografía

- Acosta Gómez, Luis (1987), *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*, Gredos, Madrid.
- Arfuch, Leonor (2010), *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Bajtín, Mijaíl (1982), *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI Editores, México.
- Bassols, Margarida y Anna M. Torrent (2003), *Modelos textuales. Teoría y práctica*, Octaedro, Barcelona.
- Berger, John (2000), *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili.
- Catelli, Nora (2006), *En la era de la intimidad*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario.
- Corona, Sarah (2017), “Oralidad y visualidad del mundo indígena”, en Sarah Corona y Jesús Martín-Barbero (coords.), *Ver con los otros. Comunicación intercultural*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cumes, Aura (2007), “Las mujeres son ‘más indias’. Género, multiculturalismo y mayanización”, en Santiago Bastos y Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Consejo Latinoamericano de Estudios Sociales, Guatemala, pp. 155-186.
- Dalton, Margarita (2010), *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*, Casa Chata, México.
- Foucault, Michel (1992), *El orden del discurso*, Letra e, Buenos Aires.
- García Fajardo, Josefina (1996), *De los sonidos a los sentidos: introducción al lenguaje*, Trillas, México.
- Giménez, Gilberto (2005), “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. II, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 18-44.
- Guarini, Carmen (2002), “Memoria social e imagen”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 15, pp. 113-123.
- Hernández, Karla (2013), *El cuerpo, la vida y la fotografía*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Lagarde, Marcela (1996), “La perspectiva de género”, en *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Horas, España, pp. 13-38.
- Lister, Martin (1997), *La imagen fotográfica en la cultura digital*, Paidós Ibérica, Madrid.
- Lugones, María (2008), “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 73-101.

- Miranda, Eunice (2008), *Memoria cero: una mirada fotográfica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Roca, Lourdes (2004), “La imagen como fuente: una construcción de la investigación social”, *Razón y Palabra*, núm. 37, febrero-marzo, [<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n37/lroca.html>] (consultada el 14 de febrero de 2020).
- Salkeld, Richard (2014), *Cómo leer una fotografía*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Sanz, Fina (2007), *La fotobiografía. Imágenes e historias del pasado para vivir con plenitud el presente*, Kairós, Barcelona.
- Sontag, Susan (2016), *Sobre la fotografía*, Debolsillo, España.

Fecha de recepción: 28/05/2020
Fecha de aceptación: 07/11/2020

El devenir del autismo en México

*Moisés Olmedo López**

Resumen

La Organización Mundial de la Salud notificó que en el mundo uno de cada 160 niños presenta algún tipo de autismo, con un incremento de 17% anual. En México, se estima que uno de cada 115 niños tiene autismo.¹ En este artículo busco analizar la construcción de la identidad desde un trastorno infantil. Para esto, la historiografía, al ser una disciplina crítica, nos permitió enfocarnos en descubrir intenciones, motivos, creencias y valores que originalmente sostuvieron los autores al estudiar el fenómeno del autismo infantil en México. Asimismo, se pudo razonar la evolución del diagnóstico del trastorno del espectro autista, con el fin de comprender los cambios y las continuidades de los procesos históricos de los niños con este trastorno. Finalmente, se comprendió que ha existido una necesidad por diagnosticar y clasificar todo lo que esté fuera de los comportamientos socialmente aceptados.

Palabras clave: psiquiatría, identidad, autismo, historiografía, salud mental.

Abstract

The World Health Organization reported that one in 160 children worldwide has some form of autism, with an increase of 17% per year. In

* Licenciado en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, maestro en Antropología Física por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y doctorante en Historiografía. Correo electrónico: [m6olmedo@gmail.com].

¹ Para 2019 ésa era la cifra mundial sobre autismo infantil. En el caso de México, la estadística fue retomada del único estudio de autismo realizado en el país el año 2016 en la ciudad de León, Guanajuato, impulsado por *Autism Speaks*.

Mexico, it is estimated that one in 115 children has autism. This paper, I seek to analyze the construction of identity from a childhood disorder. For this, historiography, being a critical discipline, allowed us to focus on discovering the intentions, beliefs and values that the authors originally held when studying the phenomenon of childhood autism in Mexico. The evolution of the diagnosis of autism spectrum disorder could also be reasoned in order to understand the changes and continuities of the historical processes of children with autism spectrum disorder. Finally, it was understood that there has been a need to diagnose and classify everything that is outside of socially accepted behaviors.

Keywords: psychiatry, identity, autism, historiography, mental health.

Introducción

La salud mental es un elemento esencial e insustituible en el desarrollo personal, que influye directamente en la construcción de las sociedades. Las personas que poseen algún tipo de trastorno mental a lo largo de la historia de la humanidad han desempeñado el papel de los desplazados, de los rechazados y de los encerrados. Han pasado alrededor de 60 años desde que las políticas gubernamentales empezaran a legislar en torno a la psiquiatría y la salud mental en México. A lo largo de ese periodo se han realizado investigaciones desde diferentes disciplinas encaminadas a la comprensión de ciertas perturbaciones que han alterado la psique de la sociedad mexicana, una de ellas es el autismo infantil.

El autismo² no es sólo un problema psiquiátrico y psicológico. Como tal, es un síndrome que altera significativamente la calidad de vida de quien lo padece, así como el entorno social. El concepto clásico de autismo ha cambiado bastante desde sus primeras descripciones redactadas en la década de 1940, hoy en día se usa el término

² La palabra autismo proviene del prefijo griego *eaftismos*, que significa “encerrado en uno mismo”.

“trastornos del espectro autista” (TEA),³ esto se refiere a la afectación de la construcción simbólica, la habilidad imaginativa y del lenguaje (verbal y no verbal). En este artículo se pretende explorar algunas fuentes sobre la historia sociocultural del autismo infantil y su comprensión en México. La historia del autismo infantil remite a sus posibles orígenes discursivos, a su prevalencia, a sus tratamientos, así como a las diferentes perspectivas nosológicas y metodológicas que redactan sus defensores y detractores. Esto ha dado como resultado el conocimiento de teorías que explican su sintomatología comportamental: teoría de la mente, teoría de la disfunción ejecutiva, teoría de la coherencia central débil, teoría de la empatía y sistematización. A la vez, existe una cantidad considerable de fuentes que hacen referencia a los trabajos pioneros de Leo Kanner, Hans Asperger, Bruno Bettelheim, Michael Rutter, Eric Schopler, Ole Ivar Loovas, Lorna Wing, Uta Frith, Simon Baron-Cohen, por mencionar algunos, quienes han representado y aún representan un papel clave en la evolución de lo que se ha investigado respecto al autismo, prioritariamente a nivel clínico. Algunas de estas investigaciones generadas a lo largo del tiempo pueden verse reflejadas en la construcción histórica de los manuales oficiales de clasificación de trastornos mentales, como son el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)* o *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems (ICD-11)*.

Desde la historiografía se puede analizar la forma en que las entidades nosológicas se han modificado a lo largo del tiempo, así como observar que el conocimiento médico-psiquiátrico y psicológico ha sufrido un proceso que complejiza su mirada frente al conjunto de comportamientos “anormales”, llevándolos hacia clasificaciones más rigurosas desde la perspectiva clínica. Kurt Danziger (1979) describió en su trabajo “Los orígenes sociales de la psicología moderna” que nos encontramos en un periodo en el que la creación y la disemi-

³ Los trastornos del espectro autista son patologías del sistema nervioso, con base genética y un sustrato orgánico que altera la función cerebral y, como consecuencia, el comportamiento de la persona afectada. Así lo señala el *DSM-5* (APA, 2015).

nación de ideas psicológicas están fuertemente influenciadas por la presencia de un grupo poderoso de profesionales y académicos relacionados con la salud mental, quienes han decidido monopolizar la producción y reproducción del conocimiento psicológico validado.

A continuación, en el primer apartado titulado “El autismo y el ‘niño problema’ de la década de 1980” se pretendió mostrar el dónde y cómo se fueron describiendo por primera vez los diferentes síntomas del TEA en México. Consideramos que es importante la historiografía para abordar el tema del autismo, ya que posee “un continuo ejercicio de autoobservación sobre la disciplina histórica, de cómo procede, de cómo argumenta y cómo verifica sus aseveraciones” (Durán, 2016:15). De acuerdo con esto, la historiografía posee la capacidad de proveer un conglomerado de visiones sobre el mundo de la psiquiatría y del TEA, ya sean discursos o textos, mismas que alteran la interpretación de la realidad, de lo que hoy en día llamamos salud mental. Como señala Durán, “es llevar a cabo la observación de observaciones que permita la distinción respecto de cómo los historiadores de otros tiempos observaban los hechos” (2016:15).

Esta reflexión historiográfica nos llevó a develar cómo el contexto histórico, político y social inciden en la elaboración de leyes, tratamientos y cuidados sobre lo que representan los límites entre un comportamiento normal y uno anormal; desde la psiquiatría, esto quedó señalado en el segundo apartado titulado “La identidad y el autismo infantil”. En este punto pudimos vislumbrar la idea de que un trastorno mental está irremediamente atravesada por la cultura. Michel Foucault (1976) develó la senda de los contextos históricos del significado de la locura, esta idea en su momento nos remitió a la enfermedad de los órganos cerebrales y notar que el camino que tomaban las nosologías era situarla en el campo de la enfermedad, como explicaba el autor francés.

En 1952 se editó por vez primera el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (DSM, por sus siglas en inglés), esto cambiaría la manera de hablar sobre la mente y los comportamientos. Se edificaban los síntomas y se dio paso a los nuevos diagnósticos, al mismo tiempo estos significados con el tiempo nos remitieron a con-

ceptos como el de inclusión, derechos, discapacidad, discriminación, condición o tolerancia. En este contexto gramatical, el diagnóstico de autismo infantil⁴ hace referencia a significados recientemente acuñados y puestos en circulación en la sociedad, como son aislamiento, espectro, condición, prejuicio social, barreras cognitivas, (des)integración, deficiencia emocional y autismo político.⁵ Sobre este punto, hemos sido testigos de los cambios lingüísticos en la nomenclatura psiquiátrica infantil durante décadas. Como apunta Vezzetti (1998) al momento de retomar la construcción histórica de la psicología, explica que como toda disciplina es un objeto de estudio y, necesariamente, al momento de investigarla, nos refiere a un acervo de acontecimientos, procesos, narrativas y constructos que nos hablan de su pasado y su proyección actual. De acuerdo con esto, entendemos que el autismo ha estado presente en la sociedad mexicana desde mucho antes que los primeros diagnósticos oficiales realizados a comienzos de la década de 1980 aparecieran. Para ese periodo, la conducta de los niños con autismo fue vista como una problemática del comportamiento social, afectivo y del aprendizaje, y no como una posible condición mental que ha trasmutado conceptualmente a lo largo del espacio-tiempo, por lo que fue marcando hechos específicos en el estudio de la salud mental infantil.

Los profesionales de la salud infantil han tratado de modificar y erradicar las conductas socialmente inapropiadas del infante a lo largo de la historia, apoyados en un discurso institucional que deviene en el encierro, en la estigmatización o en la indiferencia con el otro. La historiografía, al ser una disciplina encargada de investigar (profundizar) en el pasado histórico por medio de diferentes formas, da la posibilidad de crear conexiones (redes) entre diversos discursos, saberes e ideas que ayudan a repensar la realidad del momento histórico del autismo infantil. De esto da cuanta el tercer apartado titulado “La memoria en la infancia con autismo”. Por último, se

⁴ Para 1980 aparece el *DSM-3*, donde se menciona por primera vez el autismo infantil. En 1987 se publica una revisión del manual llamada *DSM-3-R*, con la finalidad de que fuera una actualización. En ese momento ya se presenta como categoría el trastorno autista.

⁵ Usualmente su uso es peyorativo.

ofrece un bosquejo de la construcción de conocimiento en torno al autismo por medio de una postura multidisciplinaria que incluye la historia, antropología, sociología, psicología, literatura, paidopsiquiatría, filosofía, por mencionar algunas ciencias.

El autismo y el “niño problema” de la década de 1980

Los primeros indicios “no oficiales” de la presencia del autismo infantil en México los podríamos hallar en el momento en que se da la incursión de la llamada “higiene mental” del infante en los espacios educativos. Fue en 1936 con la creación del Instituto Nacional de Psicopedagogía (INP); dicho organismo dependía de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Es muy probable que en esos espacios escolares se hayan dado los primeros avistamientos de las problemáticas del comportamiento social, afectivo y de la comunicación en niños, rasgos que hoy en día constituyen el diagnóstico del autismo infantil.⁶ Asimismo, hemos comprendido que el autismo no puede ser encuadrado en una sola categoría de diagnóstico debido a su naturaleza heterogénea, por lo tanto, entendemos que su estudio es complicado para que una sola disciplina como la psiquiatría se haga cargo totalmente del tema. Esta reflexión llevó a centrarnos en un aspecto fundamental para la historiografía del autismo infantil: son múltiples las interpretaciones que ha tenido este trastorno a lo largo de su historia, por ello es importante, en un primer momento, poder vislumbrar el cómo se ha construido y profesionalizado

⁶ El *DSM-5* da las siguientes características sobre el TEA: *a)* Deficiencias persistentes en la comunicación social y la interacción social en múltiples contextos, incluidos los déficits de la reciprocidad social, los comportamientos comunicativos no verbales usados para la interacción social y las habilidades para desarrollar, mantener y entender las relaciones. *b)* Patrones restrictivos y repetitivos de comportamiento, intereses o actividades que se manifiestan en dos o más de los siguientes puntos, actualmente o por los antecedentes. *c)* Los síntomas deben estar presentes en las primeras fases del desarrollo (pero pueden no manifestarse totalmente hasta que la demanda social supera las capacidades limitadas. *d)* Los síntomas causan un deterioro clínicamente significativo en lo social, laboral u otras áreas importantes del funcionamiento habitual.

la paidopsiquiatría, ciencia encargada de su estudio y tratamiento actualmente.

La paidopsiquiatría es una disciplina reciente, que ha ido creciendo significativamente desde la década de 1920. Fue en 1937 cuando tuvo lugar el primer Congreso Internacional de Psiquiatría Infantil en Francia. En 1958, la Asociación Psiquiátrica Americana (APA) instituyó los requisitos para la formación en psiquiatría infantil y por medio del Consejo de Psiquiatría y Neurología de Estados Unidos se designó una comisión para avalar la certificación de esta nueva subespecialidad. Ya en 1963 el Reporte de la Comisión de Expertos en Adiestramiento en Psiquiatría de la Organización Mundial de la Salud (OMS) estableció los requisitos para el entrenamiento psiquiátrico infantil. Estos procesos dieron como resultado que la psiquiatría infantil fuera una subespecialidad de la psiquiatría.

En México el primer contacto (oficial) que tuvo la infancia con la psiquiatría se dio con la creación del Pabellón de Niños del Manicomio General. Asimismo, la Guerra Civil española trajo a México a un grupo de psiquiatras exiliados, quienes empezaron a escribir los primeros libros sobre psiquiatría infantil y, a partir de la década de 1940, empezaron a publicarse en la revista *Hospital Infantil de México*, artículos sobre esta especialidad. En el trascurso de la década de 1940, la psiquiatría infantil comenzó a consolidarse con la creación de instituciones como la Clínica de la Conducta, la Clínica de Higiene Mental del Centro Materno Infantil, Servicios de Especialización en el Hospital Infantil de México, entre otros.

El médico Samuel Ramírez Moreno,⁷ quien fuera director del Manicomio General (1929-1943), enfatizaba que los primeros años

⁷ Samuel Ramírez Moreno (1898-1951) estudió en la Escuela Nacional de Medicina de 1918 a 1924, siendo estudiante fundó el pabellón de neurosífilis del Manicomio General. En 1926 fue jefe de clínica en la Escuela Nacional de Medicina. Desde 1928 se desempeñó como catedrático de Neuropsiquiatría. También fue miembro de la Academia Nacional de Medicina y presidente de la sección de Psiquiatría y Neurología. Siendo director del Manicomio General, entre 1929 a 1943, realizó importantes actividades relacionadas con la salud mental, participando en congresos internacionales y creando relaciones con los centros neuropsiquiátricos; del igual modo apoyó la creación de becas para jóvenes psiquiatras.

del infante eran vitales para su desarrollo y posterior formación adulta, por lo cual la higiene mental escolar debía ser una herramienta indispensable para prevenir las desviaciones y los desequilibrios de la psique del infante; con ello se buscó evitar que el niño se convirtiera en un delincuente o un degenerado. En ese tiempo, Ramírez promovió la idea de que los padres de familia fueran una pieza importante para la supervisión y detección de comportamientos anómalos en sus hijos, como podrían ser los indisciplinados, amorales, perversos, psicópatas o enfermos, señaló el médico. En consecuencia, el Instituto Nacional de Pediatría buscó detectar, señalar, clasificar y reeducar no solamente a los niños con alguna “deficiencia mental”, sino también a los llamados “niños problema”: eran infantes que rompían las normas, que retaban a la autoridad, que no se adaptaban al modo de enseñanza o que ignoraban las consecuencias de sus actos. En este punto, podríamos proponer que el antecesor histórico del infante con autismo es la figura del “niño problema”. Esto se debe a que los niños con TEA, en muchos casos, son considerados groseros, distraídos, romperreglas, voluntariosos, pedantes, revoltosos o no adaptables. Para ese tiempo, organizados bajo una visión mayormente biologicista, se pretendió una prevención psiquiátrica de la educación pública. Las escuelas no sólo se limitaron a la impartición de educación, sino también fueron los filtros para detectar a los estudiantes cuyo comportamiento y rendimiento no fueran los esperados por los profesores, bajo la buena intención de proveer en el infante una atención y tratamiento adecuados (Ríos, 2016:86). Por otra parte, se construyeron nuevas formas de exclusión oficial a causa de las llamadas enfermedades mentales y comportamientos “anormales”, este hecho se puede comprender desde la visión de la sociedad disciplinaria de Foucault que buscaba constantemente codificar el cuerpo de los sujetos. Por lo tanto, la escuela fue la institución encargada, desde el principio, de señalar el comportamiento diferente o problemático de un niño. Una vez que se identificaba a un infante “problemático” se intentaba adaptarlo al diagnóstico de su tiempo, para después darle un tratamiento con base en terapias y/o fármacos que ayudaran a encaminarlo a una posible integración

socioeducativa. Con ello, siempre permaneció sobre el infante un mecanismo de exclusión al cual fue sometido desde el primer momento en que su comportamiento “extraño” lo delató, poniéndolo fuera de la llamada “normalidad”.

Es importante reflexionar sobre la idea de que los niños con autismo no son personas enfermas física o mentalmente, pero la psiquiatría necesitaba acomodarlos en una categoría parecida a la enfermedad para ser tratados de algo que desconocían, no sólo los propios infantes, sino también sus padres y educadores. Por otra parte, el psiquiatra Thomas Szasz⁸ cuestiona la labor psiquiátrica cuando se obliga al sujeto a volverse un paciente mental, siendo el tratamiento una herramienta que en ocasiones compromete la libertad física y mental de la persona. Thomas Szasz (2006) explicó que las sociedades pueden diferenciarse a partir de su forma de tratar y comprender a sus enfermos y a sus minorías. Por tanto, el comportamiento de las personas con autismo puede provocar ciertos miedos e incomodidades a gran parte de la sociedad, debido a que sus atípicas manifestaciones pueden ser motivo para desarrollar sistemas de persecución, exclusión y reclusión. Sin un conocimiento social del autismo, los infantes están destinados a ser considerados ajenos a la comunidad y, por lo tanto, a ser descalificados cognitiva y socialmente. Dentro de este orden de ideas, retomamos la noción de psiquiatrización de la cultura por parte de Foucault (2005); quien explicó que a partir del estudio del delincuente fue que la psiquiatría volvió al infante y a sus instituciones, escolar y de salud, objetos de estudio para poder construir un adulto de buenas maneras. Hoy en día, el infante con autismo es un objeto de estudio mayormente de la paidopsiquiatría. Foucault afirma que “la psiquiatrización del niño se hizo por intermedio del niño no loco, y a partir de ello se produce la generalización del poder psiquiátrico” (2005:200).

⁸ Profesor emérito de psiquiatría (húngaro-estadounidense) es uno de los pioneros de la llamada antipsiquiatría, fue quien puso a discusión la noción de trastornos mentales; explica que la mente no es un órgano anatómico compuesto por diversos tejidos como lo sería el hígado, el pulmón o el corazón, esto daría por conclusión la inexistencia de la enfermedad mental, y que sólo se puede hablar de enfermedad mental de manera figurada.

Al infante diagnosticado con autismo le costará comprender la importancia social y cultural que representa ser parte de un diagnóstico psiquiátrico, es una situación que en ocasiones las instituciones ignoran. Por ello, volver a un niño un residente de un psiquiátrico o clínica debido a ciertos comportamientos extravagantes, conversación atípica o hasta por la indiferencia ante su entorno, consideramos que es una situación que abre un escenario difícil para su óptimo desarrollo como sujeto. Concordamos con la postura de Szasz (2006), quien más allá de querer descalificar los avances de la psiquiatría, aboga más por comprender al sujeto que por controlarlo; menciona que volverse paciente psiquiátrico debería ser un acto consciente, aunque detrás de la internalización exista la buena voluntad de ayudar al doliente/paciente. En este sentido, entendemos que para el caso de los niños es más un acto involuntario, debido a que ellos están a merced de los médicos y de sus padres. Estaríamos ante complejos cuestionamientos sobre lo que significa para un niño pertenecer al espectro autista y ser parte de la comunidad psiquiátrica. En resumen, pretendemos abrir la reflexión sobre lo que representa y significa para un niño con autismo y para su familia convivir con un diagnóstico psiquiátrico en un país donde la salud mental es un tema poco abordado y entendido.

En el caso de México, el estudio del autismo se ha venido dando de una forma históricamente desarticulada. En primer lugar, no se cuenta con un estudio completo del autismo infantil en todo el territorio mexicano: no hay cifras actualizadas de cuántos niños han tenido autismo y dónde están los adultos con esta condición. Para este artículo retomamos el año de 1980, en el Hospital Psiquiátrico Infantil “Dr. Juan N. Navarro” de la Ciudad de México, bajo la dirección del doctor Sergio Herrera Juárez (1978-1984); ahí comenzaron a recibir los primeros casos de niños que presentaban comportamientos autistas, aunque en ese momento se desconocía gran parte de esta condición. Frente a este fenómeno se creó el servicio de “terapia ambiental”,⁹ que para su tiempo era un programa

⁹ Es un programa terapéutico que requiere del esfuerzo y participación de diversos profesionales: psiquiatras, psicólogos, maestros de educación especial, enfermeras, entre otros, además del material de apoyo psicopedagógico y áreas de trabajo específicas.

pionero en toda América Latina. Para 1984, este programa consumía grandes cantidades de recursos, que el Estado no proveía, por lo que se fundó la Asociación Mexicana para el Estudio y Tratamiento del Autismo y Otros Trastornos del Desarrollo I.A.P (Autismex).¹⁰ En 1989, se creó el Curso de Paidopsiquiatría de Entrada Directa (CPED) con validez de la Secretaría de Salud. En 1996, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) creó el Plan Único de Especializaciones Médicas; fue así como la paidopsiquiatría se volvió una especialización posterior a la formación en psiquiatría. Ya en 2013, se reconoce al Hospital Psiquiátrico Infantil “Dr. Juan N. Navarro” como sede académica y operativa de dicha especialización. En el artículo “Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro: 50 años de atención a la salud mental de niños y adolescentes en México” (Arroyo *et al.*, 2017), se resalta la evolución que han tenido tanto los estudios como los tratamientos en la atención general de los niños, explicando que se ha adquirido un carácter multidisciplinario (clínico). Por otro lado, aparecen pioneros en el tratamiento del autismo en México por medio de la terapia ambiental,¹¹ como la psicóloga Elvira Murga y el doctor Jorge Escotto Morett, ambos fundadores de Autismex, y el doctor Carlos Alfonso Marcín Salazar, presidente fundador de la Clínica Mexicana de Autismo y Alteraciones del Desarrollo A.C. (Clima).

El historiador George Kubler (1998) explicó que nuestro conocimiento del tiempo es indirecto, ya que sólo podemos acceder a él por lo que sucede en él mediante la observación. Con base en esta reflexión, entendemos que el recorrido del autismo infantil en México está lleno de descubrimientos y omisiones, así como de la sucesión de acontecimientos entre marcos estables e indicando el contraste de varias clases de cambios que van de lo fenomenológico, lo ontológico a lo semiótico, pasando por el terreno de lo material, en donde se

¹⁰ Institución de asistencia privada especializada en la atención de niños con autismo.

¹¹ Es una rama de la psicología que se centra en el estudio de la interacción entre infantes y sus entornos. Debido a su carácter interdisciplinario, esta disciplina puede encontrar formas de pronosticar cómo pueden influir ciertos elementos (variables) de los infantes y el entorno físico en la interacción cotidiana.

hallan metodologías, tratamientos y disciplinas que lo han estudiado. Un ejemplo es el progreso de la salud mental en México, partiendo de la psiquiatría clásica con influencias francesa y alemana, así como del corte positivista y racionalista; éste tuvo sus primeros ensayos durante el Porfiriato, en ese periodo se inauguró el Manicomio General “La Castañeda” (1910-1968) como una institución para la atención de los llamados locos o desviados de su época. En ese momento, la psiquiatría mexicana era disciplina en proceso de profesionalización. Para 1966 se inaugura el Hospital Psiquiátrico Infantil “Dr. Juan Nepomuceno Navarro” bajo la dirección del paidopsiquiatra y psicoanalista infantil Jorge Velasco Alzaga, con su nombramiento se buscó dar a la institución un carácter unitario entre las disciplinas psiquiátricas y las sanitarias. En su tiempo, Velasco, como paidopsiquiatra frommiano, trabajó con conceptos como el de higiene mental, que más tarde se irían ramificando en ciencias como la psiquiatría social, la antropología médica o la etnopsiquiatría. Hoy en día, hay disciplinas con autonomía que sirven como sustento para explicar problemáticas de la salud pública, como es el caso del TEA.

Por otro lado, la etnopsicología y la etnopsiquiatría son propuestas que brindan una comprensión distinta de lo que significan los trastornos mentales, por medio de enfoques complementarios. Rosemberg (2008) explica que:

La etnopsicología y la etnopsiquiatría buscan nuevas explicaciones a la observación de distintos comportamientos en la enorme diversidad de culturas, cosmovisión y maneras de ver y entender al mundo. Al contar y considerar a la cultura como un factor fundamental para entender cierta conducta en un individuo, por consiguiente, se abren nuevos horizontes para su explicación y comprensión (2008:72).

Por último, el espectro autista ha sido estudiado principalmente como un fenómeno de la mente, encasillado dentro del cerebro y en sus redes neurológicas, mientras el cuerpo ha sido limitado a lo biológico, dejando al sujeto totalmente aislado de su contexto social. En este sentido, este artículo permite dar una dimensión sociohistórica

al autismo infantil; asimismo, intento abogar por temas de diferente envergadura relacionados con el fenómeno del autismo, pero que no han sido estudiados con la pertinencia que ameritan, como lo son: la memoria, la identidad, el lenguaje, la narrativa, el espacio, la imagen, el tiempo, la experiencia o el contexto, que de alguna forma rodean al espectro autista. Todas ellas representan un conglomerado interdisciplinario que permite acercarse más al conocimiento sobre la conciencia autista y su pensamiento alrededor de esta *sociedad disciplinaria* de la que habló Foucault.

La identidad y el autismo infantil

Es complejo encontrar un punto de anclaje a la relación entre los procesos de identidad y el TEA, por ello partimos de no buscarla en el infante con autismo, sino más bien de indagar en los discursos de las comunidades que se formaron en torno a este trastorno, llámense instituciones gubernamentales o privadas, padres, familiares o sombras;¹² todos ellos son actores sociales que abogan por que se valore y respete la identidad de los niños con autismo.

Comprendemos que la identidad está relacionada con la experiencia, la cual posee unión entre el individuo y su grupo, que tiene que ver constantemente con la solidaridad. Jesús Garanto (1990), experto en educación especial y autismo, señala que el ser humano no sólo es la suma de conductas, sino que también existe una dinámica interna, que muchas veces no es tomada en cuenta, pero posee las raíces que generan y son sustentadoras de muchos comportamientos llenos de variables interventoras, como “el pensamiento conceptual, la capacidad de simbolización, el lenguaje simbólico, las imágenes, la capacidad de reflexionar sobre las propias conductas y las emociones” (1990:21). Es así que, a partir de la historiografía, se buscó una guía en el sentido de saber cómo se puede estructurar la

¹² Su misión es favorecer la integración del niño autista a la escuela regular. Se encarga de hacer adaptaciones curriculares para priorizar contenidos que potencien su aprendizaje.

identidad a partir de ciertos discursos históricos de las instituciones y de la comunidad. Hemos mencionado respecto al autismo infantil que no se puede comprender de forma descontextualizada, ya que es importante analizar las relaciones que se construyen con otros actores sociales, con la sociedad, con su historia local y global. Por lo tanto, nos hemos percatado de la existencia de una historia oficial y una social del autismo infantil, ésta que erigen los familiares del niño con autismo y que en ocasiones se enfrenta con las instituciones. Consideramos que la comunidad del autismo se autodefine por medio de sus formas narrativas, al final es una identidad que se construye mediante el diálogo que se da entre las comunidades médicas y familiares. El filósofo e historiador Paul Ricoeur (1999) explica que “la narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico: el del relato de sus actos. Sin narración no hay, pues, identificación posible ni del individuo ni de las comunidades” (1999:27).

Antes de continuar con la problemática de la identidad y el autismo infantil, es necesario centrar primero la niñez con autismo como un producto cultural que responde a un espacio y tiempo específico que está lleno de ideas, prejuicios, temores, mitos, fantasmas e imágenes. Usualmente, la historia de la infancia la podíamos ubicar en tres grandes campos: la vida familiar, la escolar y el desarrollo. Actualmente, gracias al nuevo giro historiográfico, algunos historiadores han volcado sus investigaciones sobre la infancia a terrenos que están relacionados con la psicogenia, la biomedicina o la biopolítica. Por ello los niños con autismo son sujetos de estudios historiográficos.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el destino del infante promedio era un desprendimiento temprano de los padres para ingresar drásticamente al mundo adulto, entendiendo así que la categoría de infante no era percibida como tal o considerada como un grupo social. Siempre han existido los niños, pero no la infancia, y cuando se le inventa como categoría (entre los siglos XVII y XVIII) surgieron instituciones con mecanismos para su control y atención, así como la creación de espacios para su tiempo libre y su desarrollo psíquico, como señala Phillipe Ariès (1987) en su obra *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. La actitud del adulto con el in-

fante inevitablemente se ha ido trasformando a lo largo del tiempo y espacio, y han surgido intereses políticos y sociales por problemas que están estrechamente relacionados con los niños, como la salud mental y el desarrollo físico, la alimentación, la educación, la migración, la explotación laboral y sexual. Por ello visualizamos que la historia del infante tiene tiempos y espacios específicos en los que suceden estos hechos que sirven para construir su identidad.

Ariès (1987), en el capítulo “El descubrimiento de la infancia”, se apoya en pinturas del siglo XIII al XVII para ejemplificar la relación del niño con el adulto. Sobre ellas, Ariès (1987) señala que la mayor particularidad de dicha iconografía recae sobre la vestimenta del infante, sentando que era una copia de la ropa de los adultos. A través del análisis de las pinturas, el autor descubre los cambios en la vestimenta infantil que han surgido con el tiempo, y explica que dichos cambios responden al desarrollo de una sensibilidad colectiva hacia los infantes, expresada en el arte. De este modo, el contexto histórico puede acercarnos a una realidad del pasado y, con ello, construir los referentes óptimos para vislumbrar una realidad en particular que nos permita adquirir una interpretación más fidedigna de los materiales que deseamos analizar, para llegar así a la posibilidad de distinguir entre la realidad y la representación de la misma, en la que se yerguen problemáticas conexas con la realidad física que es claramente identificable por medio de acontecimientos y tradiciones.

Podemos entender también que los contextos históricos responden a nuestra forma de percibir el mundo que nos rodea, ahí están inmersas nuestras emociones, valores e ideologías, a través de ellos podemos interpretarlos y comprenderlos. Por ello los contextos históricos no son algo estático, ni concluidos, por lo tanto, no pueden proporcionarnos una visión absoluta del pasado, sino que son esa muestra sustentada que se constituye, lee e interpreta a partir de las visiones posteriores, las cuales están cargadas de valores subjetivos. De ello es muestra el trabajo de Linda Pollock (2004), *Los niños olvidados: relaciones entre padres e hijos de 1500 a 1900*, donde elabora una reseña sobre las investigaciones que se han realizado en correlación con la historia de la infancia, señalando que muchos de esos

estudios sólo se han limitado a observar las actitudes y el trato a los niños en el pasado, y coinciden en señalar que en el pasado nunca existió el concepto de niñez.

En México, los estudios sobre la infancia y sus trastornos mentales han mantenido una relación asimétrica con respecto a otras enfermedades. Los estudios de la salud mental infantil muestran comúnmente una desventaja de producción frente a los estudios de los adultos, es un fenómeno psicosocial poco explorado y lentamente divulgado. Para este momento, el panorama epidemiológico en México no es el mismo que hace 20 años, hoy en día ya tenemos un terreno explorado, tal vez no idóneo, pero sirve como una guía que puede dar esbozos sobre la presencia de los trastornos psicopatológicos infantiles que embisten a la sociedad mexicana. Fue en 2016 cuando se realizó el primer estudio de prevalencia del autismo en México, arrojando como resultado que 1% de 400 000 niños presentarían esa condición.¹³ Ante las cifras y los estudios debemos guardar ciertas reservas, ya que el estudio sólo se realizó en la ciudad de León, Guanajuato, y no hay estudios previos y alternos para generar una comparación.

Para la sociedad mexicana en general, este trastorno del neurodesarrollo es desconocido en su vida diaria y esto repercute en las limitadas políticas de atención para el autismo en los diferentes estados de la República mexicana. En otras palabras, no existe una cultura sobre el autismo. De acuerdo con Siqueiros, “las distintas concepciones de cultura se mueven, más o menos, entre aquellas que le dan más peso a los aspectos cognitivos y las que le dan una mayor importancia a los factores sociales” (2012:1). Por consiguiente, al momento en que la comunidad del TEA se encuentra frente a una postura de desconocimiento por parte de la sociedad en general, se da un enfrentamiento del tipo que describe Peter Burke (2001), quien explicó que se pueden generar dos tipos de reacciones al momento de encontrarse dos culturas. Primero, se puede negar o ignorar la distancia cultural. Segundo, se asimila a los otros mediante la

¹³ El estudio fue financiado por la organización *Autism Speaks*.

analogía. Este autor concluye, “que las imágenes que uno hace de los otros comúnmente tienden a estereotiparse” (2001:11).

Con respecto a la comunidad del autismo infantil, se les imputa la percepción de ser personas “extrañas”, de inadaptados, de difícil relación social, de lenguaje desarticulado, pero mayormente como seres carentes de emociones y ausentes de la realidad. Por otro lado, llevará tiempo en México generar una cultura del conocimiento sobre el autismo, considerando que su estudio formal comenzó hace apenas un par de décadas, a inicios de la de 1980. Asimismo, la Ley General para la Atención y Protección a Personas con la Condición del Espectro Autista fue aprobada en abril de 2015 y para 2017 ya presentaba sus primeros errores, el más importante es querer categorizar a las personas con autismo por medio de certificados que validaran su capacidad de ser funcionales para la sociedad, causando con ello una mayor segregación y el fortalecimiento de estereotipos; finalmente, fueron suspendidos estos certificados.

Los estereotipos poseen una carga cruel, ya que exageran ciertos aspectos, donde la mirada a menudo expresa una actitud mental, de la cual el espectador puede no ser consciente, debido a que en el otro se proyectan odios, temores o deseos, sostiene Burke (2001); asimismo, también nos habla sobre el proceso de descubrimiento de nuevos actores sociales, este acontecimiento tarde o temprano termina adquiriendo un carácter peyorativo por parte de quienes supuestamente son los descubridores o los “normales”. Este fenómeno de investir con algún concepto denigrante a ciertos grupos de la sociedad no es algo nuevo, lo mismo sucedió con algunas mujeres que fueron relacionadas con la brujería o la creencia de considerarlas cognitivamente inferiores a los nativos del nuevo continente. Por lo tanto, empleamos esta reflexión para referirnos a un grupo minoritario como los niños con TEA, cuya condición se relaciona en muchas ocasiones con los comportamientos atípicos de quien lo padece, siendo dichas conductas la principal guía para su diagnóstico y estigmatización. Así, pues, el autismo infantil se mantiene presente como un problema de corte psiquiátrico más que una condición; para la sociedad actual se ha vuelto lentamente un tema popular lleno de es-

tereotipos que usualmente lo relacionan con conductas adquiridas en el círculo social, en donde al niño con autismo se le ponen adjetivos como berrinchudo, voluntarioso, rezagado, apático o simplemente se le llega a llamar “loco”. En este sentido, retomando una idea de Conrad y Schneider (1985), la conducta “inapropiada” se vuelve un juicio social sobre el infante, es decir, es una construcción social que pertenece a un periodo y momento específicos de la sociedad, que nos remite a la aplicación de las reglas de su tiempo. Concretamente, al momento en que los seres humanos intentaron explicar ciertos comportamientos diferentes en algunos niños, también empezaron a juzgarlos socialmente por sus conductas “incorrectas”; uno de los primeros casos en ser documentados y más representativos fue “el niño salvaje de Aveyron”.

Hoy en día, el estudio del autismo infantil se ha profesionalizado y complejizado, pues existe un conjunto de aproximadamente 27 baterías,¹⁴ además de las entrevistas, los exámenes de neuroimagen y la batería neuropsicológica. El autismo puede verse, en un primer momento, como un posible estado de “inmadurez” o inadaptabilidad al mundo, y la función de la mayoría de las pruebas psicológicas es mostrar que tanto no ha madurado o no se ha adaptado el infante para su edad. Gadamer (2009) en su obra *El estado oculto de la salud* explica que siempre existirán ciertos elementos incomprensibles que no tengan nada que ver con las leyes del devenir natural y que sólo podremos encontrarlas gracias a una muy evolucionada investigación.

En México, la detección del comportamiento atípico infantil ha quedado desde un principio en manos de las escuelas públicas. El doctor Rafael Santamarina fue pionero en la psicometría mexicana, ya que durante su gestión en la Secretaría de Educación Pública (SEP) promovió la aplicación y el uso masivo de las pruebas encargadas de medir y estandarizar la inteligencia del alumnado mexicano. Uno de sus

¹⁴ Guía Portage, Escala de Desarrollo MacCarthy, WISC-R, Test dominos, Raven, K-BIT, CHAT, SCQ, ADI-R, CARS, ADOS, ACACIA, IDEA, Escala MacArthur (CDI), Bosch, Acosta, Peabody, Boston, BLOC, BLOC-S, ITPA, AREL, PLON-R, TSA, Sadek-Khalil, TALE-2000.

trabajos más importantes fue la traducción de la prueba *Binet-Simon*¹⁵ —originalmente en francés—, aplicándola en el Departamento de Psicopedagogía e Higiene de la SEP en 1925. En ese momento, se buscó marcar la diferencia entre los niños que poseían algún tipo de bajo desarrollo mental de los llamados “normales” o “raros”. En consecuencia, esto se comprende como estigmatización provocada por diferenciar lo supuestamente normal de los comportamientos distintos; además de que puede provocar una persecución contra quienes se comportan o piensan de forma diferente y que desencadene procesos de categorización, métodos que sobreviven hasta el día de hoy.

En estos últimos años, la imagen social del autismo infantil se ha reforzado a través de personajes de series de televisión o películas. Este fenómeno ha llevado al grueso de la población a creer que la identidad de la persona con autismo oscila entre el genio y el incomunicado, entendemos que esta percepción producida por los medios de comunicación masivos representa un reflejo distorsionado que obedece a ciertas ideologías que ignoran los contextos sociales de cada nación. Por consiguiente, las imágenes se vuelven un vehículo para transmitir y fortalecer estereotipos. Por otro lado, entre la comunidad del autismo y la sociedad en general está el discurso oficial sobre el TEA proveniente de la psiquiatría, que ha sido adoptado por los medios políticos como un discurso de poder, con que se puede decidir sobre el futuro de la población infantil y adulta. Foucault (1976) enfatiza que a lo largo del tiempo, para las sociedades, las enfermedades han ocupado un espacio significativo en la construcción de sus mayores miedos y han visto encarnados en sus cuerpos los temibles males. En un principio lo fue la lepra, después lo fueron las enfermedades venéreas y ahora son las enfermedades mentales. En un comienzo se hablaba de locura, esto fue hasta el siglo XIX; México comenzó con una modernización higiénica y después innegablemente el concepto se transformó en enfermedad mental, así

¹⁵ El test francés *Binet-Simon* es la primera prueba de inteligencia que trataba de determinar la inteligencia de los individuos que presentaban déficit intelectual para conocer sus posibilidades educativas en comparación con el resto de la población.

como su paradigma biomédico que se mantuvo hasta la década de 1960, momento en que aparecieron las orientaciones sistemáticas o cognitivas.

Foucault (1976) sostuvo que la locura, hoy trastornos mentales, siempre han tenido una estrecha relación con la moral, idea que hasta el día de hoy consideramos que sobrevive, porque trasgrede los tres pilares éticos fundamentales, que son la familia, la escuela y el trabajo, ya que quebrantarlos afecta directamente el desarrollo del Estado. Todo aquel que se aparte de la norma social está destinado a ser corregido, diagnosticado, medicado y separado; bajo esta premisa el internamiento está destinado y justificado para corregir a los romperreglas. En este sentido el comportamiento del infante con autismo puede ser desafiante, incontrolado, irreverente y hasta cierto punto molesto, pero ese mismo comportamiento no entendido puede generar prejuicios por parte de los docentes y la sociedad. Retomando la noción de la psiquiatrización de la cultura, las instituciones educativas han sido un gran bastión para consolidar el paradigma biologicista, incluso cuando los nuevos profesionales de la salud mental y los parciales avances en las neurociencias no han encontrado una solución biomédica para el autismo infantil. Es posible que estemos ante lo que llama Thomas Kuhn (1993) como “switch gestáltico”,¹⁶ es decir, el momento en que todo lo que se sabe del autismo se organiza bajo una nueva forma, donde las viejas respuestas han opacado el porvenir de las soluciones por el hecho de ser un paradigma instituido, en donde en medio de una crisis del saber puede surgir un nuevo conocimiento que permita articular y reemplazar la vieja comprensión.

¹⁶ Thomas Kuhn señala que, “en tiempos de revolución, cuando la tradición científica normal cambia, la percepción que el científico tiene de su medio ambiente debe ser reeducada, en algunas situaciones en las que se ha familiarizado, debe aprender a ver una forma (*Gestalt*) nueva. Después de que lo haga, el mundo de sus investigaciones parecerá, en algunos aspectos, incomparable con el que habitaba antes” (1993:177).

La memoria en el infante con autismo

Néstor Braunstein (2013) explica que el sujeto es un ser angustiado por el futuro, porque le es imposible situarse en él, siendo el lenguaje la única manera de poder visualizarlo de algún modo y sólo a través de este ejercicio se puede llegar a sentir la sensación de dominio, que en el fondo es algo totalmente falso. Ante esta idea sobre la angustia y el lenguaje del sujeto, podemos relacionarlo con la memoria infantil. Lev S. Vigotsky (2011), en *La imagen y el arte en la infancia*, afirma que toda actividad del infante no sólo se remite a la reproducción de hechos o impresiones vividas, sino que se generan nuevas imágenes junto a nuevas acciones. El cerebro del niño no sólo es un órgano que sirve para conservar o reproducir experiencias pasadas, sino también es un órgano que combina y crea porque tiene la posibilidad de reelaborar e implantar elementos a partir de experiencias pasadas. Vigotsky (2011) concluye que, si la actividad humana se remitiera a reproducir el pasado, el ser humano sería un ser incrustado en el ayer y con ello sería incapaz de adaptarse a un mañana diferente.

Braunstein (2013) señala que el sujeto está constituido mayormente por preguntas que le ayudan a estructurar un sentido a su existencia, que tiene como destino inmediato su muerte, de ahí que busca dejar marcas que le recuerden su propia existencia y que los otros le devuelvan un reflejo de su inscripción en este mundo; estas marcas pueden ser el nombre, la profesión, los hijos, los escritos, las palabras. Éstos son esfuerzos por escapar de la no existencia del cuerpo, pero que mediante el significante se pueda extender la propia existencia, siendo así que el sujeto con su lenguaje sea capaz de recordar y hacerse recordar, consiguiendo de esta forma emular su existencia después de la muerte, ya que la memoria que quede en los demás sujetos será la versión más cercana a su existencia, pero al mismo tiempo también será la más lejana. Recuperando esta reflexión, este autor da a entender que la historia no es sólo el pasado, sino un pasado que está activo en el presente, aunque no se tenga memoria del pasado, éste llega hasta nuestros días a veces con toda la intención de repetirse. El pasado puede ser esa variable que oscila entre

presente y futuro, y en ambos casos, estará cargado de recuerdos que estructuren nuestro actuar, así que la memoria no sólo se remite a un evento ocurrido al que recurre nuestro cerebro, sino que es un acontecimiento que posee un sentido, así como un sinsentido para el sujeto, ya que estos cuestionamientos por la presencia enigmática de sus recuerdos le llevarán a cuestionamientos existenciales que están relacionados con la vida y la muerte, con el deseo y la angustia, y su reciprocidad con el otro. Para el caso del infante con autismo, su memoria ha sido objeto de estudios mayormente a nivel neuropsicológico, en los que la memoria es analizada de manera sistemática, centrándose en los procesos de codificación, almacenamiento y recuperación, en pos de saber si pueden recordar las indicaciones para realizar un trabajo. Por tanto, se han relegado las investigaciones sobre la memoria afectiva o la memoria corporizada, de la cual se conforma un ser humano y que contiene materiales intangibles que ayudan a construir su psique y lo relacionan con el otro, como afirma Braunstein (2013). Por otro lado, en textos como “Embodiment and Sense-Making in Autism”, Hanne de Jaegher (2013) explica que el cerebro del infante con autismo necesita de los otros para entender que es una persona y no solamente un cerebro enrocado en sí mismo, como lo postula la psiquiatría, sino que también por medio de su cuerpo puede comprender su estancia en cierto espacio y tiempo, siendo así que la interacción social moldea tanto a la persona con autismo como a quienes le rodean. Por este punto entendemos que la ciencia psiquiátrica ha dejado de lado el estudio de la memoria entorno a la conciencia, dejando de buscar respuestas en el recuerdo y –por qué no– también en el olvido.

Para abordar el campo del recuerdo, retomamos el escrito de Gebhard Rusch (2000) en donde reflexiona sobre el fenómeno de recordar y su relación con las percepciones, la conciencia y la memoria, y cómo se elaboran cognitivamente los procesos de los recuerdos en ciertas condiciones sociales, lingüísticas y de situación. Rusch evoca el campo fenomenológico del recuerdo y de las representaciones asociadas a él y sus cuestionamientos en un esfuerzo por entender cómo la experiencia es el resultado de los procesos cognitivos (sensoriales,

motores, emotivos e intelectuales) dentro de condiciones impuestas a diario (físicoquímicas, biológicas, psicológicas y sociales). Asimismo, señala que se llega a un recuerdo como el acceso a la memoria. Rusch (2000) indica que somos capaces de diferenciar los recuerdos de los sueños o las fantasías por estar unidos a parentescos sensoriales (visuales o auditivas). Sin embargo, para Vigotsky (2011) las fantasías en la infancia van más allá de una concepción irreal; postula que son la base de toda actividad creadora y que se manifiestan por igual en todos los aspectos de la vida cultural, haciendo así posible la creación artística, científica y técnica, por lo que el desarrollo de la imaginación de los infantes con autismo es un proceso creativo que en muchas de las ocasiones no es bien aceptado o entendido, pero sí malinterpretado.

Rusch (2000) recalca que una de las diferencias entre las percepciones y los recuerdos recae en que los segundos poseen cierta independencia entre lo que es el comportamiento real y las acciones, esto es que no son elementos obligatorios de nuestra vivencia consciente. Al momento de no poder recordar un dato duro, como una fecha, un nombre, en que los intentos por hacerlo consciente van acompañados por un sentimiento de seguridad, de que el conocimiento existe, esto es que un sentimiento, en relación con los recuerdos, es más bien desconocido. Rusch (2000) maneja la tesis de que los recuerdos se pueden identificar provisionalmente como fenómenos de la conciencia, al momento en que se hacen conscientes ciertas vivencias y experiencias personales, debido a que están relacionadas con los contextos. Por consiguiente, el sujeto es un yo modificado por el tiempo, en donde uno no puede volver a sus recuerdos de igual forma en que uno los obtuvo en su juventud o su niñez, Braunstein lo señala:

La memoria está desagarrada por lo imposible de recordar, por lo que fue consciente y sabido en su momento, pero no pudo ser asimilada por el sujeto y quedó separado de la urdimbre, del tejido (texto) de sus evocaciones. Eso que no empalma (que no embona) en el relato de la vida es el “trauma”; la memoria de peripecias que no concilian

con lo que uno pudiera llamar “propio.” La memoria es geocéntrica y pretende ser autónoma. Cuando advertimos lo que realmente sucedió diferente de lo que hubiéramos querido, lo sentimos como “ajeno” y llegado el momento, diremos que lo habíamos olvidado (2013:386).

Ante las posturas de Néstor Braunstein y de Gebhard Rusch podremos imaginar sin ningún problema que la memoria oscila entre lo individual y lo social, pero entendemos que la memoria individual forma parte activa de la memoria colectiva, como si formara una espiral que por momentos está dentro y por momentos, fuera, pero que en su acción parece difícil de discernir. Ante esta idea retomamos a Joséan Larrión (2008), quien sostiene que la memoria colectiva no nace sólo de las vivencias individuales, sino que responde en torno a relaciones que poseen las redes sociales más amplias, estables y organizadas. Lo que lleva a una conclusión ya conocida: recordar es, sobre todo, recordar en sociedad y los principales marcos de las redes sociales de la memoria colectiva corresponden a los temporales, los espaciales y los lingüísticos. Es así como cada recuerdo relata un arquetipo preciso ligado, por ejemplo, a la infancia, la juventud o la vejez, o a un espacio específico emparentado con ciertos lugares o territorios, por ende, a una realidad lingüística significativa asociada a un idioma, un vocabulario o unas expresiones particulares. Larrión indica que la memoria se va desenrollando de lo macro a lo micro, y los marcos de las redes sociales de la memoria no están conformados por representaciones (esquemas) totalmente fijas, cerradas o estáticas. Por último, Vigotsky (2011) afirma que en la infancia hay una mayor cantidad de material fantasioso, pero con el crecimiento disminuye y progresa la imaginación, ya que no permanecen fijos los intereses del ser humano, que van de la infancia a la adultez, ya que los intereses en la infancia son más simples y elementales, pero cuando se crece se incrementan gracias al medio que les rodea. En este sentido, el pasado posee un significado que en mayor medida es parcial y personal, ya que está construido por personas que conocimos y comprendimos

(en su momento), así también de objetos que observamos y distinguimos, o de sucesos en los que participamos; en otras palabras, los recuerdos responden a nuestras intenciones conscientes e inconscientes. Por consiguiente, esto puede suponer que al momento en que los niños con autismo se trasforman en adultos, desaparecen algunos de sus comportamientos o simplemente se trasforman o se mimetizan con conductas socialmente aceptadas.

Conclusiones

La historia de la identidad del niño con autismo en México refleja una empresa compleja debido a que su causa es multifactorial y la respuesta de su etiología aún parece estar muy lejos de ser descubierta. Quien investiga sobre este fenómeno social concretamente busca una nueva ruta en el sentido de saber cómo se puede llegar a estructurar la identidad del autismo infantil a partir de ciertos discursos históricos de las condiciones mentales infantiles. En este sentido, Iggers (2012) habla del resurgimiento del discurso narrativo a finales del siglo xx, donde la forma de hacer historia mostraba un cambio, que consistía en poner atención a la cultura y a sus actores sociales. Recientemente, se pudo observar que existe la incursión de disciplinas ajenas a la medicina que intentan aportar sus teorías y conocimientos para ayudar a comprender esta ardua condición.

Por otra parte, hemos comprendido que el médico psiquiatra está bajo el control de los valores normativos y los estándares de salud dictados por la institución de su época. Por lo tanto, el diagnóstico es un proceso complejo que requiere un alto nivel de experiencia, debido a sus rasgos liminales; es por ello que se corre el riesgo de clasificarlo a partir de criterios equívocos, como son comportamientos temporales, creencias, costumbres, miedos, prejuicios y valores. En suma, un diagnóstico y un tratamiento no sólo se componen de métodos, reglas y recetas, es algo más complejo que está construido por diversos factores, de ahí la necesidad de integrar equipos de trabajo multidisciplinarios. Hoy en día, el estudio del autismo se encuen-

tra en una dirección muy reveladora, autores como Steve Silberman (2017) exploran la idea de que el autismo, la dislexia e incluso el trastorno por déficit de atención e hiperactividad (TDAH) no deberían considerarse alteraciones del desarrollo humano sino variaciones de la naturaleza humana, que pueden dotar de habilidades y aptitudes extraordinarias a la persona. Igualmente, Hanne de Jaegher (2013) centra su estudio sobre el autismo mediante los procesos de interacción social en la subjetividad y la intersubjetividad; mientras que el antropólogo y sociólogo Roger Bartra (2007) aborda el estudio del autismo a partir de teorías provenientes de las neurociencias, de datos empíricos, de ciencias de la conducta, de la lingüística y también de la reciente filosofía de la mente.

Para finalizar, la posibilidad de situar al autismo dentro del campo de la historiografía nos permitió reflexionar sobre la relación entre texto y contexto, entendiendo que ambos se influyen en sus procesos de construcción del conocimiento. De este modo, se vislumbró la necesidad por historizar y problematizar los contextos, así como a los teóricos y sus significados, pues ya no basta solamente enlistar los estudios sobre autismo y separarlos por teorías. Silvia Pappé (2014) señala que, en todo análisis de un texto, documento o imagen, la interpretación siempre rebasará el objeto de estudio original por medio de sus referencias a otros textos (tradiciones, líneas de pensamiento, estructura dialógica), a un contexto (discusivo, histórico, cultural, entre otros), a nociones y conceptos teóricos, a las formas de relacionar unos elementos con otros (argumentos, relaciones lógicas, alusiones a conocimientos ya establecidos).

Bibliografía

- Ariès, Phillipe (1987), *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Taurus, México.
- Arroyo, Eduardo, Angélica Ángeles, Armida Granados y María Elena Márquez (2017), “Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N.

- Navarro: 50 años de atención a la salud mental de niños y adolescentes en México”, *Salud pública de México*, vol. 59, núm. 4, julio-agosto.
- Asociación Americana de Psiquiatría (APA) (2015), *DSM-5. Manual de diagnóstico diferencial*, Panamericana, México.
- Bartra, Roger (2007), *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Fondo de Cultura Económica/Pre-Textos, México.
- Braunstein, Néstor (2013), *Memoria y espanto*, Siglo XXI Editores, México.
- Burke, Peter (2001), *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*, Crítica, Barcelona.
- Conrad, Peter y Joseph Schneider (1985), *Deviance and Medicalization. From Badness to Sickness*, Merrill, Ohio.
- Danziger, Kurt (1979), “The Social Origins of Modern Psychology”, en A. R. Buss (ed.), *Psychology in Social Context*, traducción de Hugo Alberto Klappenbach, Invington Publishers, Nueva York.
- De Jaegher, Hanne (2013), “Embodiment and Sense-Making in Autism”, *Frontiers in Integrative Neuroscience*.
- Durán, Norma (2016), *Formas de hacer la historia. Historiografía grecolatina y medieval*, Navarra, México.
- Feinstein, Adam (2010), *A History of Autism. Conversations with the Pioneers*, Wiley Blackwell, Sussex.
- Foucault, Michel (1976), *Historia de la locura en la época clásica*, 2 tomos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, Michel (2005), *El poder psiquiátrico*, Akal, Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (2009), *El estado oculto de la salud*, Gedisa, México.
- Garanto, Jesús (1990), *El autismo. Aproximación nosográfico-descriptiva y apuntes psicopedagógicos*, Herder, Barcelona.
- Iggers, Georg (2012), *La historiografía del siglo xx. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kubler, George (1998), *La configuración del tiempo: observaciones sobre la historia de las cosas*, Nerea, Madrid.

- Kuhn, Thomas (1993), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Larrión, Jósean (2008), “El orden de la desmemoria, la condición social de la memoria fragmentada, las memorias combativas y la ignorancia de nuestro tiempo pasado”, *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, núm. 218, pp. 68-84.
- Pappe, Silvia (2014), “Identidad, no-identidad: referentes dinámicos y estáticos en el discurso historiográfico sobre el futuro”, en Carmen Blázquez, Silvia Pappe y José Ronzón (coords.), *Memoria, historia y presente de las Independencias en América*, Instituto Veracruzano de la Cultura, Veracruz.
- Pollock, Linda (2004), *Los niños olvidados: relaciones entre padres e hijos de 1500 a 1900*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ricoeur, Paul (1999), *Historia y narratividad*, Paidós, Buenos Aires.
- Ríos, Andrés (2016), *Como prevenir la locura. Psiquiatrización e higiene mental en México, 1934-1950*, Siglo XXI Editores, México.
- Rosemberg Seifer, Florence (2008), “La violencia como enfermedad: una mirada desde la etnopsiquiatría”, en Francisco de la Peña (ed.), *Cultura y desorden mental: miradas desde la etnopsiquiatría y el etnopsicoanálisis*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Rusch, Gebhard (2000), “Recuerdos del presente”, en Silvia Pappe (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Universidad Iberoamericana, México.
- Silberman, Steve (2017), *Una tribu propia: autismo y asperger, otras maneras de entender el mundo*, Ariel, Barcelona.
- Siqueiros, Jesús (2012), “Cultura y complejidad. Un acercamiento jerárquico”, *Pacarina del Sur*, año 4, núm. 13, p. 1, [<http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/519-cultura-y-complejidad-un-acercamiento-jerarquico>] (consultado el 9 de febrero de 2021).
- Szasz, Thomas (2006), “El mito de la enfermedad mental”, en Franco Basaglia et al., *Razón, locura y sociedad*, Siglo XXI Editores, México.

Vezzetti, Hugo (1998), “Las psicologías del fin de siglo a la luz de su historia”, *Revista de Psicología General y Aplicada*, vol. 51, núm. 1, pp. 105-114.

Vigotsky, Lev (2011), *La imaginación y el arte en la infancia: ensayo psicológico*, Ediciones Coyoacán, México.

Fecha de recepción: 29/06/2020
Fecha de aceptación: 11/12/2020

Identidad e identificación: de la opresión simbólica a la ilusión imaginaria y multidiversa

*Edgar Miguel Juárez-Salazar**
*Jesús Alberto López Laredo***

Demasiada camiseta y cada vez menos gambeta.
ANDRÉS CALAMARO, “CLONAZEPÁN Y CIRCO”

Resumen

El artículo presenta la relación entre la identificación y la identidad para indagar en los mecanismos opresivos e ilusorios por los cuales el sujeto se constituye y existe en el mundo social. Partimos de la revisión de algunas de las propuestas clásicas de la psicología, la sociología y la antropología sobre la identidad, para adentrarnos posteriormente a la teorización psicoanalítica desde la perspectiva de la obra lacaniana. Revisamos la constitución escindida y material del sujeto en cuanto a su identificación simbólica para después estudiar la identificación imaginaria cuestionando la supuesta totalidad ideológica que domina los mecanismos identitarios individuales y colectivos. Finalmente, elucidamos algunos efectos de la pasión contemporánea sobre lo imaginario en las formas multidiversas que toma la identidad en nuestros días.

Palabras clave: identidad, identificación, imaginario, malestar, opresión.

* Maestro en Psicología Social y profesor asociado de medio tiempo, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [edgar.jusan@gmail.com].

** Licenciado en Psicología, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [lopezchucho1612@gmail.com].

Abstract

This paper presents the relationship between identification and identity to investigate the oppressive and illusory mechanisms whereby the subject constitutes and exists in the social world. We started from the review of some of the classic proposals of identity in psychology, sociology and anthropology on identity, to later delve into psychoanalytic theorizing from perspective of lacanian work. We review the divided and material constitution of the subject's split, his symbolic identification and then study the imaginary identification questioning the ideological totality that dominates the individual and collective identity mechanisms. Finally, we elucidated some effects of contemporary passion on the imaginary in the multivariate forms that identity takes nowadays.

Keywords: identity, identification, imaginary, discontent, oppression.

Introducción

Hablar de procesos de identificación y de la identidad como uno de sus corolarios más afanzados en la sociedad actual implica, desde una primera aproximación, focalizarlos en la coyuntura de dos registros de la realidad humana: lo imaginario y lo simbólico. Esta condición bipartita se agudiza aún más cuando se delimita la conceptualización de la identidad y la identificación como elementos similares, paralelos o concomitantes. Desde luego, en la literatura psicológica existe una abundante teorización al respecto, no obstante, nuestro interés reside en lograr una aproximación teórico-crítica a la noción de identificación y de identidad con miras a agudizar algunas de las consecuencias de ellas en la realidad social de los sujetos.

Dicho lo anterior, es necesario hacer un periplo para bordear la conceptualización de la identidad. En principio, las primeras aproximaciones a la identidad por parte de la psicología social aparecen en el mundo anglosajón de la mano de los estudios sobre la grupalidad por parte de Tajfel (1984), quien define “la identidad social de un

individuo como el conocimiento que tiene de pertenecer a ciertos grupos sociales junto con la significación emocional y valorativa que él mismo le da a dicha pertenencia” y que, por lo tanto, “sólo puede definirse a través de los efectos de las categorizaciones sociales que segmentan el medio ambiente social de un individuo en su propio grupo y en otros grupos” (1984:296). Con esto se desarrolla la llamada teoría de la identidad social que, en unión con los desarrollos de Turner (1982) y de su trabajo en conjunto con Tajfel (Tajfel y Turner, 2004), permite ubicar al grupo, o más precisamente al intergrupo y el exogrupo como el elemento fundante de las condiciones identitarias, las cuales, en conjunto y al mismo tiempo de forma paralela con la categorización y las condiciones evaluativas de los grupos donde se permite establecer pertenencia, producen un modo de delimitación de las posibilidades transformadoras de la división grupal.

Gracias a la propuesta sobre la construcción social de la realidad, de Berger y Luckmann (1991), es que podemos comenzar a centrar la identidad en el espectro de los alcances del lenguaje en medio de las condiciones objetivas y subjetivas de la realidad humana. Desde este punto, la identidad no es más un territorio individual, sino un constructo colectivo y social capaz de producir una multitud de efectos en la vida humana, que van desde la pertenencia, las creencias, la solidaridad, las prácticas identitarias y un amplio espectro adicional que vincula las relaciones sociales con características que solían identificarse a condiciones individuales. En esta línea, partimos de una idea puntual de la identidad como un espectro que se afianza en el interior del sujeto, que anida en la *res cogitans* del mismo, pero que tiene su génesis en la *res extensa*.

Esta perspectiva sobre la identidad que va de lo exterior a lo interior es localizable en las visiones de la identidad de corte sociológico. En este sentido, Goffman (2006:85) centra sus esfuerzos en examinar la identidad social en los límites del “reconocimiento” y el estigma, mostrando a la identidad social en estrecho vínculo con la identidad personal. Por otro lado, Valenzuela (2000), desde una perspectiva más interaccionista, observa que “las identidades no son esencialistas

sino relacionales”, pues “se constituyen en la interacción social y a partir de ella se construyen los referentes identitarios” (2000:28). El paso de una concepción individual de la identidad a una perspectiva social parece consolidarse y, en simultáneo, comienza a precipitarse al comprobar su utilidad para comprender las diversas posibilidades de un concepto tan inherente a la edificación de lo que consideramos propio, cercano e íntimo.

Según Castells, “para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social” (2001:28). En paralelo, conviene señalar que probablemente las contradicciones inscriben cierta característica conflictiva de la identidad; pero, por eso mismo, establecerían un marco político más o menos estable de representación, en el cual todo puede ser susceptible de ser identificado y categorizado. Esta cuestión consiente el establecimiento de un orden social específico que también puede delimitar el carácter transformador de las sociedades, como veremos más adelante.

Por otro lado, Harré (1982), siguiendo a Hollis y tomando una posición un tanto intermedia, apunta a distinguir la identidad individual de la social señalando la primera como “base de la individualidad y singularidad de la existencia de un único ser humano”, y la segunda como “el tipo, clase o categoría de persona que parece ser, el tipo de papel que desempeña, o el tipo de tarea que hace” (1982:78). Esta perspectiva, dicho en otras palabras, aglutina una praxis identitaria a la luz de los mecanismos sociales utilitarios en los que se demarca y, en el mismo sentido, admite comprender que las identidades sociales son también susceptibles de transformarse e intercambiarse en el desarrollo de la vida social del individuo.

Sin embargo, Dashtipour cuestiona “la percepción de la sociedad en la cual es posible la libre circulación de personas de un grupo a otro. Esto incluye el supuesto de que las personas pueden mejorar individualmente su situación o estado social; implica un enfoque individualista del cambio” (2012:78). Este argumento muestra que la

ilusión de la psicología social por comprender la grupalidad como baluarte de los procesos que producen identidad recae en los alcances limitados de la individualidad; dicha limitación no se produce por la acción de los sujetos en colectivo, sino por la reducción a la localización de la acción como respuesta individual.

Finalmente, la posición antropológica aportará también su grano de arena en la playa de la pasión por lo identitario, pues, de la mano de Geertz, “la identidad personal no debe definirse atendiendo a criterios superficiales (por ser meramente humanos) tales como el de la edad, el sexo, el talento, el temperamento o las obras; es decir, no debe ser definida en términos biográficos, sino atendiendo al lugar que un individuo ocupa en la jerarquía espiritual general, esto es, debe ser definida tipológicamente” (2003:320). Los elementos que convoca Geertz constituyen una condición centrada en los mecanismos culturales de producción de sentido común y colectivo que permiten identificar a una persona. Criterios identitarios como la nacionalidad, la libre autodeterminación y la pertenencia a determinado grupo social son productores de sentido común ordenado y reglamentado como un acto del lenguaje desde los procesos de significación cultural.

Podríamos ubicar, después de esta breve revisión, la *identidad* como el proceso en el que se edifican y sostienen los sentidos, tanto individuales como sociales, que permiten comprender el mundo mediante categorizaciones, estados afectivos, condiciones sociales y prácticas humanas, siendo estas últimas las más complejas, pues se caracterizan por una condición plural e incluso contradictoria. Todo esto puede delimitar a la identidad como un territorio fértil para los análisis sociales y psicológicos, pero, ¿qué hay de la identificación como *background* de la identidad?, es decir, ¿cómo ubicar lo estructural que da soporte a estas pluralidades sociales identitarias que generan modos de afianzamiento del sentido? Hall (2003), por ejemplo, considera indispensable poner sobre la mesa la condición de la identificación, pues “en el lenguaje del sentido común, la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o

grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento” (2003:15).

Por otra parte, es también interesante mostrar la insistencia teórica respecto de una distinción recalcitrante entre lo individual y lo social o colectivo. Dicha separación no obedece a la vieja consigna divisoria que aqueja a las ciencias sociales, sino a la incapacidad para mostrar las limitaciones de dicha división a la luz de las indeterminaciones que el sentido mismo produce. En otras palabras, la identidad puede ser leída no sólo desde su forma aglutinante de representación, sino también a partir de los procesos simbólicos de identificación que la posibilitan al enunciar a los sujetos. Esta situación conlleva tomar una postura material y estructural para abordar la problemática de la identidad. Es conocido que en el mundo contemporáneo persiste la llamada crisis de las identidades y las identificaciones; no es para menos en un sistema económico que subsiste, capitaliza y reedita en y desde las crisis. En palabras de Lechner, “con la erosión de las identidades colectivas también se dificulta la identidad individual” (2015:221); conviene detenerse y preguntarnos si en realidad se trata de una erosión o de una división plural multifacética que permite cualquier modo de articulación identitaria.

Por estos motivos nos adentraremos a dilucidar la identidad y la identificación desde las posibilidades que otorga la teoría psicoanalítica, en especial la de corte lacaniano, para mostrar algunas de las complejas condiciones por las que se designa la identidad de los sujetos; lo hacemos con miras a mostrar que una de las problemáticas centrales de la identidad posmoderna reside en la multiplicidad de perspectivas que dividen los grandes procesos colectivos emancipatorios de la humanidad. En este sentido, nuestra aproximación a la identidad y a la identificación buscará adentrarse desde las raíces de la estructura del lenguaje, buscando trazar ejes de seguimiento en la condición social y política de la identidad, y de los efectos crudos y opresivos de la identificación desde la elección forzada del *parlêtre* (hablante-ser) que es llevado a asumirse como sujeto del lenguaje con sus identificaciones bajo la manga. Más allá de la amplitud de perspectivas teóricas respecto a la identidad, consideramos indispen-

sable exponer algunas de las claves por las cuales las reproducciones identitarias y múltiples gozan de gran auge en el mundo actual.

Lenguaje e identificación opresiva simbólica: breves notas preliminares

El lenguaje es la estructura fundamental de la existencia humana, “todo proceso por el cual el hombre percibe el mundo y se relaciona con él es básicamente un acto de lenguaje” (Constante, 2009:65). El lenguaje se encuentra en todo aspecto de la vida del sujeto, configura su forma de pensar por medio de una lengua; ella hace las veces de dadora de palabras específicas para hablar y escribir, es decir, para pensar; es la adecuación del lenguaje y un límite en cuanto tal. Lengua y lenguaje son dos cosas distintas, pero no puede existir una lengua sin un lenguaje previo, y el lenguaje no puede materializarse en el habla si no es por la materialidad de las palabras. Asimismo, el centro de la lengua y del lenguaje puede ubicarse en el signo que, como sabemos, de acuerdo con Voloshinov (2009), está cargado también de una ideología que le determina. Por este último motivo, la lengua junto con el lenguaje constituyen una política del hablante, un juego de identidades e identificaciones que incluso llegan a producir totalitarismos políticos.¹ En este sentido, el lenguaje como tal no pertenece a alguien y, en cierta medida, es *ahistórico*; no es un objeto en concreto por sí mismo, sino que se entiende a partir de la lengua que le dota de una manera para materializarse y, a su vez, el sujeto es introducido en él a través de las palabras (instrumentos de la lengua); esta inscripción no es un elemento aislado, sino una forma de materialidad del lenguaje que se hace *uno* con el sujeto hablante, usando el conocido neologismo de Lacan (1975:126) un “*materialisme*” centrado en la “palabra” que describe con su *mancha* la materialidad misma.²

¹ Véase Kemplerer (2001) en su aproximación al totalitarismo nazi a partir de una lengua propia del Tercer Reich.

² Juego de palabras entre *mot*, “palabra” y *materialisme*, en francés. Asimismo, sobre el final de su enseñanza, Lacan va a definir incluso con un lapsus lingüístico la noción de

La condición material del lenguaje permite la pluralidad del sentido, atraviesa el cuerpo y hace un lazo específico del sujeto hablante con la exterioridad material de las palabras y del mundo concreto hecho de palabras. Desde este sentido, el lenguaje es en sí mismo una fuerza material, un campo que determina opresivamente la realidad, pues la delimita con los significantes y sus significaciones. Con esto, y desde la conocida inversión del cogito cartesiano realizada por Lacan (1960 y 1966), el lenguaje y el sujeto cobran otra dimensión centrada ahora en el significante, la materialidad del mismo y la condición de verdad que el pensador francés rastrea desde Hegel y Marx. El lenguaje es, desde ya, dialéctico, en cuanto al deseo y el campo del lenguaje es un saber que intenta determinar toda la realidad de los sujetos, pues no sólo las cosas de *allá afuera* necesitan ser “simbolizadas”, el sujeto mismo debe ser “simbolizado” para ser “sujeto en su discurso” (Cerdea y Barroso, 2011:58).

Subrayamos con lo anterior que el lenguaje es una estructura que trabaja y es explotada y movilizada; se mueve como una máquina entre los cuerpos y se hace uno con ellos. Así como trabaja para producir creencias imaginarias, se permite también realizar trabajo inconsciente, como lo descubriera Freud (1900) con el trabajo sobre condensación y el trabajo de desplazamiento. El inconsciente labora discursivamente porque está formado por palabras; esto inaugura no sólo un territorio de significación, sino una apertura del campo del lenguaje más allá de la razón, pero en las mismas claves simbólicas. En efecto, coincidimos con Lacan (1972:143) en la formulación: “no hay un metalenguaje” y lo que queda del sujeto en éste es el trabajo del inconsciente en una relación diferente entre el saber –que es el campo donde se goza del lenguaje– y la verdad –que no tendría más que enunciarse como develación y no como adecuación–. La distinción ontológica de Lacan estriba en una relación imposible entre subjetividades y, por tanto, una distinción entre el saber y el ser

lalangue como una suerte de semitotalidad de las implicaciones de los sentidos y sus equívocos, que conformarían en su conjunto todo un entramado de deslices, significaciones y polisemias.

en la que se funda el sujeto escindido por el significante. La elección forzada que inscribe al sujeto en la cultura es, desde esta perspectiva, el primer mecanismo opresivo *stricto sensu* que adecua al sujeto a una realidad vía la metáfora y su retroacción. El lenguaje es el posibilitador del sujeto escindido, oprimido por un saber; el lenguaje es, paralelamente, insuficiente o incapaz de decirlo todo, convocado a la multiplicidad de la palabra y el sentido.

Como vemos, tanto la materialidad del significante y la coyuntura del sentido producen dos registros de la realidad humana: lo simbólico y lo imaginario, en ambos, habita un desarrollo de la existencia del ser y de los objetos. Sin embargo, como señala Pavón-Cuéllar, “lo simbólico hipotéticamente determina lo mismo que significa” (2010:20), y esto hace que la Cosa en cuanto tal sea algo inasequible. El único modo por el que pretendemos apropiarnos de los objetos es precisamente con la ilusión, por la cual el significante lo determinaría todo en cuanto existencia. Conviene no olvidar en este punto que para Lacan “el significante mientras más no significa nada” (1955:265) se convierte en un elemento “indestructible”. El sujeto es atravesado por un significante amo que desconoce y en el que se funda su existencia no hace otra cosa que intentar dotar de un sentido opresivo a aquello que carece de él. Quizá por esta razón, siguiendo a Lacan (1955) nuevamente, la realidad humana sea completamente disparatada.

Si el significante dota de una materialidad al sujeto, de manera sincrónica es anudado con un filtro de lo imaginario que intenta darle cierta totalidad a la operación de la existencia; entonces, hay muchos significantes que en cuanto tal tienen una consistencia vacía y por eso parecen indestructibles. Aquellos significantes que pueden identificarnos cómo ser mexicano, marxista, capitalista, neoliberal, afrodescendiente, subversivo, conservador, subalterno, y un largo etcétera, muestran las posibilidades de lo que Lacan (1955:383) denomina *point de capiton*, significante de soporte y acolchado con “condiciones trans-significativas” que permite a los significantes nombrar. Como lo explica Miller, “la relación del sujeto con la cadena significante del discurso” (1966:39), a través de una “sutura”,

consiente a los sujetos cargar de sentido imaginario aquello que no es más que una palabra, por la cual se construyen realidades *acolchonadas* en un significante sobredeterminado por los sentidos. En otras palabras, los *puntos de capitonado* fijan, ulterior a la primera identificación imaginaria, la base de toda identificación simbólica como una operación lógica en el encadenamiento significativo.

La primera propuesta radical que nos permite articular el lenguaje con la identificación es la carencia de plenitud o totalidad en contraste con la ilusoria identificación imaginaria. Con Lacan, el campo del lenguaje (del saber) y la estructura no son elementos cerrados ni deficitarios. En ellos se puede descifrar un talante de imposibilidad simbólica: las palabras no alcanzan a representarlo todo. Ya desde las propuestas de Freud (1921:99) es posible entender el carácter inconcluso, “ambivalente” y de “ligazón afectiva” de la identificación. Sin embargo, con Lacan, el concepto tomará diferentes matices gracias a la articulación de los registros real, simbólico e imaginario. De estas tres posibilidades de identificación recuperaremos la simbólica y la imaginaria que, para nuestros fines, se establecen en coordenadas políticas un poco más claras. Comenzamos, como puede observar el lector atento, en un sentido retroactivo, en orden cronológico, por el cual Lacan estableció la distinción entre estas dos identificaciones, es decir, comenzamos por la identificación simbólica y no por la imaginaria.

En Lacan (1961:112), la identificación simbólica es “aprehensible bajo el modo del abordaje por el significante puro”, mediante la captura de “una manera clara y racional” de “un sesgo”, por el cual “el sujeto pone al mundo el rasgo unario”, trazo singular mediante el cual el sujeto establece la morada de su ser en el habla. Este trazo sostiene al sujeto desde la escisión y esto lo conmina a una formalización de los significantes dentro de una cadena de significación, por la cual el sujeto puede ostentar un sentido de su existencia en el mundo; un elemento reprimido inconsciente que origina, entre otras cosas, la mitología reprimida del neurótico. El sujeto, en tanto significante, debe reconocerse en la diferencia y separación de otro significante, “un significante es lo que no es otro significante”, un sujeto es

el que no es otro sujeto, digamos, pues, “es pura diferencia”; el sujeto se muestra en el lugar donde no está el otro sujeto, es decir, es un “instante diferencial del lenguaje” (Morales, 1997:33).

En paralelo, la constitución escindida buscará todo el tiempo ser obturada, constreñida e incluso nulificada por el sujeto mediante la articulación imaginaria. Lo que se busca anular es la falta constitutiva del sujeto. En palabras de Stavrakakis, “el sujeto siempre intenta recubrir esa falta constitutiva en el nivel de la representación, a través de continuos actos de identificación” (2007:63). En otras palabras, la huella del significante en el sujeto es imborrable y los intentos por sustancializarla o cargarla de sentido son fatuos, en la medida en que toda representación en su condición ontológica y universal está destinada al fracaso. El proyecto identitario anuda así un sentido producido por palabras que le someten al designio de un significante amo (S1) que ha de configurar todo un engranaje artificial y ficcionado, por el cual él cree constituirse.

La identificación simbólica establece que el sujeto escindido es también posicionado por el discurso y, siguiendo el planteamiento de Laclau (2011:65), encontramos también que el sujeto “intenta llenar las brechas estructurales”, por tal motivo, “no tenemos simplemente identidades sino, más bien, identificación”. La dimensión simbólica de la identificación es, según lo anterior, un intento del sujeto por tratar de encontrar en el Otro, como soporte simbólico, una aprehensión de sentido a la realidad que se ha constituido. No hablamos aquí de la función simbólica del padre en el sentido estricto, sino de las múltiples relaciones políticas por las cuales el sujeto se identifica. La identificación simbólica, en el pensamiento de Lacan, es indisociable de la falta que produce la *ex-sistencia* del Otro y del sujeto. Esa formalización establece toda posibilidad de contingencia de la identidad. En este sentido, como afirma Ardití, “la falta pone en movimiento el deseo y propone a la identidad como su recompensa, sólo que ésta reposa al final de un arcoíris que ningún peregrinaje podrá alcanzar jamás” (2014:32).

En esta línea, según Pavón-Cuéllar, “el reconocimiento del Otro sólo se consigue a través de una identificación con el Otro

que es también alienación en el Otro y dominación por el Otro” (2014:154). Es ese Otro quien se apodera de la vida activa del cuerpo del sujeto, aunque no pueda completar el escenario de su explotación. El mecanismo fundamental para una opresión y ulterior dominación por parte del Otro es, sin duda, el campo de goce que establece ese Otro, como Lacan (1968) lo señalara muchos años después en su seminario *De un Otro al otro*. Esa dominación no puede ser sino un intento de universalización del goce como excedente de la relación identificatoria. Al identificarnos con un significante amo, los sujetos gozamos política y económicamente de nuestra relación opresiva gracias al *plus de jouissance* (plus-de-goce), el pequeño *objeto a* que ha entrado a una economía del deseo. El goce es un factor político, como desarrolla Žižek (2001), y se establece, junto con el deseo y su pequeño excedente *objeto a*, en las condiciones de intercambio de un saber simbólico a partir del reconocimiento identitario y demandante del Otro. Como observan Ötselçuk y Madra (2010:325), “el psicoanálisis lacaniano, partiendo de una visión diametralmente opuesta del sujeto, que contamina el ser con la negatividad permanente del inconsciente”, establece y constituye una “economía libidinal”, por la cual “simultáneamente lo desnaturaliza y lo abre a la opacidad constitutiva de las identificaciones y las fantasías” que habitan en “lo ambiguo” y en “la naturaleza excesiva e inestable del goce, las prohibiciones y mandatos del superyó”.

La identificación simbólica es, en efecto, el mecanismo por el cual la opresión introducida mediante la lucha por prestigio y reconocimiento entre el amo y el esclavo, intenta reproducir, esparcir, y explotar la condición gozante del hablante ser. Si hablamos de una política del inconsciente y su empuje político-económico ubicamos, entonces, en el desfiladero de los significantes, un modo casi imperceptible de la insistencia del gran Otro por intentar universalizar y resignificar los medios por los cuales el sujeto se identifica en el territorio político. Lo más interesante es que en esa identificación simbólica, en la que se produce el deseo gracias a un significante amo y al ser introducido a la cultura, ese significante primordial erige también

las modalidades del sentido del mismo amo, designando, con esto, una moral sustentada en la opresión simbólica del significante sobre las acciones del sujeto. En palabras contundentes de Lacan, “la identificación del placer con el bien sólo llega a realizarse en el interior de lo que denominaré una ética del amo” (1958:15). Esto sin duda establece que todos los vericuetos por los que el sujeto identifica sus actos a nivel simbólico son, desde la implicación con el significante, movimientos que reproducen las lógicas opresivas del amo en el campo del saber y que tienen como respuesta un goce identificatorio particular ceñido en el lugar del esclavo.

De la pasión por lo imaginario y la pasión por el semblante

La intención por comenzar *al revés* nuestra revisión de la identidad y la identificación, es decir, partiendo de lo simbólico y no de lo imaginario, estriba también en desvanecer la insistencia de pensar la identidad imaginaria únicamente como un momento inaugural en la vida del sujeto. El camino teórico-cronológico del mismo Lacan podría leerse, primero, como una revisión de lo imaginario, pasando a lo simbólico y finalizando en lo real. No obstante, consideramos que la conformación de la identidad obedece a tiempos lógicos que no siempre se realizan. No planteamos que “identificación” e “identidad” sean dos sucesos consecutivos u opuestos, por el contrario, entendemos que ambos se amalgaman en diversas direcciones y modos opresivos a la luz de la destreza de la sincronía retroactiva del significante. Sostenemos –como prolegómeno de este apartado– que, si la identificación establece los mecanismos opresivos en lo imaginario y simbólico, entonces la identidad es un resultado imaginario, fantasmático y de semblante, por el cual el sujeto cree, mitológicamente, poseer algo que lo identifica, consolidando en este registro la más timorata pero efectiva opresión. En otras palabras, la opresión imaginaria es aún más compleja, álgida e imperceptible, pues en ella estriba la idea artificiosa sobre la completud del sujeto que tiene matices muy definidos en las prácticas sociales del individualismo nar-

cisista y también en la paradójica inclusión del semejante *tolerando* sus diferencias y su goce.

Para entrar en materia, el sujeto habita también en los mitos, en los sentidos que permiten comprender y fundar las directrices de la existencia. Según Lacan (1956:267), existe un “progreso de lo imaginario a lo simbólico” que constituye “una organización de lo imaginario como mito”, marcando que toda “mítica verdadera” es inexpugnablemente “colectiva”. Recurrir a los mitos concede, en consecuencia, discernir que lo imaginario es una disposición pretendidamente totalitaria que dispone sentidos colectivos, los cuales garantizan una identidad anheladamente completa que pueda desarrollarse en el seno de una masa o de algún colectivo. Desde luego, las mitologías pueden tener diversas direcciones, sentidos, metas, algunas muy interesantes, contestatarias e incluso lúdicas; sin embargo, lo que subyace en las colectividades es el efecto de la identificación con los más diversos ideales y pasiones que son articulados en el yo.

Es este un momento crucial para hablar del sentido del sujeto, pues aparece en el instante en que la significación se establece y también muere en ese mismo; se habla en singular debido a que, dentro de la amplia baraja de sentidos, el sujeto toma consciencia de uno al momento en que éste le afecta, hace *click* en el engranaje de sentidos sociales; no hay un sentido previo o posterior al momento manifiesto del enunciado porque, al momento de re-sentir ya no es el mismo enunciado, aunque las palabras sean las mismas, el golpe de la circunstancia del sentido prevalece en el enunciado muerto previo. Dar sentido “ancla al sujeto en el mundo, pero también lo arranca de él”; pone símbolos para interpretar la expresividad del entorno y entenderlo a partir de ésta, “lo inscribe en él y teje los vínculos” con los que se presenta como una exterioridad al mismo tiempo que una interioridad. El sujeto se siente un extraño en el mundo, pero ya se encuentra inscrito en él, es decir, se traza una borrosa frontera entre el afuera y el adentro (Mier, 2010:24). Nos atrevemos a decir que el mundo y su realidad son elementos imaginarios, pues se mantienen en una mecánica silenciosa en la medida en que el sujeto acuda a la convocatoria del sentido. El discurso sobre el objeto se mantiene

abierto al sentido, “sentido que no podría existir, sino para un sujeto” (Braunstein, 1980:93). En suma, sólo puede hablarse de un sentido en el momento en que un sujeto se encuentre en un punto tangencial del lenguaje, colectiva o individualmente, que guía su devenir por el mundo; no es coincidencia que la palabra sentido tenga también la acepción de dirección.

Paralelamente, el sujeto, hablado y desconocido en y desde la cadena significante, se reconoce imaginariamente en los intercambios constantes en que los significantes internalizados han hecho vínculo social con los otros, “es producido en el punto de cruce entre el adentro y el afuera”, frontera casi desdibujada del saber y el poder que produce “un tipo de subjetividad que es la propia de una sociedad en un momento dado” (García, 2002:23-24). Ese afuera y adentro del sujeto, en una relación entre el saber y el poder, es algo en el papel efectivo de la administración de las sociedades. La relación puede parecer un hecho natural, un sentido omnipotente, pero ciertamente no está trazada con claridad esa limitante, más bien es una nebulosa imaginaria que dota de sentido aquello que está adentro (el significado determinado) y allá afuera (lo significativo indeterminado); porque, si las palabras tienen un solo sentido en el momento de su manifestación, ¿ese sentido no será un circuito racional que nos vuelva a llevar al afuera cuando pasamos por el adentro?

La relación del sujeto con el lenguaje y su significación “sólo puede ser pensada en la figuración que se desprende de la banda de Möbius. En ella no existe de un lado el hablante y del otro el lenguaje, sino que hay una inquebrantable continuidad que ubica al sujeto como incluido en el lenguaje y no como enfrentado a él” (Braunstein, 1980:151), y sólo podría entenderse a partir del momento traumático del corte de la cadena de significación. El lenguaje dota al sujeto de un estatus racional de sentido, se encuentra merodeando primitivamente en los enunciados de los padres, en la dimensión frustrante del encuentro con el otro semejante, en sus desenlaces que muestran la inconmensurabilidad de su totalidad y, desde luego, en la cultura misma. Aparecen, en su modo colectivo, una serie de cargamentos simbólicos e imaginarios que debe enfrentar el humano

desde el momento en que surge como carne predestinada a las fauces del lenguaje en este mundo.

En este punto debe comprenderse que la imagen del semejante por la que el sujeto se anuda es una representación totalitaria fantasmática, aquello que le da consistencia. Sin embargo, la palabra y el mensaje que regresa al sujeto más allá de la imagen, en un segundo momento constitutivo, es precisada como un mensaje invertido que pone en suspenso la ilusión de la totalidad imaginaria. La identidad imaginaria del sujeto es establecida en los márgenes de la imagen y constituye el primer espejismo al que se confronta el sujeto. Ese espejismo imaginario que constituye al yo (*moi*) tiene que confrontarse con la potencia del significante, “un significante que en el momento en que ocupa otro lugar que un significante que parece idéntico a él, es diferente” (Morales, 1997:43); otorga, en cierta forma, una doble diferencia: *soy diferente a él, que es otro, pero también somos diferentes a ellos que no son nosotros*. La identidad es una manifestación que habita, entonces, en el nudo del lenguaje con la imagen. El sujeto habla para intentar reconocerse como ser, en tanto hablante, en el lugar que ocupa y en la medida de la imagen que está atravesada por un mandato simbólico. El yo (*moi*) de la identidad imaginaria se expresa anudado a la “fuente del discurso”, pero, como ya vimos, aquello hablado no llena el espacio total del discurso, por ende, “lo indecible proporciona el marco de referencia en el que puede ubicarse lo dicho, y el yo nada sabe de ello” (Braunstein, 1980:79).

El sujeto anclado a la identidad imaginaria vive la pasión ilusoria de ser él mismo su propio límite y su potencia, pretende anular su incompletud e incluso, perversamente, obturar la incompletud del gran Otro. Ante esto restaría preguntarnos: ¿la identidad imaginaria del sujeto es aquello que él puede decir de sí o, por el contrario, aquello que no puede decir y que evita confrontar? La identidad del sujeto le hace cargar una palabra como nombre, éste se usa para hablar de un sujeto en específico para diferenciarlo ante otros, otros que escuchan y hablan a su vez de sí o del tercero en cuestión, incluso cuando llega a hablar de sí mismo “se representa como un *yo* en relación con un *tú* y con un *él*” (Braunstein, 1980:113). El habla del

sujeto marca, entonces, una diferencia del yo (*moi*) en relación con los otros a partir de las palabras; si a esta separación pronunciada le sumamos aquello que no se dice, pero que constituye un rasgo de su identidad como un yo (*je*), se levanta un muro de palabras y no palabras que marcan frontera con los otros; este supuesto aislamiento del sujeto sirve más para denotar cierta hostilidad internalizada hacia los otros que para dar una ilusión de seguridad y de pertenencia.

La ilusión de completud es, en este sentido, una posibilidad de garantía, de evitar una deuda simbólica ante la organización de los sentidos. No negamos que esta ilusión pueda ser un rasgo distintivo de los sujetos al pensarse que se es algo: un nombre, un cuerpo, un simpatizante, un miembro de algún grupo; por el contrario, consideramos que la pasión que habita lo imaginario es una ilusión efectiva, pero en tanto tal es una condición profundamente utilitaria por la cual el sujeto reproduce un mundo que cree representar con las palabras y con las imágenes; desde luego, esas representaciones son garantías de existencia imaginaria y simbólica, pero son tan sólo representantes fatuos, y paradójicamente efectivos, de una diferencia que no cesa de presentarse a cada momento.

Esta diferencia que, decíamos, hay en el sujeto respecto a otro sujeto, a su vez “muestra su singularidad” (Morales, 1997:33) (recordemos que singular no es lo mismo que individual), “el sujeto está dividido” cuando se representa, pues “no dice lo que quiere decir, dice más, dice otra cosa y, en cierto sentido, no sabe lo que dice” (Lieberman, 2015:88). El lenguaje es tan íntimamente extraño que necesita de lo imaginario, de ese otro completo que le permita articular su producción de sentido. Esto engendra lo que denominamos pasión por lo imaginario, la reproducción de una soledad romantizada por la inclusión de la diferencia tan bien utilizada por el capitalismo que nos sugiere una individualidad donde *tú eres quien quieres ser*, incluso a pesar de los otros; donde supuestamente somos dueños de nuestro destino y de nuestras palabras, pero si no tenemos de quién diferenciarnos, ¿cómo nos sabremos sujetos?, ¿cómo se construiría nuestra identidad? Delimitar las características de esta pasión por lo imaginario constituye un modo en que el saber establecido en lo

simbólico retorna en la figura de un solipsismo perturbador, pues es un elemento profundamente encerrado que puede incluso vehiculizarse en algunas de las posiciones que adoptan los sujetos en la modernidad, a saber, la ironía, el cinismo y la censura.

Ahora bien, nos detenemos un momento en el *estadio del espejo* propuesto por Lacan (1949), debido a que el psicoanalista francés establece con mucha precisión al “estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*” (1949:100). La relación especular aparentemente tiene que regresar una imagen de semejanza que cuestiona al sujeto sobre su posición ante esa imagen y marca una diferencia respecto a ella que se delimita en el otro. Entre el yo y el yo especular, o el otro en el espejo, hay un abismo lleno de preguntas que rebotan “entre la imagen, el nombre y el cuerpo” (Lieberman, 2015:91-92); es necesaria la presencia de un tercero que le enuncia la diferencia al sujeto respecto a su reflejo, sin embargo, esto no cierra el abismo de preguntas debido a que ese enunciado de certeza en la diferencia no puede ser concebida como una verdad, sino como un hecho fenoménico que no responde la demanda de una verdad sobre el ser para sí del sujeto. “El sujeto que se reconoce en el espejo y que se reconoce a sí mismo en el reconocimiento del otro humano es un sujeto que, como dice Pêcheux, ha sido objeto de discurso ajeno y destinatario de ese discurso antes de que él pudiese, por su cuenta, hablar” (Braunstein, 1980:77).

Por otra parte, los efectos de la pasión por el imaginario son rastreables desde todas las implicaciones que tiene que habitar a expensas de dicha condición enajenante. Para John Muller (2000:43), “la experiencia del auto-reconocimiento visual tiene una carga positiva” y la “estructura esencial de esta experiencia es la identificación, en la que la suposición de una imagen tiene un impacto transformador en el sujeto; y esta identificación, que se llamará ‘ego’, tendrá principalmente funciones egoístas, defensivas y alienantes”. Estas características muestran un retorno a la condición narcisista primaria que ya

detectara Freud (1914). Cuando leemos los tiempos y las formas de estructura psíquica encontramos, en paralelo, momentos retroactivos. En palabras más claras, la identificación primaria no se sepulta allá en los primeros años de la vida del sujeto, sino que retorna constantemente e incluso produce cadenas de sometimiento imaginario por las cuales el sujeto se apasiona e insiste en no destruir o poner en suspenso, en ocasiones, llegando a tornarse violento ante la amenaza de una posible ruptura imaginaria. En este sentido, no hay esclavitud más sutil que condenarse a la agonía de la imagen como Narciso en el escrito de Ovidio y, además, defenderla como el único punto en la existencia que cree posicionarnos en el mundo. Con este último pasaje, recordamos que la acción del sujeto “se inscribe en el dominio del otro, ante él, respecto de él, incide sobre la identidad del otro tanto como la acción del otro modela la identidad propia” (Mier, 2010:20); es una alienación a la imagen, en la cual “soy por otro, no soy dueño de mí mismo, mi posibilidad de ser yo está allá afuera y en otro” (Lieberman, 2015:98). La interacción imaginaria y *estable* del sujeto y del otro, respecto a sí y para sí, constituye una posibilidad de identidad que se sostiene en el reconocimiento de un exterior a sí mismo y que produce una modalidad imaginaria de subjetividad en este vínculo de acción entre sujetos diferenciados y escindidos.

La *interacción* y el reconocimiento con el otro, con la sociedad y con la cultura nos atraviesa desde el lenguaje, con ritos y con discursos; se inscriben en nuestra memoria y en nuestra percepción alienada de las cosas que realmente no nos pertenecen y de las cuales somos parte, son ajenas a nosotros aunque las reconocemos como internas sin saberlo. El sujeto es producto de una experiencia del saber que se anuda fragmentando la identidad, es decir, es un producto de pura subjetividad alienada, somos resultado de los “saberes explícitos e implícitos de una sociedad” (García, 2002:24). Este detalle permite pensar la ligadura de la identidad y la alienación imaginaria en una vinculación directa con el segundo mecanismo identificatorio de lo simbólico a partir del saber. Es el saber del sistema simbólico de la cultura el que se entremezcla con la alienación imaginaria para demandar un modo específico de gozar del saber. En este sentido, el sujeto

está “constituido como tal a partir de requerimientos emitidos por la estructura social y ejecutados por las instituciones, por los aparatos ideológicos del Estado” (Braunstein, 1980:74), entre los cuales encontramos el modo de producción capitalista que se va propagando en los grupos de sujetos que se encargan de brindar educación sobre el comportamiento en sociedad, es decir, la familia, la escuela, la religión y los medios de comunicación masiva. Propiamente dicho, el sujeto no llega a constituirse como tal por una maduración orgánica, sino que para ello necesita gozar del Otro, sostenerse en los designios de un significante amo y sus reelaboraciones, cuyas inscripciones rebotan en una imagen alienada en el espejo del otro semejante hacia el sujeto; en cierto sentido, al decir que el sujeto tiene una identidad, nos referimos a una identidad que es “ortopédica”, como señala Lacan (1949), porque funciona como un instrumento construido para sostener al sujeto, imaginaria y simbólicamente (Lieberman, 2015).

Los significantes y la significación son los que edifican esta identidad, acumulan cierta carga de *deber ser* al sujeto, pese a que en el conocimiento popular se tiene entendido que la identidad es aquello que te hace único frente a los demás; en realidad, esa identidad se asemeja más a un compromiso social, parafraseando a los famosos contractualistas franceses como Rousseau: es un contrato social, en el sentido que al reconocerse en una identidad se aceptan todos los compromisos y malestares con los cuales se responde a la demanda del Otro y es en los que el sujeto puede decirse a sí mismo *Yo soy...* Sin embargo, la identidad pasa a ser un predicado de la oración, tiende a lo infinito opresivo, al autoengaño apasionado.

La “identidad proviene del decir de otro y requiere del reconocimiento para su asunción individual” (Galende, 1997:65); si no hay un otro que lo reconozca como un sujeto y le dé su validación, no existe para la comunidad esa persona. De igual forma, la identidad le da al sujeto un espacio en donde *ser* como individual, empero, le niega las posibilidades de imaginarse distinto; entonces, podemos decir que “la identidad mata cualquier tipo de diferencia” (García, 2002:55), incluso podríamos señalar que la homogeniza y la distribuye en el mismo espectro alienado en el que la pasión por lo

imaginario navega a sus anchas. Esta tentativa de homogenización es la que impera en muchas de las perspectivas identitarias en el mundo contemporáneo, en las metas de disolución aparente de clases (Lyotard, 1979), de la paridad de los géneros que anula la diferencia cultural de la sexuación y su asunción (Copjec, 2017), en los ideales del progreso y la paz, entre otras idealizaciones sociales. Observamos con esto la fascinación desmedida por anular la diferencia y, más precisamente, por nublar el horizonte antagónico y contingente de la materialidad significativa.

Paradójicamente, la identidad “no genera una igualdad sino una diferencia”; el hecho de que el sujeto pueda “producir una identificación” es por esta diferencia, “es porque soy diferente por lo que quiero ser igual al otro” (Morales, 1997:43); pero nunca logra ser el otro, por lo tanto, sigue siendo diferente a ese otro con el que fue producida la identificación. La identidad en el mundo actual es intercambiable como cualquier otro objeto de consumo. El proceso identificatorio tiene, en efecto, un soporte capitalista en nuestros días, pues comercia con las palabras para ofertar, al mejor postor, una identificación con un grupo específico, con una *idea de ser* ese otro que se desea. El sujeto pretende “conquistar su individuación en la comunidad”, pero ambos pertenecen a una misma “lógica de producción” (Galende, 1997:109); el sujeto intercambia una diferencia individual por volverse parte de un grupo, sin embargo, ese grupo funciona a partir de las diferencias con los otros grupos que, igualmente, se intercambian en una infinitud de asociaciones de imágenes y significantes. Como refiere Flower-MacCannell, “la sociedad humana, definida como un comercio de imágenes parece tener una gran ventaja sobre las sociedades formadas a través del intercambio simbólico: porque se desarrolla como una totalidad singular, un todo compuesto de egos individuales que actúan como espejos visuales entre sí” (2016:76). En el mundo de los espejos, la comunidad y el vínculo operan, quizá, sin preguntarse sobre el vacío simbólico opresivo y ordenante que les aqueja, sino obedeciendo a una pasión imaginaria.

Es necesario preguntarse, de acuerdo con lo anterior, qué es lo que asciende cuando se constituye e identifica ese individuo alienado que intenta no reconocerse en la afectación que le causa el campo del Otro y la escisión fundante del sujeto. Es en este punto donde articulamos la pasión por el semblante. La idea, que retomamos del filósofo Badiou (2005:71), reside en la condición contemporánea que produce “montajes” y “máscaras”, en definitiva “ficciones”, por las cuales se establece una “pasión por la ignorancia”. Esta ignorancia no estriba en la condición del conocimiento; de hecho, las sociedades posmodernas suelen vanagloriarse de la cantidad virtual de conocimientos que son capaces de manejar; se constituye una incitación a obturar lo real-traumático para dar lugar a múltiples semblantes que procuran ser astutos y desvelar la realidad política y social; se burla de todo aquello que se presente como amenazante o carente de filiación ideológica, amedrenta a quien se atreva a buscar con *parrhesia* la verdad, estereotipa para después solidarizarse con la condición de la diferencia, sólo por señalar algunos curiosos ejemplos.

Ahora bien, los designios posmodernos que apasionan a la multidiversidad ilusoria cargada de semblante, como señalamos anteriormente, pueden leerse en torno a tres claves muy específicas: la ironía, la censura y el cinismo, son los baluartes del solipsismo identitario en tanto sublación. La pasión por el semblante determina la identidad, la construye en los cánones de las limitaciones del sistema simbólico y del orden social, obtura lo real traumático para establecerse en la comodidad de la opinión *crítica* y la perspectiva ensimismada del sujeto contemporáneo. Estas tres estrategias son la moneda de cambio común para nosotros los astutos y multidiversos sujetos identificados.

Es preciso en este punto recordar la complejidad etimológica y de talante filosófico de la palabra “pasión”, para ello recurrimos a la precisión indeterminada del *Diccionario de intraducibles*, de Casin (2018:1114-1115), en la entrada “Pasión-Pathos”, elaborada por Giulia Sissa, en la que se remite a una primera acepción: “Pasión, a través del lat. *passio*, tomado a su vez del verbo *patior* (*pati*, *passus sum*), ‘sufrir, soportar, resignarse a, permitir’, es una de las traduc-

ciones posibles del gr. *pathos* (πάθος), sobre *paskhein* (πάσχειν), recibir una impresión o una sensación, padecer un tratamiento, ser castigado”; la acepción, además, se vincula con el término *pathos* en el modo ambiguo que “remite por una parte al amor, y por otra al sufrimiento del otro”. Esta condición ambivalente de la pasión es la punta de lanza para comprender la obstinación y, de igual forma, el desencanto de las pasiones centradas en lo imaginario y el semblante. La identidad se carga de una pasión por lo imaginario de modo fuerte, estridente, apasionado y, en contraparte, perturbador, amenazante y productor de malestar.

Antes de definir las tres características que señalamos, debemos añadir que la entrada del sujeto al sistema social se da a través de una imposición de las leyes de la sociedad que establecen una relación singular con los significantes y los modos de significación en los que se ve inscrito. El sujeto se obliga a cumplir todos los requerimientos y las leyes para que los otros lo reconozcan como sujeto, es un intercambio que se basa en la obediencia a cambio de identidad. Pero existe una peculiaridad dentro de todo esto, el sujeto presenta *un vínculo social paradójico*, “por un lado se individualiza a los sujetos para saber quiénes son, qué piensan, qué hacen, qué desean, no para aceptar su singularidad, sino para modificar sus conductas a fin de homogeneizarlos dentro de la nueva categoría”; es decir, hablamos de paradoja debido a que utiliza la “individualización como técnica para integrar a los sujetos a un todo globalizante, en el cual todos son semejantes y pasan a formar parte de lo *Mismo*” (García, 2002:37). Mientras más individuales se establezcan, más se afianza y conforma la mismidad de la sociedad.

El discurso y su carga ideológica atraviesa y explica los procesos sociales e históricos, dota al sujeto de un contexto comunitario que determine la formación social del mismo. Todo este gran aparato construido responde a un modo de producción que emite “un requerimiento de sujetos que debían integrarse a dicha estructura social para llevar a cabo esos procesos” de producción, prepara el terreno para que los sujetos puedan y deban inscribirse sin salirse de las leyes del Estado de producción, “con el adecuado sistema de

representaciones –conciencia– y de comportamientos –conducta–” (Braunstein, 1980:74). Estos modos en los que se reproduce *lo mismo* obedecen a los significados que son apropiados por los sujetos, los más diversos ideales, la perspectiva pluralista e integrista que deforma la perspectiva de algunas opciones de acción política válidas y consecuentes, todo esto desemboca en lo multidiverso, en donde *todas* las opciones identitarias son posibles, válidas, neutrales, inclusivas, hospitalarias e incluso se compaginan entre ellas con bastante naturalidad.

En el meollo de todo esto, ubicamos, en principio, una pasión por el semblante soportada en la ironía; el sujeto posmoderno, o contemporáneo, si no se quiere caer en el mito de la posmodernidad, tiene una pasión obscura por ella. Según Bernabé (2018:28), “la posmodernidad” se edifica en “la aceptación del mundo fragmentario e inasible de la modernidad, que lejos de enfrentarse, se celebra con una mueca de inteligente desencanto”; en el mundo que habitamos, y en el que se pluralizan las identidades con perspectivas políticas adecuadas y correctas, coexiste en “la ausencia de reglas, de un caos ordenado en el que solamente parece que mediante la ironía y el descreimiento podemos fingir algo de comprensión”. Lo irónico es el semblante que se consolida en lo efímero con absoluta confianza en la razón y el conocimiento instrumental. Las redes sociales, el mundo de la virtualidad y su anonimato encuentran en la ironía una panacea del logro limitado, del éxito y reconocimiento volátil, inconsecuente, transformando la acción política comprometida mientras las bases del malestar social no sean perturbadas. La ironía se desocupa o desentiende de los verdaderos problemas estructurales denunciándolos con un comentario atinado, un chiste *jocoso* y con algunos *hashtags* que le garanticen difusión; habita en un semblante que permite ser reconocido –aunque haya millones de usuarios que piensen lo mismo– y, a la par, garantiza en el yo imaginario la confianza absoluta en el conocimiento autónomo, si es universitario mejor, aunque no siempre es requisito indispensable para ironizar y salir adelante de cualquier *arduo* debate en redes o en cualquier coloquio, encuentro y movilización.

Bajo el prisma de la ironía y del chiste se encubre también la insistencia por la condición lúdica en algunas manifestaciones y marchas. La fiesta de lo colectivo, en ciertas congregaciones, recuerda hoy que la cuestión debe parecer una fiesta como tantas otras, de aquellas *in-olvidables* que tienen muchas fotografías y *selfies* que, en el abismo de la imagen, garanticen nuestro activismo, aunque, en la resaca de ésta, lo único que permanezca intacto sea nuestro imaginario combativo y las estructuras opresivas simbólicas. Desde luego que el problema no es la movilización, la gente actuando y su actividad disidente, pues son esenciales en el mundo contingente de la política incluso de modo festivo; tampoco se trata de difuminar toda la festividad que le acompaña, no es evidentemente un funeral. Por el contrario, el asunto importante es la garantía de cambio imaginario que todas estas posiciones plurales intentan garantizar. Es el gran fenómeno de las movilizaciones individuales y colectivas que, en el mismo tiempo y lugar, están centradas en la imagen y que suelen despreocuparse, muchas de las ocasiones, de los anhelos de las mayorías populares, de los sectores más desfavorecidos a los que se pretende ayudar o en definitiva olvidar por completo, la persistente e inagotable lucha de clases que, aunque se mistifique, sigue allí. Si bien para Jankélévitch “la ironía es agilidad, conciencia extrema” (1982:33), este ímpetu se refuerza en las identidades contemporáneas de eruditos que repiten consistentemente las disposiciones ideológicas de las cuales son presa, siendo conscientes o ingenuos, al manifestar su opinión en lo superfluo pretendidamente profundo.

Por otro lado, el segundo elemento, el elemento cínico, parte de una inversión teórica. Marx (1867), en *El Capital*, arguye la mítica frase: “no lo saben, pero lo hacen”, que el esloveno Žižek (2010:57) retoma de Sloterdijk: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”; adicionalmente, apunta que “la razón cínica ya no es ingenua sino una falsa paradoja de la conciencia ilustrada”, señalándola como una respuesta de “la cultura dominante”. El semblante cínico está muy al tanto de su realidad, supone cambiar el mundo con *ideas novedosas*, emprendiendo cambios *por uno mismo*; habita los confines de las universidades, las redes sociales,

los foros y seminarios, las plataformas de *streaming* y genera una ilusoria fascinación en aquellos que le escuchan por el lúcido brillo de la razón. El cinismo inunda *YouTube*, lugar donde el saber instrumentalizado y la aceleración son un referente que identifica sólidamente; millones de videos explicando desde cómo hacer un pan con avena *gluten free* hasta aprender psicoanálisis en clases virtuales de entre 20 y 45 minutos se encuentran a la orden del día, obturando la frustración que conlleva todo aprendizaje, pues la pantalla sólo paga con imagen. La dimensión de la virtualidad que no devuelve la inconsistencia que sí realiza el acto frustrante de leer, de estudiar y no comprender, el peso real de la letra, ahora se desvanece en las claves del cinismo de *post-broadcasting era*, a donde todos quieren sumarse y estar *actualizados*.

Asimismo, como observa Sloterdijk, “el cinismo, gracias a su parte agresiva y humorista, es al mismo tiempo un método de obtención de placer” (2003:582). El pensador alemán encuentra siete aspectos constitutivos de dicha condición. Retomaremos cuatro de ellos, pues nos parecen muy importantes para nuestro desarrollo. El primero consiste en que “el cínico, gracias a una observación exacta, momentáneamente se libera del sentimiento de culpabilidad”. Un semblante cínico sabe que debe hacer lo correcto o incluso lo incorrecto con la salvedad de dejar intacta la demanda del Otro. Una canallada singular, pues, como sabemos por Lacan (1959), si Dios ha muerto, es inconsciente, entonces nada estaría permitido, con el regreso inevitable de la culpa. El segundo reside en cómo el semblante cínico “puede disfrutar las propias tendencias exhibicionistas”, la identidad del cínico contemporáneo no podría limitarse a simple protesta o al argumento a favor o en contra de lo que considere pertinente o bien visto ante su *amplísimo quorum* en redes sociales o en otras plataformas. Esto nos liga a la tercera condición, “puede aparecer un placer narcisista, si se encuentra admiración para las propias manifestaciones ingeniosas”, el interlocutor debe tener una aprobación virtual como respuesta y qué mejor límite que un significativo de tendencia absoluta como un *like*. Por último, “el cinismo es un método de distanciamiento”, en su afán por interpretar, compren-

der, radicalizar o transformar el mundo, el cínico de nuestros días se aleja constantemente de aquello que soporta precisamente lo que genera malestar en su propia existencia. El cínico prefiere habitar el mundo con el chistorete agudo, la crítica perspicaz o fundamentada en videos, documentales, chismes de *WhatsApp*, entre otras ingeniosas veredas, para evitar sospechar en profundidad de las estructuras políticas, económicas y culturales contingentes.

Finalmente, el último de nuestros elementos es principalmente un efecto. La censura a la que lleva el solipsismo de las multidiversas identidades parece no olvidar los viejos métodos por los cuales algunas identidades son segregadas y, en paralelo, los reproduce con la consigna de un mundo igualitario y pacífico. El conocido *eslogan* que clama un mundo en donde quepan muchos mundos parece tener una cláusula en letras pequeñas, la salvedad de que sean mundos bien ordenados, políticamente correctos, profundamente neutralizados, para lo cual es necesaria la censura y la autocensura. En este sentido, aunque la censura ha existido en toda la historia de la humanidad, los Estados-nación han exacerbado esta condición. Si bien la censura ha logrado legitimar regímenes totalitarios y democráticos, en las sociedades actuales es un fenómeno que distribuye modalidades centradas en el culto a la identidad personal, multidiversa, y a los valores –tradicionales o no– por los cuales caracterizamos de forma adecuada la vida humana. La censura impedía que ciertos contenidos *peligrosos* o *antagónicos* a quienes ejercían el poder vieran la luz o fueran difundidos. Hoy en día la opción es por la ligereza, tomando el sentido de Lipovetsky (2016), que juzga y reprime todas aquellas posiciones y discursos que no están hechos a modo con la particularidad paradójica de sostenerse en el respeto a la libertad de expresión.

Como refiere Soto Ivars (2017a:12), “la concepción clásica de la censura requería un poder totalitario y unas leyes que la sustentasen”, en su perspectiva, habitamos hoy en día un mundo de “poscensura” que es un “fenómeno desordenado de silenciamiento en medio del ruido que provoca la libertad”. El auge de este elemento del semblante en la virtualidad y en la vida cotidiana ejemplifica un mundo en que la multidiversidad es un terreno un tanto pantanoso, pues la

protesta es permitida siempre y cuando la salvedad estribe en un *bien común* que muchas ocasiones es irrisorio, absurdo, inconsecuente o incluso irrealizable. La virtualidad del imaginario en redes sociales permite que el semblante de la censura produzca, en ocasiones, aquello que pretende evitar y cuya denominación restrictiva e inquisidora persiste en la llamada *cultura de la cancelación* y su *justicia* inmediata e incluso anónima. El juicio desmedido a la dimensión de la otredad produce odio, en palabras del mismo Soto Ivars (2017b:5), limitados a los “#hashtag” que se edifican como “odios artificiales”. En el mundo donde las identidades nadan en la artificialidad hasta los odios tienen esa tesitura simplista. ¡Qué dimensión tan curiosa! E incluso peor, como apunta Leonore, “se ha disuelto en gran parte aquella vieja hostilidad, recuerdo de la lucha de clases, que hizo que algunas tribus urbanas (*punkis, hippies, okupas...*) sirvieran como educación política de millones de jóvenes” (2014:52-53).

Estos tres elementos de la contemporánea pasión por el semblante son sólo modalidades de alienación que cobra el imaginario para establecerse como posición totalitaria ante la dimensión del Otro. La característica esencial de estos factores es crear los hábitats multidiversos donde los sujetos configuran y suponen solidificar su identidad imaginaria. Aunque la diversidad de la identidad pueda ser un fenómeno propio de la multiculturalidad, lo que se pone en evidencia es una fragmentación constante de las relaciones estructurales que obedecen a un individualismo generalizado del semblante. Un nuevo peldaño del narcisismo de las pequeñas diferencias como lo llamara Freud (1917). Tal vez sea preciso recordar, con Lacan (1971:18), que “un discurso, por su naturaleza aparenta [*fait semblant*] como puede decirse que triunfa, que es banal o elegante”. ¿Podría ser posible, según esto, un mundo donde los semblantes fragmenten las disposiciones del amo?

Si bien la subjetividad aparece, pues, como un producto imaginario de una práctica social e ideológica dada, es también parte de una realidad empírica, significada y sobredeterminada que da soporte a la pluralidad del prisma ideológico, también el lugar bajo el cual el sujeto es inscrito para seguir reproduciendo el saber del amo junto

con sus semejantes. Las ideologías que operan en la sociedad le brindan un lugar específico a cada uno de sus productos-sujetos, pues dependiendo de las necesidades del sistema ideológico se producirán sujetos que cubran los huecos de aquellos que mueren en el cumplimiento de su deber para con el sistema; “el sujeto ideológico es efecto y agente de prácticas discursivas que regulan su representación imaginaria de la relación con sus condiciones reales de existencia” (Braunstein, 1980:93).

La identidad del sujeto es siempre una identidad de la segregación de lo otro, de lo que se cree o supone diferente o externo de sí, pero que se internaliza para negar ese interior que aterra al sujeto. Probablemente, la respuesta ante esas inconsistencias del mundo contemporáneo pone a jugar todos estos momentos irónicos, cínicos y de censura en el semblante apasionado para intentar representar algunas coordenadas imaginarias un poco más estables en el mundo de la indecisión, la incongruencia y el amor excesivo por la seguridad inconmensurable. Hoy en día, las identificaciones han cambiado sus metas, ya no se lucha por una nación, sino por la trinchera individual o colectivizada de modo semejante a la individualidad, cuestión que desmantela, inexpugnablemente, la posible desidentificación con el amo moderno, con la ciencia o con el capitalismo. Por último, como afirma Verhaeghe, “el individuo contemporáneo se desarrolla en un entorno mucho menos estable, rodeado por una verdadera muchedumbre de figuras identificatorias que todas tienen algo para decir” (2005:132). Con esto, el mejor proyecto de la posmodernidad, específicamente del capitalismo, es la fractura que enaltece la pasión por la individualidad imaginaria anudada con la pasión por el semblante y que tiene como pilares la exaltación de las totalidades identitarias buscando cerrar, sin conseguirlo, la potencia de lo real y de otras posibilidades de identificación y alienación simbólica.

Un epílogo que no fuera del semblante

Para concluir el presente artículo quisiéramos hacer algunas puntualizaciones para evitar caer en la simple exposición de motivos para entender un fenómeno como la identidad. Desde luego que este epílogo no busca *hacer el cambio por uno mismo*, sino precisar algunos senderos para destrabar el pretendido *impasse* de la identidad. La cuestión más importante gravita en desarticular el proyecto político de la alienación del capitalismo en su forma neoliberal y sus consecuencias. Si hemos logrado asumir la condición identitaria como un terreno fecundo para la pluralidad, es necesario buscar también elucidar los soportes significantes que desarrollan el campo de la identidad. Sabemos que la constitución plural y multicultural puede recaer en la evitación de la política antagonica que subyace a la pretendida pluralidad identitaria. El problema no recae sólo en la multiplicidad de invenciones identitarias, pues, aunque muchas, las identidades se debaten en el terreno político, de manera más o menos consecuen- te, más o menos activa, más o menos comprometida y también en modos algunas veces nihilistas, individualistas y sectoriales. El título del apartado, que hace alusión al *Seminario XVIII* de Lacan, intenta mostrar que no todos los discursos pueden tener, en su función originaria de agente, la verdad engañosa del semblante, sino una verdad contingente centrada en la enunciación.

La identificación como fenómeno ambivalente entre lo imaginario y lo simbólico propone ubicar los significantes que otorgan identidad antagonica política, pero ¿de qué están hechos? ¿Cómo se difuminan y cómo se fetichizan? ¿Por qué los seguimos y en qué proyectos individuales o colectivos se asientan? La respuesta a esta cuestión, según Badiou (2005), puede ser definida como una pasión por lo real y por una fidelidad a lo acontecimental. En otras palabras, ubicar la pasión por lo real es también mantener la incertidumbre y la sospecha que no es dudar de todo. Lo acontecimental retorna una y otra vez para recordar que ninguna identidad es ontológicamente efectiva o universal. Las identidades y las peripecias de la identificación consisten en situar a un sujeto con una subjeti-

vidad producida eficazmente, pero no lo determinan por completo, cuando más, hablamos aquí de algunas líneas subjetivas que están sobredeterminadas.

Esa sobredeterminación es, en efecto, una posibilidad de encontrar el carácter indeterminado de lo simbólico. Por más máscaras que el sujeto utilice, en algún punto, éstas mostrarán su inconsistencia. Cuando hablamos de identificación, en este sentido tenemos que pensar en cómo la potencia de lo real indecible y contingente opera para suspender toda garantía de estabilidad-neutralidad imaginaria y simbólica. La desidentificación es hoy más que nunca indispensable, lamentablemente no es un fenómeno que pase sólo por la razón y la supuesta deconstrucción racional del sujeto, y mucho menos tiene que ver con la vacua e ingenua autonomía de éste; sino con anudar otros significantes con diferente opresión y diferente malestar, otra forma de alienación, pues esta última es constitutiva. Quizá podemos comenzar por *desidentificarnos* de la posición del canalla que tanto merodea en el capitalismo tardío, de aquel que sabe cómo funciona un sistema y aun así se entrega al excedente placer de denunciarlo. El discurso del canalla, la canallada en sí misma, tiene muchos matices y, en esa misma clave, en algunos momentos, los deslices del inconsciente permiten leer otras posibilidades emancipatorias y subversivas.

Por supuesto que hay fenómenos complejos que obstaculizan la desidentificación, como el *hiperconsumo*, la idea neoliberal de estabilidad económica y emocional, entre otros, pero sería importante preguntarnos en dónde está la ilusión identificatoria y fascinante con el canalla y sus seguidores, ¿qué hay de esas identificaciones canallas que llamamos emprendedores?, por ejemplo, que se entregan a un individualismo acelerado, consumista, asertivo e inconsecuente y de precariedad laboral, que vive, en palabras de Lorusso, “en una situación cada vez más precaria: abrumado por la competencia, impuestos, burocracia, nueva tecnología, el costo del crédito” (2019:235), entre otras peripecias que lo oprimen y él permanece sonriendo, pues el pago del sistema es la felicidad perpetua *and everywhere*, aunque el capitalista nunca pague.

Para Verhaeghe, “la forma en que se desarrolla nuestra identidad no ha cambiado: todavía nos reflejamos en la narrativa dominante, con sus normas y valores integrados. Pero en estos días nos reflejamos mucho menos en nuestros padres, y mucho más en las pantallas planas de las que no podemos escapar, ahora que también contaminan los espacios públicos” (2014:147). El imaginario ha sobrepasado sus límites y se ha reinventado, ha logrado construir, en la virtualidad, un modo de autopromoción indescriptible que no permite ver con claridad la deuda de la huella que adquirimos al entrar al sistema simbólico de la cultura. Si seguimos la tesis de Bottici, quien sostiene que “no puede haber política, ya sea en sus sentidos más estrechos o más amplios, sin lo imaginario” (2014:106), podemos preguntarnos también por qué hay algunos imaginarios que contienen más insistencia al goce del cuerpo y del pensamiento que otros. Esto sin duda exige la presencia de la duda ante todo aquello que nos aqueja, no solamente como simple escepticismo, pues el escéptico, en algún momento, es también condescendiente con el sistema que le oprime.

No creemos que un *imaginario radical*, con una confianza ciega en la autonomía ilusoria, sea la salida o la respuesta a la hegemonía de lo imaginario. Si bien vivimos en una soledad común, como piensa Alemán (2012), es en lo común donde la reinención es posible, partiendo de la desidentificación en las mismas claves simbólicas que las cadenas tienen como acero. La permanente pasión por lo real admite que el terreno será escabroso y poco confiable, se aleja del nihilismo, pero confía hondamente en posibilidades de creación imaginaria emancipatoria centradas en la coordenada de la falta del sistema simbólico mismo; insiste en encontrar, desde una visión de paralaje, el resto indivisible que subyace en la organización imaginario-simbólica. Algunos movimientos sociales han logrado detectarla, la Primavera Árabe o las recientes movilizaciones chilenas pueden dar cuenta de ello, levantamientos que tendrán indiscutiblemente un *après coup*, pues no habitaron sólo en la ilusión totalitaria de la apariencia, ya que persistieron, como sugiere Žižek, en “lo real del antagonismo, que causa la distorsión misma de la perspectiva” (2012:45). Como punto final, recordamos a Bataille, pues puede sugerir una buena coartada

para dudar de la identidad y su multidiversidad, ubicando, desde cierta certeza, que “cuanto mayor es la belleza, más profunda es la mancha” (1997:151) que edifica y concierne a toda identidad.

Bibliografía

- Alemán, Jorge (2012), *Soledad: común. Políticas en Lacan*, Clave Intelectual, Madrid.
- Arditi, Benjamín (2014), *La política en los bordes del liberalismo: diferencia, populismo, revolución, emancipación*, Gedisa, México.
- Badiou, Alain (2005), *El siglo*, Manantial, Buenos Aires.
- Bataille, Georges (1997), *El erotismo*, Tusquets, Barcelona.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1991), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bernabé, Daniel (2018), *La trampa de la diversidad: cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Akal, Madrid.
- Bottici, Chiara (2014), *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*, Columbia University Press, Nueva York.
- Braunstein, Néstor (1980), *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*, Siglo XXI Editores, México.
- Cassin, Barbara (2018), *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, vol. II, Siglo XXI Editores, México.
- Castells, Manuel (2001), *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, vol. 2, Siglo XXI Editores, México.
- Cerda, Alejandro y Ana Barroso (2011), “Autonomía y subjetividad: las rutas inciertas de las organizaciones sociales autogestivas”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 35, pp. 47-74.
- Constante, Alberto (2009), “Más fuerte que la palabra”, en A. Constante y L. Flores (coords.), *Topologías de la frontera. Filosofía y psicoanálisis*, Universidad Nacional Autónoma de México/Afinita, México, pp. 61-71.
- Copjec, Joan (2017), *El compacto sexual*, Paradiso, México.

- Dashtipour, Parisa (2012), *Social Identity in Question: Construction, Subjectivity and Critique (Concepts for Critical Psychology)*, Routledge, Londres.
- Flower-MacCannell, Juliet (2016), “Lacan’s Imaginary: A Practical Guide”, en S. Tomšič y A. Zevnik (eds.), *Jacques Lacan between Psychoanalysis and Politics*, Routledge, Londres, pp. 72-85.
- Freud, Sigmund (1900), “La interpretación de los sueños”, en S. Freud, *Obras completas* [2000], vol. v, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1914), “Introducción al narcisismo”, en S. Freud, *Obras completas* [2000], vol. xiv, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 65-98.
- Freud, Sigmund (1917), “El tabú de la virginidad”, en S. Freud, *Obras completas* [2000], vol. xi, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 185-204.
- Freud, Sigmund (1921), “Psicología de las masas y análisis del yo”, en S. Freud, *Obras completas* [2000], Amorrortu, Buenos Aires, pp. 63-136.
- Galende, Emiliano (1997), *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*, Paidós, Buenos Aires.
- García Canal, María Inés (2002), *Foucault y el poder*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Geertz, Clifford (2003), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Goffman, Erving (2006), *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hall, Stuart (2003), “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad?’”, en S. Hall y P. du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 13-39.
- Harré, Rom (1982), *El ser social. Una teoría para la psicología social*, Alianza Editorial, Madrid.
- Jankélévitch, Vladimir (1982), *La ironía*, Taurus, Madrid.
- Kemplerer, Victor (2001), *LTI: la lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Minúscula, Barcelona.
- Lacan, Jacques (1949), “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoa-

- nalítica”, en J. Lacan, *Escritos* [2009], vol. I, Siglo XXI Editores, México, pp. 99-105.
- Lacan, Jacques (1955), *El Seminario. Libro III. Las Psicosis* [2008], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1956), *El Seminario. Libro IV. La relación de objeto* [2013], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1958), *El Seminario. Libro VI. El deseo y su interpretación* [2016], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1959), *El Seminario Libro VII. La ética del psicoanálisis* [2009], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1960), “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en J. Lacan, *Escritos* [2009], vol. II, Siglo XXI Editores, México, pp. 755-788.
- Lacan, Jacques (1961), *Le Séminaire. Livre IX. L'identification*, Staufel, París.
- Lacan, Jacques (1966), “Del sujeto por fin cuestionado”, en J. Lacan, *Escritos* [2009], vol. I, Siglo XXI Editores, México, pp. 223-229.
- Lacan, Jacques (1968), *El Seminario. Libro XVI. De un Otro al otro* [2008], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1971), *El Seminario. Libro XVII. De un discurso que no fuera del semblante* [2011], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1972), *El Seminario. Libro XX. Aun* [2009], Paidós, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1975), “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma”, en J. Lacan, *Intervenciones y textos* [2010], vol. II, Manantial, Buenos Aires, pp. 115-144.
- Laclau, Ernesto (2011), “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas”, en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 51-94.
- Lechner, Norbert (2015), “Nuestros miedos”, en N. Lechner, *Obras*, vol. IV, Fondo de Cultura Económica/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, pp. 218-231.
- Leonore, Víctor (2014), *Indies, hipsters y gafapastas. Crónica de una dominación cultural*, Capitán Swing, Madrid.

- Lieberman, Marina (2011), “Lo que no se escribe”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 35, pp. 25-140.
- Lieberman, Marina (2015), “El yo y el desconocimiento”, en A. Paz (coord.), *El sujeto y el campo de la salud mental*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 87-106.
- Lipovetsky, Gilles (2016), *De la ligereza, hacia una civilización de lo ligero*, Anagrama, Barcelona.
- Lorusso, Silvio (2019), *Entreprecariat: Everyone Is an Entrepreneur. Nobody Is Safe*, Onomatopoe, Tallin.
- Lytard, Jean-François (1979), *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, París.
- Marx, Karl (1867), *El capital. Crítica de la economía política* [2006], vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mier, Raymundo (2010), “Umbrales y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 33, pp. 11-41.
- Miller, Jacques-Alain (1966), “La Suture: Éléments de la logique du signifiant”, *Cahiers pour l'Analyse*, núm. 1, pp. 37-49.
- Morales, Helí (1997), “Estructura, significante y sujeto”, en H. Morales (coord.), *El laberinto de las estructuras*, Siglo XXI Editores, México, pp. 19-46.
- Muller, John (2000), “The Origins and Self-Serving Functions of the Ego”, en K. Malone y S. Friedlander (eds.), *The Subject of Lacan. A Lacanian Reader for Psychologists*, State University of New York Press, Albany, pp. 41-62.
- Özselçuk, Ceren y Yahya Madra (2010), “Enjoyment as an Economic Factor: Reading Marx with Lacan”, *Subjectivity*, vol. 3, núm. 3, pp. 323-347.
- Pavón-Cuéllar, David (2010), *From the Conscious Interior to an Exterior Unconscious*, Karnac, Londres.
- Pavón-Cuéllar, David (2014), *Elementos políticos de marxismo lacaniano*, Paradiso, México.
- Sloterdijk, Peter (2003), *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid.
- Soto Ivars, Juan (2017a), *Arden las redes. La poscensura y el nuevo mundo virtual*, Debate, Madrid.

- Soto Ivars, Juan (2017b), *Poscensura (Flash Ensayo): ¿somos tan cabrones como parece por las redes sociales?*, Penguin, Madrid.
- Stavrakakis, Yannis (2007), *Lacan y lo político*, Prometeo, Buenos Aires.
- Tajfel, Henry (1984), *Grupos humanos y categorías sociales: estudios de psicología social*, Herder, Barcelona.
- Tajfel, Henry y John Turner (2004), “The Social Identity. Theory of Intergroup Behavior”, en J. T. Jost y J. Sidanius (eds.), *Political Psychology: Key Readings*, Taylor & Francis Books, Nueva York, pp. 367-390.
- Turner, John (1982), “Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group”, en H. Tajfel, *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 15-40.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2000), *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Verhaeghe, Paul (2005), *El amor en los tiempos de la soledad: tres ensayos sobre el deseo y la pulsión*, Paidós, Buenos Aires.
- Verhaeghe, Paul (2014), *What about Me?: The Struggle for Identity in a Market-Based Society*, Scribe, Melbourne.
- Voloshinov, Valentin (2009), *El marxismo y la filosofía del lenguaje: los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, Ediciones Godot, Buenos Aires.
- Žižek, Slavoj (2001), *Enjoy Your Symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and Out*, Routledge, Londres.
- Žižek, Slavoj (2010), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México.
- Žižek, Slavoj (2012), *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid.

Fecha de recepción: 28/06/2020
 Fecha de aceptación: 06/01/2021

Lengua e identidad en resistencia, una mirada desde el mundo *ñuu savi*

*Fabián Bonilla López**

A Itaxavi

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar la relación compleja entre las lenguas originarias, las múltiples identidades y las opciones de lucha y resistencia, resaltando la tensión y el conflicto que se expresan a partir de la *colonialidad del poder* para así dar cuenta de que la *diferencia cultural* se debe pensar como *diferencia colonial*; además de atender los procesos de configuración de subjetividades e identidades, así como los medios y las narrativas que constituyen un *lugar de enunciación* inédito, con base en las experiencias de los relatos autobiográficos situados. Parto de mi propia identidad tensionando el discurso académico ortodoxo que no presta atención a la subjetividad del investigador. Asimismo, recupero relatos atravesados por las experiencias de la migración de mujeres integrantes de naciones originarias y sus cruzamientos con el lenguaje, con base en la diferencia cultural.

Palabras clave: lenguas originarias, identidad, resistencia, colonialidad del poder, autobiografías.

* Académico de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Correo electrónico: [tolevi@hotmail.com].

Abstract

This article aims to analyze the complex relationship among native languages, the multiple identities, and the struggle and resistance options, highlighting the tension and the conflict expressed from the *coloniality of power* to realize that *cultural difference* it must be thought of as a *colonial difference*; in addition to attending to the processes of configuration of subjectivities and identities, as well as the medias and narratives that constitute an unprecedented place of enunciation, based on the experiences of situated autobiographical accounts. I start from my own identity by stressing the orthodox academic discourse that does not pay attention to the subjectivity of the researcher. Likewise, I recover stories traversed by the migratory experiences of women from native nations and their intersections with language based on cultural difference.

Keywords: native languages, identity, resistance, coloniality of power, autobiographies.

Introducción

Las lenguas y las identidades originarias pueden ser los referentes para las luchas de resistencia y de reivindicación de la diferencia cultural en el contexto multicultural de México. Esto parecería una obviedad, pero no lo es; parecería un argumento simple, pero no lo es; parecería un reclamo más, pero no lo es, pues para sostener tal afirmación hay que rastrear en las memorias subalternas, indagar en la compleja realidad poscolonial, pero, sobre todo, rascar en nuestras cabezas y, aún más, en nuestro interior. Sin embargo, no es posible dar cabida a todas las experiencias en las diversas geografías y en todas las complejidades de las naciones originarias,¹ por ello elijo la que marca mi identidad, con mi lengua y sus propias resistencias.

¹ En este artículo se opta por la denominación de *naciones originarias* para tensionar conceptos como “pueblos indios” o “pueblos indígenas”, manteniendo la sinonimia con el término legal de *pueblos originarios*.

A pesar de la reiterada convicción de que en nuestro país se expresa una realidad multiculturalista, las pretensiones de un diálogo entre culturas topa con un obstáculo difícil de sortear, pues el reconocimiento de la *diferencia cultural* aún está en ciernes. Por ese motivo, en buena medida soy conducido a escribir este artículo en *castellano*² y no en mi lengua materna, pero ¿de qué otra manera podríamos comunicar nuestras palabras en el marco de esta realidad de diversidad herida y fragmentada, sino en la lengua del colonizador europeo? Continúo para explicarme.

La propuesta explicativa de partir de mi propia experiencia situada en este artículo me permite iniciar con la pregunta expresa quién soy, desde mi adscripción identitaria. Así, mi respuesta concreta, frente a una interrogante sobre mi identidad, es: *kuvi ni tee ñuu savi, nuun Ñuu Ko'yo*.³ Sin embargo, antes de profundizar este punto, dejo en claro que colocarme en esta dimensión de identidad no es para generar un sentido cerrado y monolítico basado en la identidad, “sino en su utilidad como una estrategia para abrir caminos hacia nuevas trayectorias desde las que hablar, hacia la articulación de nuevas líneas teóricas” (Ang, 2010:192). De este modo, no pretendo esperar una reacción de condescendencia por parte de los posibles lectores de este artículo, tampoco esconderme bajo la idea de una configuración identitaria inamovible, sobre todo, no busco situarme en un horizonte de extravío de pérdida de identidad. Opto por un enfoque basado en relatos autobiográficos y biográficos como recapitulaciones de fragmentos de vida en relación con la cultura de pertenencia. En este sentido, mi *lugar de enunciación* es la *hibridación* por ser parte de una cultura originaria, pero nacido en la Ciudad de México.

² Opto por usar el término castellano y no el del español, como una estrategia para *provincializar* la construcción imaginaria que se desprende del uso del español como referente de la unidad lingüística del imperio español del siglo xvi y como parte de la estrategia de la empresa colonizadora y de intervención imperial de hace más de 500 años.

³ Lo anterior se podría traducir como: “Soy un hombre del Lugar de la Lluvia, de la Ciudad de México”, aunque no necesariamente la traducción es literal, en este sentido, otra posible traducción sería: “Soy un hombre de la Nación de la Lluvia, de la Ciudad del Pantano”.

Imposición de las denominaciones, ecos de un ejercicio de poder colonial

Mi autoadscripción como *ñuu savi*⁴ y no como “indio”, “indígena” o “mixteco” es de entrada una ruptura con las múltiples identidades configuradas por ejercicios de poder desde la nominación. Estas denominaciones que configuran identidades tienen una historia de larga duración, marcadas por la colonización y la colonialidad, por tal motivo se han naturalizado a tal grado que pareciera que existen identidades concretas y tangibles cuando se hace referencia a términos como “indio”, “indígena” o “mixteco”. Pero esto se debe explicar apelando a la memoria.

El gentilicio mixteco proviene de las expresiones en náhuatl: *mixtli*, que significa “nube” y “pan”, con referencia locativa, así, una posible traducción sería el “perteneciente al lugar de las nubes”. De esta manera se alteró el sentido tanto del lugar de origen como de la identidad de sus habitantes: *Ñuu Savi*, ya que después de la intrusión armada de los mexicas, antes de la llegada de los colonizadores europeos, empezaron a ser denominados como mixtecos y a su territorio como Mixteca. Estas denominaciones impuestas no pueden ser relegadas a una dimensión superficial del lenguaje, como mero intercambio sinonímico entre los términos mixteco y *ñuu savi*, pues estamos frente a una franca expresión de poder a partir del eco de la intervención militar de los ejércitos mexicas en territorio *Ñuu Savi* en el siglo xv, temporalidad que la academia eurocéntrica ha redefinido como: precolonial, precortesiana o prehispánica. En este sentido, cada vez que alguien no hace referencia a la autoadscripción *ñuu savi*, es decir, como perteneciente a la “Nación de la Lluvia”, y opta

⁴ Ocuparé el término *ñuu savi* para referirme a esta nación originaria que se puede traducir como “Nación de la Lluvia”, para dejar de usar el término mixteca, por ser una denominación impuesta por la lengua náhuatl a través de un ejercicio militar de ocupación del territorio antes de la llegada de los colonizadores europeos. Además, escribo *ñuu savi* para caracterizar a la cultura, la población y la lengua misma, aunque esta última se puede denominar, desde mi variante dialectal, como *tu'un savi*: “Lengua de la Lluvia”. En la actualidad, la nación *Ñuu Savi* abarca los estados de Puebla (sur), Guerrero (este) y Oaxaca (oeste).

por “mixteco” de manera consciente, pero sobre todo inconsciente, hace alusión a una *herida colonial* preeuropea que aún sigue abierta.

Al hacer explícitas las etimologías, se podría decir que existe una relación de sentido adyacente entre “nube” y “lluvia”, pero todavía vale la pena acotar algunos puntos más al respecto. Primero, “mixteco” es una denominación impuesta desde el exterior, esto es por fuera de la comunidad de hablantes, pues no existe en la lengua tu’un savi, porque actúa desde una lógica colonial. Segundo, se oculta la relación de la cultura con *savi*, que no es simplemente la “lluvia” como mero fenómeno climatológico, sino que es la condensación, el fundamento y la continuidad de la cosmogonía ñuu savi en una expresión. Debido a que esta cultura identificó la lluvia como origen creador, como la energía vital y potencia principal. Además, ya que estamos dentro de la dinámica de las etimologías, es posible señalar que *savi*⁵ podría contener dos palabras: *sa’a* que hace referencia al verbo “hacer” y *vii* que expresa “lo bello”, y tiene cercanía semántica con lo delicado y de cierta forma con lo sagrado. Así, la lluvia deja de ser el referente de un fenómeno exclusivamente climático para dar paso a un referente metafísico y cosmogónico. Tercero, y último, al dar cuenta de que existe la nación *binnizá*, en donde *binni* se traduce como “gente”, mientras que *zá* como “nube”, es decir, a quienes la historia oficial y la norma institucional llaman “zapotecos”, desde su lengua son: la “gente de las nubes”. Si bien se comparten situaciones territoriales afines en el actual estado de Oaxaca y expresa elementos culturales similares, debe quedar claro que ñuu savi y binnizá son culturas diferenciadas, en diálogo, pero con sus particularidades.

Así se revela la inexactitud de pensar los términos ñuu savi y mixteco como sinónimos. Es equívoco referir el vocablo “mixteco” no sólo porque no forma parte del acervo en la memoria de tu’un savi o “lengua de la lluvia”, sino porque es un término proveniente de la violencia y la dominación. Su uso muestra la eficacia colonial,

⁵ El escritor ñuu savi Kalu Tatyisavi ha señalado la hipótesis de que la morfología tu’un savi se caracteriza por su brevedad y que un término puede contener varias palabras que construyen su sentido.

porque supone el cierre a toda posibilidad de encuentro y reconocimiento de la cosmogonía particular de este pueblo milenario.

Situación similar se tiene con las expresiones “indio” o “indígena”. El término “indio” remite a la confusión que tuvieron los navegantes europeos que pretendían abrir una nueva ruta comercial al oriente de India. Además de que es una denominación que se utilizó en el marco de una primera negación de las identidades y de las denominaciones de los pueblos que encontraron los europeos en su empresa mercante y colonizadora. Al ser impuesta desde la exterioridad como emblema de la ignorancia y de la intrusión colonizadora europea, no puede ser punto de partida para una resignificación de esta expresión. Con los siglos, a la palabra “indio” se le ha agregado un sentido peyorativo, no por nada con esta carga simbólica negativa se usa en la actualidad para denostar e insultar. La voz “¡indio de mierda!” es tan vigente que nos corta el aliento al escucharla. Por ello no puede ser la plataforma de una reivindicación o de una lucha de los pueblos, desde los pueblos y con los pueblos. Asumir categorías como “indianismo” o “indianización” es reedificar la *monoglosia* colonizadora, es asumir que nunca podremos levantar la cabeza y dar pasos que se conviertan en líneas de fuga frente a la *colonialidad de poder*. En este sentido, la *colonialidad*⁶ es uno de los elementos constitutivos y específicos del actual patrón del poder a nivel global. “Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2007:93). Esto ha derivado en que las formas de auto-percepción y las maneras de autodenominación de las comunidades originarias sean referidas bajo los términos “indios”, “indígenas” o

⁶ El propio Aníbal Quijano señaló que la *colonialidad* es un concepto diferente al de colonialismo. Si bien ambos refieren la imposición de estructuras de dominación y explotación, en el segundo no necesariamente existen relaciones racistas de poder. Asimismo, el propio sociólogo peruano reconocía el vínculo con el término acuñado por Pablo González Casanova: “colonialismo interno” [1965], Quijano (2007) una y otra vez regresa a la especificidad de la colonialidad, pero siempre identificando que es producto del colonialismo.

“negros”, y clasificadas en una condición de vasallaje, subalternidad o de minorías. También es necesario recordar que nunca ha existido una identidad única y esencial para todos los pueblos y por todas las culturas; por ende, nunca ha existido una identidad “india” en nuestro contexto territorial, como tampoco es pertinente hablar de una identidad mesoamericana.

Esto mismo sucede con la categoría de “indígena”, pues a partir de la definición etimológica encontramos que la voz *indígena* está formada por dos raíces arcaicas del latín⁷: *indu* que significaba “en” y *geno* que guarda el sentido de “engendrar” o de “producir”. De allí que “indígena” signifique en esa definición etimológica “el que nace en una región o de un lugar”, por tanto se vincula con el sentido de pueblos provenientes de una región particular. Así, desde esta definición tendríamos, en primer lugar, que ir más allá de la obviedad de que todos nacimos en una región particular, por lo tanto, no existiría ninguna identidad individual o colectiva que no tuviera un contexto o un lugar particular de origen. En consecuencia, somos colocados en una especie de callejón sin salida: o todos somos “indígenas” o nadie lo es. Así se advierte el vacío de su sentido, pues no habría razón o argumento para mantener en circulación esa palabra, intentando con ello caracterizar a un grupo poblacional en particular, mucho menos colocar bajo esta expresión toda una pléyade de culturas distintas, que pensamos como *diferencia cultural*.

Sin embargo, no se puede obviar que en la experiencia multicultural se mantiene la reiteración de la expresión “indígena” como discurso performativo que genera *efectos de verdad*, a tal grado que toda la institución multicultural lo sigue usando con conocimiento de causa o no, con disimulo o con la más descarada sonoridad cínica. De este modo tenemos que el “indígena” se vuelve tal porque la institución así lo determina para obtener cierto reconocimiento, por ejemplo, la beca escolar o el apoyo monetario a través de las políticas públicas. Por ello, toda la *diferencia cultural* se intenta colocar en la

⁷ Que junto al castellano y el portugués se convirtieron en la primera triada de lenguas imperiales de la modernidad temprana.

misma clasificación: identidades, lenguas, territorios. Todo se mete en el mismo canasto de “lo indígena”, pero al mismo tiempo se borra lo que nos hace diferentes, simplemente porque no importa, pues carece de sentido desde la mirada homogeneizadora de la maquinaria discursiva estatal y la de iniciativa privada. El escritor Kalu Tatyisavi señala que:

todas las lenguas originarias (y por ende que todas las culturas) tienen su autodenominación; el Estado, la Academia, la burocracia, la religión, la familia, los medios de comunicación –por hablar de algunos aparatos ideológicos, a la manera de Althusser– las definen desde su espacio. Los llamados “intelectuales orgánicos intijenas”⁸ [sic] repiten estas denominaciones externas. De aquí que exista siempre la necesidad de cuestionar y renombrar, proponer y sostener. Así funciona la creación, y si modifica la realidad, no se le puede pedir más (2019, s.p.).

Frente a esta construcción de homogeneidad se empieza a optar, de a poco, por el término de *originario*, al que también se puede cuestionar su sentido, ya que también conlleva al problema de ser una voz genérica, que a su vez podría producir un sentido esencialista, como origen a pesar de las narrativas científicas que han demostrado que las poblaciones que hoy en día están asentadas en América o Abya Yala⁹ son producto de migraciones milenarias y, por tanto, de mezclas e hibridaciones históricas. Sin embargo, aquí se puede usar lo que Spivak llamó “esencialismo estratégico” (2013:342) para señalar que lo originario puede abrir un juego de sentidos, pues, por un lado, lo originario puede referir la fuente de origen que delinea nuestros particulares saberes y las maneras propias de construir el mundo desde la diferencia cultural; pero, por otro, también el prin-

⁸ Kalu Tatyisavi de forma irónica usa el término de “intijena” que sería la apropiación que se hace del término indígena en la lengua tu’un savi, sobre todo en la variante del escritor en la que no existe la letra “d”, por lo que se usa la “t”. De esta manera, con humor se remarca el extrañamiento de esta expresión en tu’un savi.

⁹ *Abya Yala* es la denominación emergente con que se conoce al continente que hoy conocemos como América, que significaría “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital”. Dicho nombre es referido por la nación guna en Panamá y en Colombia.

cipio, significando el estadio previo a la llegada de los colonizadores europeos. Asimismo, puede ser vinculado con lo *original*, en el sentido de ser la plataforma para construir alternativas distintas a lo que hasta ahora ha sido re-conocido.

Por esto la autoadscripción como ñuu savi de cara a las reiteraciones de las lógicas coloniales es *de facto* una resistencia a través de desplazamientos y desclasificaciones, pero es algo más, ya que abre otras posibilidades, pues, bajo una óptica, lo que resiste también soporta aquello que lo violenta o lo excluye, y de lo que se trata es de construir opciones o rutas de escape del patrón de *colonialidad de poder*.

Del racismo del fenotipo al racismo lingüístico y viceversa

Como lo señalé antes, yo nací en la Ciudad de México. Yo soy un hijo de una mujer ñuu savi que salió expulsada de su comunidad para ser explotada laboralmente mediante “redes familiares” y crecí en un barrio popular al poniente de esta gran urbe. En mi infancia, mi mamá me enseñó algunas palabras y expresiones en tu’un savi, pero al tener que ingresar a la escuela las interrumpió, tratando de evitar que fuera discriminado. Sin embargo, desde niño la propia diferencia cultural que mostraba mi fenotipo fue racializada.¹⁰ A esa temprana edad no entendía aquello que motivaba a las personas de mi contexto a que me identificaran por el color de la piel, sobre todo, la carga negativa que advertía en sus expresiones. De tal suerte que muchas veces me quejé con mi madre sobre eso, ella con el ánimo de apoyarme me decía “defiéndete”, además de sentenciar la frase: “tú no eres negro”. Sin embargo, esto me traía más confusiones, antes que permitirme comprender la situación racializada en la que me

¹⁰ Por ello mis primeros sobrenombres tenían esa marca, algunos familiares me decían “Negrito” o “Cucurumbé” como la canción de Cri-Cri. Si bien en tales denominaciones no encontraba un signo de violencia, sí con los apodos en el contexto barrial, allí surgieron términos más contundentes como “Negro”, o más sutiles como llamarme con el mote del exjugador de fútbol brasileño, “Cabinho”. A esto se suman un sinnúmero de chistes y comentarios que resaltaban el color de mi piel morena.

encontraba: si no era negro, ¿por qué mi entorno me decía que sí lo era? El remate de la situación lo explico con la siguiente anécdota: siendo aún chico en una ocasión un niño que pertenecía a una familia afrodescendiente, simplemente me espetó: “tú eres más negro que yo”. En ese momento no entendí el sentido de sus palabras, pero si su efecto en mí: la ofensa. Años más tarde, cuando estuve en mi formación en el posgrado, llegué a comprender con cabalidad dicha afirmación. Era más negro no porque la pigmentación de mi piel fuera más oscura que la de él, sino porque a mí me lo decían abiertamente, en cada espacio público en que me encontraba, y para aquel niño negro estaban reservados los eufemismos y demás expresiones indirectas.

Rita Segato (2008) propone pensar la raza como signo, es decir, debe ser entendida desde los contextos definidos en los que encuentra significación. A partir de lo anterior, se entiende por qué el racismo no es exclusividad del fenotipo, alcanza los grados del habla y más si nos referimos a las lenguas originarias. Problematizar la condición de estas lenguas no sólo es referir la vasta diversidad lingüística, sino reflexionar procesos que las han suprimido y convertido en lenguas en condición de subalternidad (a pesar de su reconocimiento como “lenguas nacionales” a nivel constitucional) por la lengua hegemónica que se impuso y a través de la cual se decodificó la modernidad y el Estado-nación en nuestros territorios.

El proyecto moderno se fundó en la unión de la *comunidad imaginada* nacional con base en la lengua¹¹ nacional. El Estado, al tratar de alejarse del fantasma de Babel, de la diseminación de las lenguas y de los sentidos, optó por la homogeneidad lingüística. La lengua está, por tanto, subordinada al interés de la nación (De Certeau, 2008:145-146). Por lo tanto, el proyecto al que deben servir la discursividad y las narrativas es el apuntalamiento de la norma a través de la lengua, de la lengua nacional u oficial.

¹¹ Aquí me voy a referir al término *lengua* sin hacer la distinción con *idioma*. Reconociendo que el idioma se usa regularmente para la lengua emblema del Estado-nación, mientras que la lengua se refiere a los idiomas previos a la configuración de este régimen administrativo de población.

La lengua oficial está íntimamente unida al Estado, tanto en su génesis como en sus usos sociales. En el proceso de constitución del Estado es cuando se crean las condiciones de la constitución de un mercado lingüístico unificado y dominado por la lengua oficial: obligatoria en los actos y en los espacios oficiales (escuela, administraciones públicas, instituciones políticas, etcétera), esta lengua de Estado se convierte en la norma teórica a la que se someten todas las prácticas lingüísticas (Bourdieu, 2008:22).

De esta manera, a pesar de que exista una diversidad lingüística, como en el caso de nuestro país, el castellano como lengua nacional se volvió la legítima. Por tanto, el resto de las lenguas quedaron marcadas por una ilegitimidad a la que se combatió, pues restaba a la unidad nacional, llegando a representar un peligro que no permitía integrar la *comunidad lingüística imaginada*. Por tanto, en situaciones marcadas por la diferencia lingüística, las lenguas (en condición) subalternas tienen que estar reguladas precisamente: “por la lengua o el uso legítimo. La integración en una ‘comunidad lingüística’, que es producto de la dominación política reproducida sin cesar por instituciones capaces de imponer el reconocimiento de la lengua dominante, es la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüística (Bourdieu, 2008:22). La *colonialidad del conocimiento* reservó a las lenguas originarias una condición subalterna que puede ser caracterizada como *diglosia*. “Por diglosia generalmente se entiende la coexistencia conflictiva, dentro de un territorio, de dos o más lenguas, o variantes de lenguas, en condiciones asimétricas de uso y valoración. De esta manera, una de las lenguas en cuestión acapara para sí todos los usos y funciones, mientras las demás restringen sus usos y funciones a los ámbitos doméstico y agrícola” (Garcés, 2007:232).

En nuestro caso, el castellano al ser la lengua nacional¹² *de facto* funcionaría como el garante de la unidad nacional, potenciada por la producción de ciertas ritualidades estatales y también para la pro-

¹² Reconozco que existe ambigüedad en el reconocimiento del castellano como lengua nacional u oficial.

ducción del conocimiento, a tal grado que, en los contextos urbanos, una antropología insensible a la diferencia cultural reservó a las lenguas originarias el reducido espacio privado al interior de las casas donde se lleva a cabo el trabajo doméstico. De esta manera, se les denominó como “lenguas de cocina”.¹³ En este sentido, “migrantes que se confundían con las masas de las grandes ciudades, que callaban sus idiomas y lenguas relegados al privado de sus cocinas” (Bengoa, 2000:13). Pero también habría que reparar en que el horizonte de sentido que configura la diglosia excluye el reconocimiento del uso de las lenguas originarias, sin que necesariamente haya existido un proceso migratorio de por medio, en una realidad compleja como la de la Ciudad de México.

A pesar de que por milenios en este territorio se han hablado lenguas como el náhuatl, hñähñu¹⁴ o ñajtro,¹⁵ hoy en día sus hablantes son identificados como migrantes,¹⁶ externos a la civilidad urbana. Vivir la experiencia de la extranjería en el territorio propio es también un proceso de despojo del territorio real y simbólico, de la continuidad de la cruzada contra las lenguas originarias en los usos de comunicación que llevan a cabo estas comunidades, pero también como medio para la conservación de la memoria y las lecturas del mundo a través de las diversas cosmogonías. En las calles de la ciudad, con cierta regularidad, no sólo se barre la basura, sino también la *diferencia cultural*. También se combate la “contaminación” de la lengua nacional por parte de los modismos de las lenguas originarias. Aunque se sabe que el castellano que hablamos en el contexto de la Ciudad de México está mediado por palabras en náhuatl, es evidente el uso

¹³ Esta representación fue recuperada en la película de *Roma* (2018), del director Alfonso Cuarón.

¹⁴ Reconocida de forma institucional como “otom”.

¹⁵ Reconocida de forma institucional como “mazahua”.

¹⁶ Un ejemplo sintomático es la propia SEPI: la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes, la cual hace la distinción entre dos colectividades, por un lado, las originarias; por el otro, las migrantes “indígenas”. Mas cuando se piensa que las primeras se encuentran en la periferia urbana, en alcaldías como Xochimilco, Milpa Alta o Tláhuac, mientras que las segundas, pueden habitar espacios céntricos de la metrópoli, son identificadas como migrantes a través del eufemismo de “residentes”.

de dispositivos para la corrección lingüística. Corregir y normar son las labores de la institución educativa, pero también identificar al sujeto infractor y, en ciertos casos, es la instancia que obsequia los castigos. Pero las sanciones se dan en todos los ámbitos, cuando la idea de supremacía moral circula y habita los ámbitos del lenguaje, o cuando la comunidad de hablantes hegemónica así lo dicta. Una escritora en lenguas originarias cuenta una experiencia dentro de una institución educativa: “mi español era un español muy local, medio bronco y lleno de regionalismos que usamos allá y yo me acuerdo... que llegué y entonces yo quise participar en una clase y se rieron de mí, de cómo hablaba, y bueno, eso hizo que ya como que no me dieran ganas de participar en el salón... dije ‘ah, bueno, todavía no sé hablar bien, aprenderé a hablar bien’” (entrevista personal).¹⁷

Esta sensación de falta o de incompletitud es precisamente el efecto de la discriminación lingüística. Es habitar aquella región que Fanon llamó “una zona del no ser” (2009:200). Esto por un lado niega la identidad y la competencia del que es afectado por el racismo y la discriminación, pero también ofrece la opción de ajuste o de la integración, que se puede traducir en un: *no sé hablar, pero aprenderé*. La solución del conflicto es asumir el peso y la fuerza del poder de matriz colonial. Aquí no hay resistencia, pero lo que sí es palpable es la genuina aspiración de salir de la falta ajustándose a los dictámenes de la lengua colonial. Frente a esto es lícito preguntarse: ¿hay opciones o alternativas para salir de la maraña que genera la *colonialidad del poder* y del *decir*? ¿Es posible un desplazamiento o un desprendimiento de esta lógica de origen colonial? ¿Una faceta de la autonomía de las naciones originarias hasta ahora poco explorada podría ser la lengua? ¿Cómo es significada la relación con el otro en estos tiempos de incertidumbre y de crisis sanitaria?

¹⁷ Agradezco a la reportera Nayeli Reyes que me permitió acceder a la entrevista que realizó a la escritora binnizá Irma Pineda, actual representante de la voz de los “pueblos indígenas” de Latinoamérica y el Caribe ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

La irrupción de los bárbaros

En estos tiempos de emergencia sanitaria se potencia aún más el miedo al *otro*. El *otro* como amenaza a mi integridad, a mi salud, a mis privilegios. Esta sensación de miedo no sólo se ha convertido en un malestar para quienes lo experimentan, sino también para opacar el entendimiento de la época compleja en la que nos situamos. Lo anterior se puede sintetizar y problematizar a partir de lo que Tzvetan Todorov llamó “el miedo a los bárbaros”, pero que no se queda en un nivel de temor al *otro* a la distancia, sino que implica una relación cercana, estrecha, contigua: “El miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros” (2013:18). Así Todorov advierte que la lucha contra el terror, en donde todo está permitido, empieza a confundir la identidad de la víctima con la del verdugo, y viceversa, lo que genera un círculo vicioso. En su trabajo, Todorov, no optó por hacer una larga historia en torno de lo que considera el “ser bárbaro”, por lo que escogió reconstruir su sentido para ser útil en la actualidad. No desconoce su origen en la Grecia Antigua, en donde la población se dividió, en un principio, en dos partes diferentes: “los griegos, es decir, ‘nosotros’, y los bárbaros, es decir, ‘los otros’, los extranjeros” (2013:30). En este sentido, los griegos antiguos nombraron a quienes carecían de la capacidad lingüística de hablar su lengua como “bárbaros”.¹⁸ Así se trazó una línea que separa al no-bárbaro del bárbaro. “Para reconocer la pertenencia a uno u otro grupo se basaban en el dominio de la lengua griega: los bárbaros eran entonces todos aquellos que la entendían y no hablaban, o la hablaban mal” (Todorov, 2013:30-31). Además, esta expresión de “bárbaro” proviene de la onomatopeya “bar-bar”, resultado de una teatralización para identificar a quien habla sólo con balbuceos, cual loco o niño, por lo tanto, incapaz de hablar la lengua culta, legítima o autorizada.

¹⁸ Es importante no olvidar esta primera distinción para la clasificación del extranjero o el ajeno a partir de subrayar esta competencia lingüística, pues guarda vigencia en la manera en que hoy en día se relaciona a quienes hablan lenguas distintas o por su acento distinto en la Ciudad de México para marcar su supuesta extranjería.

Sin embargo, sobre este primer sentido se advierte otro que caracteriza a los bárbaros como un ser que no razona, por lo que se les equipara a los animales (Todorov, 2013:33). Por ello, considerarlos como seres que no comparten la razón humana, subraya una distinción entre lo superior e inferior, que se puede traducir en dicotomías vinculadas a la semántica, como civilizado o incivilizado, culto o inculto, personas de razón o personas de costumbre. De tal suerte, se legitima una forma de intervención como empresa de salvación civilizatoria. Puedo invadir el territorio del *otro*, pues llevo el progreso, la cultura, la educación a quien carece de estos accesorios civilizatorios.

Estas significaciones no son las únicas, pues un tercer sentido se agrega. Este otro significado parte de la estigmatización, que tuvo un momento histórico su aparición. “La tensión entre los dos posibles significados de ‘bárbaro’, el relativo (extranjero incomprensible) y el absoluto (cruel), será importante a partir del siglo xv, en la época en que los europeos emprenden grandes viajes y pretenden clasificar las poblaciones cuya existencia no conocían hasta ese momento” (Todorov, 2013:37). Así se configuró esta tercera dimensión de la expresión “bárbaro”, pues aglutina el sentido del que no tiene el estatuto dialógico, del inferior e incivilizado para colocarlo en una condición ahistórica, como un salvaje.¹⁹ De esta manera, se dibujará la diferencia de identidades que se sedimentarán y se mantendrán hasta el presente, en el juego de espejos, en términos absolutos, pues quien habla (y escribe) la lengua culta es el civilizado, mientras que el *otro*, que carece de esta condición, representa al bárbaro. Lo anterior también servirá para que se estructure el plan de salvación del bárbaro a partir de la empresa civilizatoria colonial, humanística y hasta educativa. Es la redención del salvaje, es decir, del “indio” o del “indígena”, de lo que hoy llamamos América. No por nada la poeta ore’pät Mikeas Sánchez, escribió el poema *Jujtzye tä wäbä tzama-pänh’ajäl* *Cómo ser un buen salvaje*:

¹⁹ También a partir de ese momento surge la idea del “buen salvaje” que esgrimió el discurso cristiano.

Simón, äj' atzpä'jara sutu' wäbä tzamapänh'ajä,
 kyomujsu castilla'ore
 tesorike mumubä dä' nhkomis' näyiram.
 Ejtzu' masanh'däjkis wynanh'omo
 tesorike' mpyäkinh'dyzyoku' sijkpa' te' näyayokiuy.
 Äj' atzpä'jarais nã' ijtayuna' tzabas'Mää'is pyä'mi,
 nhkyojama kak'dena'.
 Äj' atzpä'jara kedgäkätäbyabä'pänhdena
 teis' muspana' tyä' tzoka tyziame'jinhdam.
 Te' sutu' wäbä' tzamapänh'ajä,
 myuspä'jku jujtzye yajk' yosa' te' käjztäjkuy',
 tesorike' nhyenhtuyu' te' nhkirawais'ñoaram.
 Äj' axpä'jara musobyabä' pänhdena,
 teis' muspana' nã' tzapiaä pyeka'nhkiomiram.
 Äj' axpä'jara sutu' wäbä' tzamapänh'ajä,
 tese' ja' myuskubyakä jujtzye' tzyäkä.

Mi abuelo Simón quiso ser un buen salvaje,
 aprendió castilla
 y el nombre de todos los santos.
 Danzó frente al templo
 y recibió el bautismo con una sonrisa.
 Mi abuelo tenía la fuerza del Rayo Rojo
 y su nagual era un tigre.
 Mi abuelo era un poeta
 que curaba con las palabras.
 Pero él quiso ser un buen salvaje,
 aprendió a usar la cuchara,
 y admiró la electricidad.
 Mi abuelo era un chamán poderoso
 que conocía el lenguaje de los dioses.
 Pero él quiso ser un buen salvaje,
 aunque nunca lo consiguió (2019:62).

Esta identificación del bárbaro alimentó la empresa colonizadora a partir de 1492 para configurar el imaginario social en donde se codifican las subjetividades. Así, el poder de matriz colonial es el que

les ha otorgado el esencialismo a las identidades “indias” o “indígenas”, al tiempo que al *otro* le ha restado su reconocimiento (ni siquiera se respeta la autodenominación), su capacidad de agencia y, por tanto, su autonomía y libre determinación. Ese poder ha configurado una maquinaria discursiva con esa capacidad y eficacia para que quien proviene de una nación originaria (con sus territorios, culturas y lenguas particulares) deba encajar en la segmentación, la clasificación y el ordenamiento de las estructuras institucionales constituidas por la explotación del capitalismo, la discriminación de la racialidad y el sexismo del patriarcado. Así, bajo estas narrativas hegemónicas: el *otro* es el/la pobre, el/la priet@ y el/la put@. Pero esta lectura del *otro* no es exclusiva de quien es externo a una comunidad originaria, pues se ha ido filtrando a las experiencias colectivas en los pueblos. La eficacia del orden colonial es que se replica en diversos contextos y a diferentes escalas. Lo anterior se puede entender a partir de un pasaje vivencial. Por la necesidad educativa, niños y niñas salen de su comunidad para seguir sus estudios, la siguiente cita narra una situación que se reitera:

ah, pues te vas a ir a estudiar a otro pueblo, vamos a llegar a otro pueblo, era muy emocionante, nada más que en ese pueblo había... bueno es un pueblo de mestizos e indígenas, entonces pues tú no sabes qué es eso del... bueno yo no sabía que había racismo, hasta ahí lo descubrí ¿no?, cuando los niños te rechazan y te dicen que eres de la montaña,²⁰ que eres india, que además que no puedes hablar como ellos (entrevista personal).²¹

De este modo podemos sintetizar que el *otro* es el bárbaro de uno cuando se expresa en la codificación de la asimetría del poder de matriz colonial. Por lo tanto, la *diferencia cultural* no es otra cosa, sino *diferencia colonial*. Así el tejido de ese poder se entreteje a partir de *diseños globales* que repercuten en las historias de vida locales y

²⁰ En el contexto de la lengua y la cultura ñuu savi, la palabra *yuku* significa “montaña”, pero también guarda el sentido de lo no civilizado o de lo salvaje.

²¹ De igual forma Nayeli Reyes me proporcionó el acceso a la entrevista a la poeta ñuu savi Celerina Sánchez.

situadas (Mignolo, 2003). Para muestra, un botón. Itaxavi²² tuvo que salir de su comunidad ñuu savi de origen por la necesidad de sobrevivencia. El trabajo de su padre la llevó a tener que radicar en el estado de Chiapas y más tarde tuvo que migrar la familia para asentarse en el Estado de México. Ella conoció a una mujer alemana (que ahora es su gran amiga), con quien trabajó cuidando a su pequeña hija de dos años.²³ A raíz de este vínculo, con el pasar del tiempo, Itaxavi se interesó por aprender la lengua germana. Estudió esa lengua, lo cual le permitió hacer algunos viajes a Alemania por motivos laborales. Esto también posibilitó que: “me contacta una documentalista alemana por medio de mi amiga y me propone colaborar con su equipo en un documental sobre los pueblos mayas en el sureste mexicano” (Mendoza, 2017:97). En ese proyecto documental, Itaxavi se convirtió en asistente de dirección y junto a la pareja de directores documentalistas extranjeros (una mujer alemana y un hombre estadounidense) vivieron durante el tiempo de rodaje en San Cristóbal de las Casas. En una ocasión, realizaron un festejo en la casa que rentaban, cabe resaltar que el trabajo del proyecto del documental permitió afianzar una amistad estrecha entre las tres personas, por ello, tanto los directores como Itaxavi fungían como anfitriones. Ella cuenta lo que sucedió mientras recibían a los invitados en la puerta de la propiedad ubicada en aquella ciudad colonial. Itaxavi lo narra así:

Llegó una pareja alemana y saludaron a los directores en su idioma [alemán]... celebraron el gusto de sus amigos por la hermosa casa que rentaban y al voltearme a ver, también se refirieron a mí... ese día especial usé para mi vestimenta un huipil de una comunidad de los Altos de Chiapas y lo acompañé con unos huaraches. La mujer alemana con júbilo señaló lo bueno que era que la casa también incluyera a una mu-

²² Es la autodenominación que usa una mujer ñuu savi que en la actualidad estudia el doctorado en Estudios Críticos de Género en la Universidad Iberoamericana, en la Ciudad de México.

²³ Más sobre esta experiencia de vida se puede consultar en *Voces de la alteridad: estudiantes de la Ibero de pueblos originarios* (Ruiz y Franco, 2017).

jer de servicio así de bonita. Todo lo dijo en alemán suponiendo que yo no entendería aquello hacía alusión a mi persona. Mi amiga alemana la frenó diciendo que yo sabía hablar perfectamente alemán. La mujer de inmediato entendió su error (entrevista personal).

Aquí se evidencia que la *colonialidad de poder* y del *ser* no necesariamente debe ser ejercida con violencia y represión para seguir reproduciéndose, como tampoco niega que pueda seguir manio-brando hoy en día. Rita Segato, al referir la situación de guerra contra las mujeres, señala que en la actualidad sigue operando una lógica de *Conquistualidad*, por lo que en América Latina aún se pueden expresar formas extremas de crueldad. De tal suerte que la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, es un proceso continuo que todavía está en operación.

En este nuevo mundo, la noción de un orden del discurso pautado por la *colonialidad del poder* se vuelve prácticamente insuficiente. De ese patrón emerge, nuda y cruda, la práctica del barrido de los pueblos de los territorios de ocupación tradicional o ancestral. De la colonialidad se consuma un retorno a la *conquistualidad* [...] Para nuestro continente, América Latina, las formas extremas de crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el sur, su atmósfera dramática, caótica y crecientemente violenta, pueden ser atribuidas a la idea de que en nuestros paisajes la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso continuo todavía en marcha (Segato, 2016:99).

Y la pregunta se actualiza en términos de ¿cómo frenar todo esto? ¿Hay salidas? ¿Por cuáles apostar?

Conclusión: la autonomía debe dialogar con la autodenominación

Los movimientos autonómicos de las naciones originarias han construido su propia historia y sus propios referentes. Si bien se asume

que la *autonomía* es una expresión concreta del derecho a la libre determinación y que, a su vez, es un derecho de los pueblos, no se puede dejar de lado que tanto la reconstitución y la organización política debe estar codificada también en su universo de significación propio,²⁴ es decir, en la manera en que configura el sentido. Así, más que expresar una conclusión en este artículo quiero cerrar esbozando una apuesta para poder advertir una plataforma que podría contribuir a una reflexión común, para que desde el *lugar* de mi *enunciación* pueda ayudar en los debates sobre posibles salidas y transformaciones necesarias, pues al final todos y todas habitamos esta casa en común.

Sobre la mesa están todas las razones para realizar un cambio radical de la sociedad. Nos encontramos frente a una crisis civilizatoria, marcada por la emergencia sanitaria global, por el régimen de explotación de los recursos naturales a gran escala (la vida se ha vuelto una mercancía más), por la crisis por un recurso tan vital como el agua, por el apocalipsis ecológico encarnizado en las alarmas de contingencia ambiental, por la crisis de representación política. Sin embargo, no son las razones o las ideas las que hacen los cambios de raíz, sino los cuerpos y las acciones, por ello se debe pensar en el vínculo entre las corporalidades (experiencias) y los saberes.

La Modernidad se basa en la distinción entre razón y cuerpo, entre lo abstracto y lo tangible, pero no todas las experiencias dentro de ésta son las mismas. Desde mi lengua materna las sensaciones corporales y el pensamiento forman parte de una totalidad. Por ejemplo, para decir “pensar” desde mi lengua tu’u savi se usa el verbo *jianini*, en donde encontramos dos expresiones, *jiani* que significa “poner” o “colocar” e *ini* que es el “interior” o el “adentro”.²⁵ El ejercicio

²⁴ En una ocasión tuve la oportunidad de visitar el Caracol zapatista de Oventic y junto a un grupo en donde había ciudadanos franceses se logró conversar unos minutos con la Junta de Gobierno local. Frente a las preguntas de los extranjeros, una mujer zapatista se disculpó por no poder explicar lo que ellos le demandan, y señaló si ellos pudieran entenderla, en su lengua, sin duda, ella podría explicar con mayor detalle esos cuestionamientos.

²⁵ Desde la cosmovisión ñuu savi el *ini* es un universo interno, pero al mismo tiempo es la experiencia en donde se encuentran vinculados los afectos y las emociones. Por ello

de pensar es colocar nuestro interior, nuestro saber y nuestra experiencia sensorial, todo, en la misma acción al mismo tiempo. De forma distinta a como opera la razón moderna. Sin embargo, este saber ha sido invisibilizado y silenciado, pues uno de los efectos más contundentes de la empresa colonial fue el *silencio fundacional*. Éste es el silenciamiento al que fueron condenadas las naciones originarias, negando sus lenguas, sus identidades, sus memorias colectivas y sus saberes milenarios a partir del momento en que emergió la voz colonizadora como la única portadora de la verdad, como la única palabra autorizada y legítima. La *monoglosia colonial* se impuso y aún manobra hasta nuestros días. Por ello las naciones originarias son habladas desde los lugares del poder: el aparato burocrático administrativo estatal, la academia, los poderes fácticos, paraestatales y paramilitares.

Por tal motivo, el reconocimiento y la participación política de las naciones originarias son también un asunto de visibilidad y audibilidad. Es una lucha por la palabra. Una posible estrategia para dar cabida a la voz colectiva de las comunidades para su escucha es que sea traducida. Por esto se hace imperante la traductibilidad²⁶ de saberes ausentes, hasta ahora invisibilizados e inaudibles (Santos, 2009:100-101). Este ejercicio de traductibilidad pone en juego la posibilidad de la sobrevivencia, mediante una operación codigofágica²⁷ que permite pensar de otra manera la crisis del capitalismo y la dirección que se le puede imprimir al umbral de bifurcación. Las insurrecciones de lo político refractan múltiples tiempos históricos y proyectan una potencia civilizatoria que puede superar el mundo capitalista (Millán, 2018:18).

Por todo ello, en esta última reflexión habría que darle cabida a la propuesta de la semiología radical para poner en cuestionamiento la

hay quien los traduce como “corazón”, pero es más que eso, es una totalidad material e inmaterial.

²⁶ Desde la lengua tu'un savi traducir se denomina como *nakanu* que es “desenredar”, metáfora que hace referencia a deshacer el nudo en el tejido de la construcción de sentido.

²⁷ Estrategia que Bolívar Echeverría describe como el proceso de dejarse comer por un código civilizado para así mismo comerlo por dentro.

posibilidad de una traducción lineal. Como señala Chela Sandoval, poner en juego los elementos que han utilizado las feministas chicanas y el feminismo tercermundista: el habla, la lengua, el pensamiento, la cultura y las trayectorias de resistencia. Así, es posible traducir/interpretar conservando los múltiples niveles de significación(es) y, también, manteniendo el contenido político del original, utilizando su propia sintaxis y vocabulario en búsqueda de metodologías de la emancipación (Sandoval, 2015:30-31). Esto significa aprovechar lo que hasta ahora ha sido negado o visto/escuchado exclusivamente en dimensiones superficiales que constriñen el potencial de las lenguas originarias a ámbitos folclóricos, totalmente domesticados. Porque en ellas se entrecruzan las memorias de múltiples momentos históricos, de cosmovisiones y también fuente de posibles respuestas a la crisis civilizatoria en la que nos encontramos. La convergencia de los saberes inscritos en las lenguas originarias puede construir la gramática, la sintaxis y el sentido de una apuesta en común: de un *sentido común*.

Asimismo, es necesario advertir sin tapujos que: “La transformación tampoco vendrá de los sujetos creados por el capital (los negros, los indígenas, los explotados, las mujeres como simples reproductoras, los obreros, etcétera); vendrá de la superación de estas formas del sujeto” (Inclán, 2018:123). Simplemente porque son las construcciones identitarias que requiere un sistema de poder inhumano. Romper con esas identidades impuestas es abrir un sendero para recuperar las autodenominaciones, pero también posibilitar la autorrepresentación y la autoadscripción, es decir, formas distintas de pensar(nos) y sentir(nos) con el mundo. También desde mi lengua el verbo “soñar” se dice *jianni*, que guarda un paralelismo particular con el verbo “pensar”: *jiani*, y precisamente de esto se trata: de entretejer ideas y sueños en común.

Bibliografía

- Ang, Ien (2010), “Sobre no hablar chino: identificaciones diaspóricas y etnicidad posmoderna”, en Isabel Carrera (coord.), *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas*, Anthropos, Barcelona.
- Bengoa, José (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago.
- Bhabha, Homi (2002), *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires.
- Bidaseca, Karina (2010), *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Editorial SB, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (2008), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid.
- Chakrabarty, Dipesh (2008), *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Tusquets, Barcelona.
- De Certeau, Michel (2008), *Una política de la lengua: la Revolución francesa y las lenguas locales*, Universidad Iberoamericana, México.
- De la Peza, Carmen (2012), “Consideraciones sobre la traducción en la investigación horizontal”, en Sarah Corona y Olaf Kaltmeier (comps.), *En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, Gedisa, Barcelona.
- Fanon, Frantz (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- Garcés, Fernando (2007), “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (coords.), *El giro decolonial*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Inclán, Daniel (2018), “Los escenarios de lo político en la catástrofe”, en Mátgara Millán (coord.), *Prefiguras de lo político*, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Ediciones del Lirio, México.
- Mendoza, Florina (2017), “Voces desde la identidad ñuu savi”, en Mercedes Ruz y Martha Franco (coords.), *Voces de la alteridad: estudiantes de la Ibero, de pueblos originarios*, UIA, México.
- Mignolo, Walter (2003), *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid.

- Mignolo, Walter (2010), *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Millán, Mágina (coord.) (2018), *Prefiguras de lo político*, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Ediciones del Lirio, México.
- Quijano, Aníbal (2007), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (coords.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 285-327.
- Ruiz, Mercedes y Martha Franco (coords.) (2017), *Voces de la alteridad: estudiantes de la Ibero de pueblos originarios*, Universidad Iberoamericana, México.
- Sánchez, Mikeas (2019), “Jujtzye tä wäbä tzamapänh’ajä (Cómo ser un buen salvaje)”, *Revista Universidad de México*, núm. 1, Nueva Época, abril.
- Sandoval, Chela (2015), *Metodología de la emancipación*, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género, México.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI Editores, México.
- Segato, Rita (2008), *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo, Buenos Aires.
- Segato, Rita (2016), *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Spivak, Gayatri (2013), *En otras palabras, en otros mundos*, Paidós, Buenos Aires.
- Tatyisavi, Kalu (2019), “Palabras del surco vs poesía. Panorama desde el Ñuu Savi”, *Periódico de Poesía*, 29 de abril, [https://periodi-

codepoesia.unam.mx/texto/palabras-del-surco-vs-poesia-panorama-desde-el-nuu-savi/].
Todorov, Tzvetan (2013), *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutenberg, México.

Fecha de recepción: 29/05/2020

Fecha de aceptación: 16/11/2020

Identidad-es reggaetoneras, prácticas religiosas y marginación social

*Dulce A. Martínez Noriega**

Resumen

Indagar el vínculo identidad-marginación no es un tema nuevo, sin embargo, las transformaciones en los ámbitos socioculturales, políticos, económicos y tecnológicos conducen a seguir pensando sobre las diversas formas de segregación social que se presentan en la segunda década del siglo XXI, donde la identidad es todavía una cuestión de discriminación. Tal es el caso de los *combos reggaetoneros* y sus prácticas socioculturales, las cuales son motivo de rechazo y exclusión en la Ciudad de México. Esta juventud es estigmatizada por la música que escucha, por su *identidad reggaetonera*, por pertenecer a estratos socioeconómicos menos favorecidos, por bailar “perreo” y por su culto religioso a san Judas Tadeo y/o a la Santa Muerte. El objetivo del presente artículo es compartir algunos hallazgos de investigación¹ acerca de una práctica sociocultural que realizan ciertos jóvenes reggaetoneros los días 28 de cada mes: asistir al “San Judas Fest”.² Es un culto a san Judas Tadeo al que acude la *juventud reggaetonera* y consiste en visitar la iglesia como cualquier

* Doctora en Sociología y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Profesora-investigadora adscrita al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [dmartinezn@correo.xoc.uam.mx].

¹ Esta investigación de índole cualitativa partió de un método etnográfico que incluyó observación participante, diario de campo, entrevistas y recopilación de documentos visuales. Se realizaron entrevistas a jóvenes reggaetoneros de ambos sexos que acuden regularmente a rendir culto a san Judas Tadeo en la iglesia de San Hipólito. Cabe mencionar que las fotografías que aparecen en el artículo fueron tomadas por la autora del mismo.

² Le han llamado “San Judas Fest” haciendo alusión a un festival de música donde la aglomeración de personas es masiva, hay baile, cantos y festividad. Acuden a rendir culto a san Judas Tadeo con amigos a ritmo de *reggaeton*.

otro devoto y llevar ofrendas, sin embargo, su práctica religiosa conlleva una influencia proveniente del *reggaeton*, de ahí que su culto, su identidad reggaetonera y su presencia en el templo sean cuestionados y criticados. La manera de expresar su devoción enfrenta un rechazo social por los demás peregrinos, debido a que se considera que su culto no corresponde con la forma tradicional, lo que ha enfatizado la exclusión y discriminación hacia los *combos*, orillándolos a ser una especie de nómadas musicales en la ciudad: parias de las zonas urbanas a inicios del presente siglo.

Palabras clave: identidad, marginación, juventud, música, religión.

Abstract

Enquire into the relationship between identity-marginalization is not a new subject, however sociocultural, political, economic and technological fields transformation lead to keep on reflecting about these different ways of social segregation that appear in the second decade on XXI Century, where identity is still a form of discrimination. The *combos reggaetoneros* and their social practices are an example of this in México City. This stigmatized youth by the music they listen to, by their *reggaeton identity*, for belonging to less favored socioeconomic strata, for dancing “perreo” and for its religious worship of saint Jude Thaddaeus and/or Holy Death. The objective of this paper is to share some research findings about some sociocultural practices of the *combos*, specifically the cult of saint Jude Thaddaeus that has currently named it as “San Jude’s Fest”, to reflect about the social rejection these young people face when attending church on the 28th of each month, where their reggaeton identity and their religious practice are questioned and criticized by the other pilgrims, because it is considered that their worship does not correspond to the traditional way, what has generated different forms of exclusion and discrimination towards the *combos*, leading them to be a kind of musical nomads in the city: urban outcasts in early century.

Keywords: identity, marginalization, youth, music, religion.

A modo de introducción: breve acercamiento a las identidad-es reggaetoneras en México

A principios del siglo XXI en México comenzó a difundirse el *reggaeton*,³ un género musical que poco a poco fue colocándose en el gusto de la juventud. Su consumo tanto mercantil como simbólico propició –al igual que en otras épocas– que a través de la música los jóvenes constituyeran un sentido de identificación con el “otro”, de alteridad, una identidad, como señala Simon Frith: “La identidad no es una cosa sino un proceso: un proceso experiencial que se capta más vívidamente como *música*. La música parece ser una clave de la identidad porque ofrece, con tamaña intensidad, tanto una percepción del yo como de los otros, de lo subjetivo en lo colectivo” (Hall y Du Gay, 1996:185).

Distintas generaciones de jóvenes han constituido su identidad por medio de la música, ella es un elemento (mas no el único) que ha permitido que las juventudes tengan prácticas culturales específicas, estilos, vestimentas, peinados, bailes e incluso una estética corporal que incluye maquillaje, tatuajes o perforaciones que caracteriza a ciertos jóvenes y al mismo tiempo los diferencia de otros: punks, rockeros, raperos, skatos, salseros, poperos, metaleros y ahora reggaetoneros, todos forman parte de las diferentes culturas juveniles que se han conformado en nuestro país. Carles Feixa (1999) menciona que las culturas juveniles pueden entenderse como aquellos grupos de jóvenes que han constituido una identidad generacional en determinado momento y contexto sociohistórico, y como parte de esa identidad implementan un estilo representativo, ciertas prác-

³ Este género musical se originó a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980 en Panamá, pero fue desde Puerto Rico en la década de 1990 que se proyectó hacia otros países. En México se introdujo a finales de 1990 y principios de la década de 2000. El *reggaeton* es un híbrido tanto lingüístico (mezcla de español e inglés) como musical, es un *collage* de ritmos y géneros como el *reggae* en español, el rap, la salsa, el merengue, el *housemusic*, entre otros. Es criticado por la forma de bailarlo llamada “perreo” y también es rechazado por su semántica violenta y sexual. Para indagar sobre el origen, la semántica y el desarrollo del *reggaeton* en México, véase Martínez (2013).

ticas culturales, modas y bailes que los distingue como grupo. Estas culturas juveniles suelen apropiarse de determinados espacios, como calles, avenidas o esquinas, que les permiten crear un territorio propio, una frontera con otros jóvenes y con el mundo adulto, generando al mismo tiempo una memoria colectiva del lugar. De acuerdo con esto, se puede decir que los jóvenes reggaetoneros forman parte de una cultura juvenil emergente, la cual define a una generación de jóvenes mexicanos que han instaurado un estilo, prácticas culturales, apropiación y re-significación de espacios urbanos (un ejemplo son algunas estaciones del Sistema de Transporte Colectivo Metro:⁴ Chabacano, Jamaica, Garibaldi e Hidalgo, así como calles aledañas a la iglesia de San Hipólito en el centro de la ciudad) que los incluye en la memoria colectiva musical de las juventudes mexicanas.

Básicamente a partir de 2005, el *reggaeton* contribuyó a la constitución de una tipología de identidades reggaetoneras en nuestro país, de las cuales no existe suficiente indagación acerca de sus prácticas socioculturales, problemáticas, necesidades o intereses. Dichas identidades son: tepiteña, chaca, urbana y pop,⁵ y se han conformado a partir de diferentes factores, como el estrato socioeconómico, la manera de bailar *reggaeton* (perreo), el estilo, la estética corporal (tatuajes, perforaciones, maquillaje, corte de cabello), las formas de consumo y apropiación de esta música, por mencionar algunos. De estas cuatro identidades reggaetoneras es necesario destacar que únicamente tienen un reconocimiento social las identidades tepiteña⁶ y

⁴ Para profundizar sobre los espacios urbanos del *reggaeton* en la Ciudad de México, véase Martínez (2017).

⁵ Cabe mencionar que esta tipología de identidades reggaetoneras sin duda puede verse modificada a futuro debido a otros elementos socioculturales y diversos factores.

⁶ Es importante señalar que sin duda existen estudios previos sobre identidad y juventud en Tepito, sin embargo, el objetivo del presente artículo es destacar que, de las identidades juveniles emergentes que se han constituido a partir del *reggaeton*, la tepiteña es una de esas identidades y el hecho de ser jóvenes que habitan en el conocido barrio bravo fue una coincidencia, es decir, fue un hallazgo de la investigación, un *serendipity* como metodológicamente se le llama, ya que no se buscaba indagar sobre *reggaeton* e identidad en Tepito, sino que el mismo proceso de investigación condujo a dicha información: que una de esas identidades reggaetoneras emergentes es la tepiteña.

chaca,⁷ son las que han constituido una presencia, prácticas culturales y acciones sociales que han generado críticas y rechazo social hacia estos jóvenes por su identidad reggaetonera.

Jean-Claude Kaufmann (2004) señala que el proceso de construcción identitaria es un proceso marcado históricamente e intrínsecamente en la modernidad. El individuo de las comunidades tradicionales vivía concretamente como un individuo particular, no se cuestionaba sobre problemas identitarios como lo hacemos hoy en día. El incremento de la búsqueda de una identidad proviene justamente de la diversidad de identidades originadas de la desestructuración de las comunidades, provocando la individualización de la sociedad (2004:17), es decir, ahora el panorama se puede dirigir hacia un cuestionamiento no solamente sobre la constitución de la identidad, sino de identidades. Ante dicho planteamiento, retomamos el segundo de los tres conceptos de identidad señalados por Stuart Hall (1992): el sociológico (*sociological subject*). Dicho concepto de identidad parte de la visión de un sujeto sociológico que refleja las complejidades de la modernidad, en el que su identidad no es autónoma, es decir, que va a estar conformada a partir de la relación con el “otro u otros”, además, dicha identidad está mediada por la cultura, los valores, simbolismos y significados, en la que el interaccionismo simbólico juega un papel fundamental. De acuerdo con

⁷ El nombre de las identidades los mismos informantes los señalaron, ellos así se nombran. En el caso de la identidad tepiteña, el nombre es debido a que son jóvenes que viven en Tepito y en zonas aledañas como Garibaldi o Lagunilla. El nombre de identidad chaca o chaka, lo relacionan con el vocabulario coloquial de chacalón o chacal, que se puede emplear para referirse a personas o lugares marginados; principalmente los jóvenes de identidad chaca viven en el Estado de México, como Ecatepec, Naucalpan o Nezahualcóyotl. La identidad pop y urbana la vinculan con el estrato socioeconómico medio y alto, y únicamente entre los mismos jóvenes reggaetoneros reconocen estas últimas identidades, donde el poder adquisitivo juega un factor esencial; es decir, los pop y urbanos debido a su estabilidad económica no adquieren la música ni las mercancías (ropa, accesorios, gorras, tenis, etcétera) en el mercado o tianguis, sino que compran objetos catalogados como originales y en el centro comercial, no adquieren mercancía clonada o pirata (por producto “pirata” se entiende como aquella mercancía de bajo costo, de dudosa procedencia, de baja calidad y que se adquiere en el mercado informal) y asisten a conciertos de *reggaeton* en zonas VIP. Véase Martínez (2013).

Hall (1992), se puede decir que las identidades reggaetoneras tepiteña y chaca, si bien se construyen a partir del *reggaeton* que escuchan, sin duda sus contextos individuales junto con la interacción con los “otros” es lo que va conformando su identidad:

en la concepción sociológica clásica del tema, la identidad se va a conformar entre la “interacción” del yo con la sociedad. El sujeto todavía conserva su núcleo central o su esencia que es su “verdadero yo”, pero ésta es formada y modificada en un continuo diálogo con los mundos culturales de “afuera” y las identidades que éstos le ofrecen. La identidad, en esta concepción sociológica, crea un puente entre el “interior” y el “exterior” –entre el mundo personal y los mundos públicos– (1992:276).⁸

Desde esta perspectiva, la concepción sociológica de identidad planteada por Hall (1992) está constituida por un *yo* que mantiene su núcleo central de nacimiento, pero al mismo tiempo el sujeto está abierto a incluir otros elementos culturales que funden y reconstruyen su identidad en distintos momentos de su vida. De ahí que en este caso, la identidad del joven pueda estar conformada a la vez del *reggaeton* que consume y, al mismo tiempo, de una creencia religiosa, aunque dichos elementos culturales puedan ser opuestos, como música popular profana y religión: “El sujeto, que previamente había experimentado el tener una identidad unificada y estable, ahora se ha fragmentado; conformada, no por una sola, sino por muchas identidades, algunas veces contradictorias o inconclusas” (1992:276-277).⁹

⁸ The classic sociological conception of the issue, identity is formed in the “interaction” between self and society. The subject still has an inner core or essence that is “the real me”, but this is formed and modified in a continuous dialogue with the cultural worlds “outside” and the identities which they offer. Identity, in this sociological conception, bridges the gap between the “inside” and the “outside” –between the personal and the public worlds. (La traducción es propia.)

⁹ The subject, previously experienced as having a unified and stable identity, is becoming fragmented; composed, not of a single, but of several, sometimes contradictory or unresolved, identities. (La traducción es propia.)

Estas contradicciones –*reggaeton* y religión– que constituyen la identidad tepiteña y chaca, conllevan a reflexionar sobre sus prácticas socioculturales, específicamente el culto religioso a san Judas Tadeo que, desde el año 2010, se ha popularizado e incrementado entre estos jóvenes reggaetoneros, en el que su asistencia a las iglesias es evidente y, al igual que en otros espacios, su presencia genera distintas reacciones, como rechazo, crítica y discriminación. Esto conduce a cuestionarse: ¿por qué son rechazados y discriminados estos jóvenes que rinden culto a san Judas Tadeo? ¿Cuáles son los motivos por los que la juventud reggaetonera realiza esta práctica religiosa? ¿Cuál es el papel de la religión en la construcción de su identidad reggaetonera?

Actualmente los días 28 de cada mes, jóvenes que forman parte de lo que ellos mismos llaman *combos*¹⁰ *reggaetoneros* asisten a la iglesia de San Hipólito¹¹ a rendir culto a san Judas Tadeo. Si bien lo que conjunta y solidifica al combo es el *reggaeton*, ahora el culto a san Judas Tadeo se ha incorporado como otro elemento que conforma su identidad reggaetonera, se ha producido una nueva dimensión identitaria o, como lo señala Gilberto Giménez (1997), una nueva pertenencia identitaria. Esto es que una persona sólo tiene una identidad, pero ésta contiene dimensiones o pertenencias que le permiten identificarse con otros y participar de otras o diferentes prácticas socioculturales y a su vez generar una identidad colectiva. Como dice Pizzorno:

La identidad colectiva es la que permite conferir significado a una determinada acción en cuanto es realizada por un francés, un árabe, un pentecostal, un socialista, un fanático del Liverpool, un fan de Madonna, un miembro del clan de los Corleoni, un ecologista, un Kwakintl, u otros. Un socialista puede ser también cartero o hijo de un amigo

¹⁰ Los *combos* son grupos de jóvenes reggaetoneros de identidad tepiteña o chaca, de ambos sexos, entre los 11 y 25 años de edad. En México comienzan a constituirse alrededor de 2010 y lo conforman entre 150 a 300 integrantes por cada combo. Se reúnen en determinados espacios, visten y lucen peinados similares, con prácticas socioculturales que los identifican como grupo y a su vez los diferencia de otras identidades juveniles.

¹¹ La iglesia está ubicada en la intersección entre las avenidas Hidalgo y Paseo de la Reforma, en el centro de la Ciudad de México.

mío, pero algunas de sus acciones sólo las puedo comprender porque es socialista (citado en Giménez, 1997:17-18).

Siguiendo a Pizzorno, los jóvenes tepiteños y chicas que han constituido su identidad a partir del *reggaeton* y que forman parte de los combos con sus prácticas específicas provenientes de dicho género musical pueden al mismo tiempo ser creyentes de san Judas Tadeo y/o de la Santa Muerte, y practicar un culto religioso sin dejar de ser reggaetoneros. Es así que *reggaeton* y religión son dos unidades simbólicas diferentes que han logrado complementarse en la identidad del joven, resaltando que esta música ha trastocado el culto religioso, otorgando una re-significación al ritual.

Ahora bien, esta relación música popular¹²-identidad-religión se ha observado en jóvenes mexicanos que escuchan *rock* en español de grupos como El Tri, quienes también como parte de su identidad juvenil-rockera tienen una práctica religiosa: la devoción a la virgen de Guadalupe. Los jóvenes devotos rockeros, al igual que los creyentes reggaetoneros, son procedentes de estratos socioeconómicos menos favorecidos, sin acceso a un empleo digno o tienen empleos precarios, informales, sin suficientes oportunidades educativas, sin olvidar la creciente violencia que actualmente se vive debido al narcotráfico. El habitar en zonas marginadas les ha adjudicado un estigma social que tiene que ver con su situación socioeconómica, cultural y su estética corporal. Los jóvenes reggaetoneros de identidad tepiteña y chica son vistos como drogadictos, delincuentes y promiscuos, por lo tanto, son objeto de crítica y discriminación, incluso al asistir a rendir culto a san Judas Tadeo. Cabe mencionar que no se pretende victimizar a estos jóvenes reggaetoneros, sin embargo, es necesario reflexionar sobre las manifestaciones de rechazo social que enfrentan habitualmente, en donde la forma de practicar su culto religioso también es criticado. Esto conduce a pensar que quizá incorporar elementos del *reggaeton*, como la música, el baile, los cantos y su ves-

¹² En este artículo el concepto de *música popular* se entiende como aquella música que es producida y distribuida masivamente.

timenta en su práctica religiosa, y no realizarla de manera tradicional sea una especie de resistencia o reclamo ante la sociedad que los señala, como afirma Cerbino: “un uso del cuerpo que podría estar dibujando un escenario en el que la biopolítica dominante encuentra formas de resistencia basadas en una politicidad que proviene de la vida cotidiana, del andar por la calle mostrando una estética corporal que ‘devuelve’, a veces transformados y neutralizados, los signos de la violencia, de la exclusión y del dominio” (2006:13).

Este culto religioso, un culto híbrido, transformado, reinterpretado, en el que los usos del cuerpo, la música y el baile juegan un papel fundamental como actos de insubordinación, los cuales permiten a los jóvenes anteponer un poder sobre otro, es decir, reggaetoneros tepiteños y chicas expresan a través de su práctica religiosa un dominio, una autoridad y una dureza ante las instituciones sociales que los discriminan y, al mismo tiempo, exhiben una reivindicación de su alteridad. De esto surge una cuestión: ¿cómo esta música comercial, profana, vinculada con drogas, violencia, delincuencia y promiscuidad, dialoga con el culto religioso de la juventud reggaetonera-sanjudista?

San Judas Tadeo: el patrón de las causas difíciles y desesperadas

no hay religión, por unitaria que pueda ser, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas. Hasta el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, por otra parte triple al mismo tiempo que una, la Virgen, los ángeles, los santos... Por eso una religión no se reduce generalmente a un culto único, sino que consiste en un sistema de cultos dotados de una cierta autonomía.

E. DURKHEIM (2000)

El culto a san Judas Tadeo en la Ciudad de México comenzó alrededor de 1955, devoción que fue instituida por los Misioneros Claretianos provenientes de Estados Unidos. La imagen de san Judas Tadeo se instauró en la iglesia de San Hipólito —que también fue un santo a quien los Claretianos rendían culto—, sin embargo, la fe

y la devoción que empezó a difundirse hacia san Judas generó que el templo fuera entonces el lugar donde se le rinde culto cada mes y que la fiesta litúrgica principal se realice el 28 de octubre cada año.

San Judas Tadeo fue uno de los doce discípulos de Jesús y la tradición católica lo venera como el santo o patrón de las causas difíciles y desesperadas, siendo este mérito de ayudar en situaciones complicadas lo que ha extendido la fe y su culto en la sociedad mexicana. Los fieles van a la iglesia a pedir su ayuda, pero también hay otros que van a dar gracias por los favores o milagros recibidos, como ellos mismos comentaron: “san Judas es muy milagroso y por eso vengo con mi familia a agradecerle sus favores, sus bendiciones” (señora Aurora,¹³ 54 años).

La popularidad de san Judas Tadeo como un santo milagroso, que sí “cumple”, es un factor que ha propiciado que algunos jóvenes reggaetoneros tepiteños y chicas acudan cada día 28 en una especie de peregrinación a la iglesia. Se reúnen en pequeños grupos, aproximadamente de cinco o quince integrantes, y solamente el 28 de octubre que es la fiesta litúrgica principal, el llamado “San Judas Fest”, se congregan en grupos de alrededor de 50 jóvenes, llevan flores, veladoras, portan la imagen de san Judas Tadeo en la ropa (fotografía 1), en collares, en gorras e incluso se realizan tatuajes como una forma de protección o para expresar su agradecimiento y demostrar su devoción (fotografía 2). El culto a san Judas Tadeo quizá se ha incrementado en la sociedad mexicana debido a la situación de contingencia o de angustia que se presenta en la vida diaria de las personas, no sólo de los jóvenes reggaetoneros tepiteños y chicas. Lluís Duch (2012) señala que la angustia es una de las razones por las cuales el hombre se acerca a las cuestiones religiosas: “El ser humano es y será siempre un posible *homo religiosus* porque su constitución más íntima se encuentra asediada y, en ocasiones, profundamente angustiada por preguntas fundacionales como, por ejemplo, ‘por qué la vida’, ‘qué significa la muerte’, ‘qué sentido tienen el mal, el dolor’, ‘por qué mueren los inocentes’” (2012:11).

¹³ Los nombres de los entrevistados fueron cambiados a petición de ellos mismos.

En el caso de los reggaetoneros tepiteños y chicas, el culto a san Judas que ahora está inmerso como un elemento más de su identidad reggaetonera puede decirse que, si bien es una tradición inculcada desde casa, lo relevante es resaltar la forma de dicha práctica, la manera en la que estos jóvenes realizan el culto. Un culto transformado, un sentido de fe reconfigurado donde el *reggaeton* participa de dicha reinterpretación. Los jóvenes han moldeado una forma diferente de practicar el culto que los identifica como reggaetoneros y al mismo tiempo como devotos de san Judas Tadeo. Ahora bien, algunos de los motivos por los que acuden los jóvenes reggaetoneros al templo son los siguientes:

—Él nos ayuda cuando necesitamos, por enfermedades, problemas y cosas (Tania, 22 años).

—San Judas es cuate, nos cumple lo que pedimos, nos ayuda y por eso venimos a darle las gracias (Raúl, 18 años).

Fotografía 1. Estilo reggaetonero-sanjudista



Reggaeton, combos y “San Judas Fest”

No existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana.

E. DURKHEIM (2000)

*¡Mona, reggaeton y perreo!
 ¡Mona, reggaeton y perreo!
 ¡Qué viva san Judas Tadeo!¹⁴*

Fotografía 2. Reggaetoneros con tatuajes de san Judas Tadeo



Fotografía 3. Combo en el “San Judas Fest”



Actualmente se le llama “San Judas Fest” al culto que rinden algunos jóvenes reggaetoneros tepiteños y chacas (reggaetoneros-sanjudistas) a san Judas Tadeo (fotografía 3). Se realiza en cualquier iglesia de la ciudad, los días 28 de cada mes, sin embargo, el templo de San Hipólito es considerado como el más importante, ahí la mayoría de los fieles acude con ofrendas, siendo el 28 de octubre la fiesta mayor, porque es la celebración litúrgica principal y es cuando

¹⁴ Porra, especie de canto, que algunos jóvenes reggaetoneros gritan y corean al llegar a la iglesia durante el “San Judas Fest”.

el “San Judas Fest” se realiza en grande. Llegan varias peregrinaciones de toda la República mexicana, asisten personas de la tercera edad, jóvenes y niños.

El culto a san Judas Tadeo, por parte de la juventud reggaetonera, puede señalarse aproximadamente desde 2010, desde entonces la presencia de los combos reggaetoneros-sanjudistas ha generado una transformación en el culto. Una alteración que se observa con su vestimenta, cantos, baile, porras y accesorios influenciados por el *reggaeton*; además de una re-significación de los espacios y del escenario que incluye decenas de policías que asisten a vigilar a los jóvenes reggaetoneros y algunos reporteros nacionales e internacionales que narran el “San Judas Fest”, culto religioso de los jóvenes tepiteños y chicas a ritmo de *reggaeton*.

Ahora bien, puede decirse que este culto practicado por los jóvenes reggaetoneros-sanjudistas tepiteños y chicas tiene en primera instancia un origen que proviene de su cultura particular, familiar, es decir, su práctica religiosa, que conforma una parte de su identidad reggaetonera, está inculcada por su familia; sin embargo, la forma de practicar su culto está trastocada por el *reggaeton*, de ahí que puede visualizarse dicho fenómeno no solamente desde un sentido de secularización, sino también de desecularización,¹⁵ debido a los diferentes elementos que incorporan a su práctica religiosa, como música, vestimenta, cantos y bailes que se desprenden de dicho género musical. En el caso de los jóvenes entrevistados, se pudo indagar que son devotos esencialmente porque es una práctica religiosa que les transmitieron sus padres, que es parte de su identidad primaria, por decirlo de alguna manera, y no la excluyen de su identidad reggaetonera, pese a que sean elementos opuestos: música profana y religión. Inclusive han destacado dicha fusión como parte de su identidad reggaetonera tepiteña y chaca, añadiendo al culto elementos provenientes del capitalismo presentes en la sociedad contemporánea,

¹⁵ El concepto de *deseccularización* se refiere a la manera en que el culto o las prácticas religiosas están implicadas con un sentido de reconfiguración del sentido de fe. Para indagar en dicho concepto, véase Joachim Matthes (1971).

como la música urbana *–reggaeton–*. Por otra parte, asisten al “San Judas Fest” debido a múltiples razones, siendo una de ellas la situación de malestar o contingencia que presentan en su contexto social y quizá han encontrado en la religión una respuesta:

El derrumbamiento de los interdictos filosóficos contra la religión [...] coincide con la disolución de los grandes sistemas que acompañaron el desarrollo de la ciencia, la técnica y la organización social modernas [...] La nueva vitalidad de religión depende de que la filosofía y en general el pensamiento crítico, habiendo abandonado la noción misma de fundamento, no son [ya] capaces de proporcionar a la existencia ese sentido que, por consiguiente, se busca en la religión (Vattimo, citado en Duch, 2012:10).

En la religión se busca esperanza, ayuda o confortamiento ante problemas, angustias, crisis subjetivas, a los que la sociedad del espectáculo y del consumo no dan solución. Además, la desigualdad socioeconómica y cultural que enfrentan estos jóvenes reggaetoneros en su vida cotidiana se ha convertido también en una crisis espiritual:

—Vengo para que me ayude a estar bien, sin problemas, sin tristeza, sin pedos, ser feliz y tener todo lo que me hace feliz (Anna, 17 años).

—San Judas es el santo de los jóvenes, él nos ayuda (Karla, 19 años).

Se puede señalar otros motivos por los que asisten los jóvenes reggaetoneros-sanjudistas al “San Judas Fest”:

- a) Dar gracias por los favores recibidos.
- b) Solicitar un favor o milagro para ellos, sus amigos o su familia. Las peticiones son de diversa índole: ayuda económica, laboral, escolar, amorosa, legal o de salud.
- c) Pedir perdón por su comportamiento inadecuado. Cabe destacar que solamente algunos de los jóvenes reggaetoneros tepiteños o chicas están vinculados con prácticas ilegales o consumo de drogas, pero este estigma ha recaído en todos los reggaetoneros que asisten a rendir culto.

d) Hay jóvenes que asisten a la iglesia que no son devotos de san Judas Tadeo, solamente van acompañando a sus amigos, no tienen interés y rinden culto a otras divinidades, como la Santa Muerte: “Pues yo sólo los vengo acompañando, ellos tienen su creencia, yo tengo la mía, para mí, la Santa, está chido cada quien, ¿no?” (Pablo, 18 años).

Es relevante mencionar que algunos reggaetoneros-sanjudistas tepiteños y chicas también son creyentes de la Santa Muerte. Esta mezcla o sincretismo de prácticas religiosas que algunos jóvenes, incluso cierta población adulta realiza, podría decirse que están inscritas en lo que se denomina religión popular, en el sentido que lo refiere Jónsdóttir (2014): como un culto que parte de una ideología o tradición católica, pero al mismo tiempo tiene influencias prehispánicas como el culto a los muertos o a la muerte. Este culto a la Santa Muerte es visible en varias zonas de la Ciudad de México, los creyentes colocan altares en calles, avenidas o callejones para venerarla y continuar con el culto (fotografías 4).

Fotografías 4. Altares de la Santa Muerte en la zona centro de la Ciudad de México



Ahora bien, el culto que realizan los jóvenes reggaetoneros a san Judas Tadeo es similar en ciertos aspectos al de otros fieles: llevan ofrendas de flores, veladoras, medallas e imágenes de san Judas para que sean bendecidas dentro de la iglesia. También ingresan al templo, escuchan misa y rezan. Sin embargo, hay otros elementos que anexan en su práctica religiosa:

- a) Llevan su vestimenta o estilo que los identifica como reggaetoneros, pero incluyen alguna prenda de su ropa o accesorio con una imagen de san Judas Tadeo. Algunos muestran sus tatuajes de san Judas o de la Santa Muerte.
- b) Van escuchando o cantando *reggaeton*. En ocasiones se escucha una porra o canción a san Judas Tadeo a ritmo de *reggaeton*.
- c) Algunos jóvenes van inhalando la llamada “mona” que es una estopa con tiner (un disolvente tóxico). Entre ellos no es mal visto “monear”, como lo llaman, por tanto, no es razón para rechazarlos o excluirlos de su peregrinación o de su combo. Tampoco separan a los jóvenes que no son fieles, los aceptan porque piensan que tal vez san Judas Tadeo los ayude y puedan cambiar: “El Pablo viene de compañía por si se necesita, no es malo, además viene tranquilo, por eso lo traemos para ver si así ya cambia, jaja” (Emma, 19 años).

El culto que los jóvenes de identidad tepiteña y chaca realizan durante el “San Judas Fest” sin duda muestra una creencia o un sentido de fe transmutado en la segunda década del siglo XXI, que a la vista de los demás fieles es considerado incorrecto:

—Estos jóvenes no son verdaderos creyentes, no hacen bien las cosas, mire cómo se visten, lo que cantan no está bien, no hacen bien las cosas (señora Luz, 60 años).

—La gente nos mira feo y nos hacen caras porque nos gusta el *reggaeton* y, no sé, por la ropa y ahora también porque venimos a ver a san Juditas. Nosotros venimos con fe a verlo, a pedirle por los nuestros, por lo que necesitamos, no venimos a ver a la gente (Isabel, 20 años).

Guy Michelat señala que no hay una sola forma de ser católico, sino que hay diversas maneras de ser católico (citado en Willaime, 1995:54). En este sentido, por un lado, el catolicismo en México es una práctica flexible, por decirlo de alguna manera, algunos asisten a la iglesia cada domingo, otros cada mes, algunos cada 12 de diciembre (la fiesta de la virgen de Guadalupe) o solamente van a misa de fin de año. Unos llevan ofrendas, otros, no. Todos, a su manera, son católicos y realizan sus prácticas religiosas, las cuales están vinculadas principalmente a una cuestión sociocultural, no tanto a un sentido correcto o incorrecto. Por otro lado, hay una tensión entre la práctica oficial, tradicional y lo nuevo, como el culto a la manera reggaetonero-sanjudista.

En este contexto, ¿cómo se complementan *reggaeton* y religión dado que la semántica del *reggaeton* no concuerda con la ideología que plantea la religión católica? Son opuestos: uno es lo aceptable y el otro lo inadmisible. Pese a la contradicción entre *reggaeton* y religión, los jóvenes reggaetoneros tepiteños y chicas han conseguido complementarlo, fusionar lo sacro y lo mundano. Roger Caillois (2006) señala lo siguiente respecto al vínculo entre lo sagrado y lo profano:

Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo sagrado y lo profano [...] Más tarde o más temprano, por mediaciones dialécticas o por comprobaciones directas, debemos admitir que el hombre religioso es ante todo aquel para el cual existen dos *medios* complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni zozobras, pero donde su actuación sólo compromete a su persona externa, y otro donde un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometido sin reservas. Estos dos mundos, el de lo sagrado y el de lo profano, sólo se definen rigurosamente el uno por el otro (2006:11).

De acuerdo con Caillois, ambos mundos, sagrado y profano, pueden estar presentes en la vida cotidiana del joven reggaetonero. En uno, en el mundano, puede realizar sus actividades correspon-

dientes a su identidad reggaetonera: escuchar, cantar y bailar *reggaeton*, divertirse con sus amigos, asistir a conciertos o perreos (fiestas), y algunos, quizá, inhalar alguna droga o incluso delinquir. En ese espacio-mundo, terrenal-profano, donde el *reggaeton* difunde contenidos implícitos o explícitos de violencia y sexualidad, el joven puede actuar de manera libre, debido a que ése es el espacio donde está permitido. Es similar a la actitud que se vive en época de carnaval, es un espacio-tiempo de fiesta, de descontrol y permisividad, eso es posible en el mundo profano. Por otro lado, está el mundo sagrado, donde cada mes asisten para recibir consuelo, ayuda o perdón. En ese espacio sagrado se busca el acercamiento con lo divino y dejar atrás todo aquello que les aqueja o preocupa:

—Aquí me siento bien, no sé, me siento tranquila y le pido a san Judas lo que necesito (Anna, 17 años).

—Pus aquí siento que san Juditas me escucha, que sabe lo que me pasa, que puedo hablar con él y no me importa lo que diga la gente, si se burlan de nosotros o nos ven mal (Luis, 15 años).

Mircea Eliade (1994) menciona que para el hombre religioso los espacios no son homogéneos, por tanto, no tienen el mismo significado; entonces, para la juventud reggaetonera, pese a incorporar elementos del *reggaeton* en su culto, la iglesia, ese espacio, representa un lugar de respeto, cargado de una simbología sagrada.

Para un creyente la iglesia participa de otro espacio diferente al de la calle donde se encuentra. La puerta que se abre hacia el interior de la iglesia señala una solución de continuidad. El umbral que separa los dos espacios indica al propio tiempo la distancia entre los dos modos de ser: profano y religioso [...] La iglesia participa de un espacio radicalmente distinto al de las aglomeraciones humanas que la circundan. En el interior del recinto sagrado queda trascendido el mundo profano [...] El templo constituye, propiamente hablando, una abertura hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses (1994:28-29).

Durante el “San Judas Fest” se observa un culto cargado de una simbología híbrida, se mezcla el mundo profano y sagrado, que desde la perspectiva de los jóvenes tepiteños y chicas no es incorrecta. Su práctica religiosa es reinterpretada y re-significada; de acuerdo con sus testimonios, la realizan siempre a partir del respeto y la devoción. A su manera ellos muestran su fe:

—Nosotros venimos a ver a san Judas con fe, con cariño y es nuestra manera de hacerlo, somos como somos, no fingimos, pero es neta (Karla, 19 años).

—Yo vengo a la iglesia como soy, no finjo ser alguien más, así soy, así somos nosotros, y nos gusta el *reggaeton* y no tiene nada de malo, y si te gusta el *reggaeton*, pus dale, jajaja (Anna, 17 años).

Realizan su culto a san Judas Tadeo incluyendo el estilo y ritmo reggaetonero, pero dentro del recinto sagrado como cualquier otro fiel: rezan, realizan sus peticiones en voz baja con los ojos cerrados y al salir del templo se forman para que el sacerdote les rocíe agua bendita. En su libro *Lo sagrado y lo profano*, Mircea Eliade (1994) menciona lo siguiente sobre los usos y significados del agua en un contexto religioso: “Cualquiera que sea el contexto religioso en el que se les encuentre, las Aguas conservan invariablemente su función: desintegran, anulan las formas, ‘lavan los pecados’, son a la vez purificadoras y regeneradoras” (1994:113).

—Me gusta bendecir mis cosas porque así voy protegida (señora Mari, 47 años).

—El agua bendita te ayuda, te protege y te quita todo lo malo (Karla, 19 años).

Reflexiones finales

*Llaman violento al río impetuoso
pero a las orillas que lo comprimen
nadie las llama violentas.*

BERTOLT BRECHT

Violentos, drogadictos, ladrones, nacos, promiscuos, irrespetuosos, mañosos, reggaetoneros, perritas, son algunos adjetivos que utilizan ciertos jóvenes y adultos para referirse de manera peyorativa a las y los jóvenes reggaetoneros tepiteños y chicas.

Mira, a nosotros nos vale madres que a la gente o otros chavos no les guste el *reggaeton*, la neta, pero que te critiquen cuando vienes aquí, a la iglesia, eso sí me emputa, y si no les gusta que vengamos con nuestro estilo, eso es su pinche problema, nosotros no venimos a ver la jeta de la pinche gente, nosotros venimos a ver a san Juditas (Julián, 21 años).

Encabrona que se burlen y te miren como si uno no fuera digno de venir a celebrar a nuestro san Judas, o te ven como si fueras un bicho raro, un payaso, mal, todos tenemos derecho a venir y no voy a fingir ser alguien que no soy sólo para tener contenta a la gente, que ellos según son muy santos y a la mera hora son más culeros que uno, además san Judas nos recibe así como somos, y eso es lo que importa (Emma, 19 años).

Ha recaído en estos jóvenes un estigma y los han señalado a ellos y a la música *reggaeton* como uno de los responsables de las problemáticas sociales juveniles en nuestro país hoy en día, como la delincuencia, el narcotráfico, la violencia de género, el consumo y la distribución de sustancias ilegales, de la descomposición social de las nuevas generaciones, de la falta de valores, del incremento de la piratería y otras más. Les atribuyen las deficiencias y los desórdenes que las estructuras institucionales no han podido resolver, sin embargo, es necesario señalar que son precisamente estos jóvenes de identidad reggaetonera tepiteña y chaca el resultado de esas formas de vida contemporáneas, como señala Peter Sloterdijk: “son los hijos terribles de la época moderna, la cual se ha edificado en nombre de la joven, voluble y agresiva diosa ‘Libertad’” (2014:23). Una libertad que ha dado pie a formas de vida distintas, y en el caso de la juventud tepiteña y chaca también ha ocasionado una re-significación y una práctica modificada de un culto religioso que podría nombrarsele

como uno híbrido, una *pseudomorfosis*, como diría Mircea Eliade (1994), una que mezcla prácticas tradicionales con nuevas, dando origen al “San Judas Fest”. Esta reinterpretación de la fe sin duda brinda elementos que nos conducen a seguir reflexionando acerca de las prácticas religiosas a principios del siglo XXI, que pese a ser modificadas, alteradas o reinterpretadas han fungido como un proceso cohesionador, de identificación, de alteridad, de pertenencia con algo y alguien para la juventud de identidad reggaetonera tepiteña y chaca.

El día del “San Judas Fest” es un momento y espacio donde estos jóvenes reggaetoneros pueden hacerse visibles y mostrar una especie de dominio ante esa sociedad que los critica y excluye, dado que los otros días son un tipo de migrantes, peregrinos contemporáneos en su propia ciudad, buscando espacios para poder convivir y escuchar *reggaeton*, esa música de su generación, de su época, que les ha proporcionado algunos elementos para la constitución de su identidad juvenil, que exhibe también un reflejo de la sociedad contemporánea, como señala Nikolaus Harnoncourt “la música refleja –como cualquier arte– la situación espiritual de su tiempo, o sea del presente” (2006:8).

Bibliografía

- Caillois, Roger (2006), *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cerbino, Mauro (2006), *Jóvenes en la calle: cultura y conflicto*, Anthropos, Barcelona.
- Duch, Lluís (2012), *La religión en el siglo XXI*, Siruela, Madrid.
- Durkheim, Émile (2000), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.
- Eliade, Mircea (1994), *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona.
- Feixa, Carles (1999), *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Ariel, Barcelona.
- Giménez, Gilberto (1997), *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, vol. 9, núm. 18, Frontera Norte, México, [https://

- www.academia.edu/805568/_Materiales_para_una_teor%C3%ADa_de_las_identidades_sociales_] (consultado 7 de junio de 2020).
- Goffman, Erving (1999), *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hall, Stuart (1992), “The Question of Cultural Identity”, en S. Hall, *Modernity and its Futures. Understanding Modern Societies*, Polity Press, Cambridge, [https://is.muni.cz/el/1421/jaro2006/PH1215/um/Hall_Concepts_of_identity.pdf].
- Hall, Stuart y Paul du Gay (1996), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Harnoncourt, Nikolaus (2006), *La música como discurso sonoro. Hacia una nueva comprensión de la música*, Acantilado, Barcelona.
- Jónsdóttir, Kristín (2014), *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*, El Colegio de Frontera Norte, México.
- Kaufmann, Jean-Claude (2004), *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Hachette Littératures, París.
- Martínez Noriega, Dulce (2013), *Música y representaciones sociales de la sexualidad: un estudio de caso sobre los jóvenes reggaetoneros en el Distrito Federal*, tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.
- Martínez Noriega, Dulce (2017), “Melodías, jóvenes y espacio urbano: la estación Morelos del metro de la ciudad de México a ritmo de reggaeton”, *Revista Latino-Americana de Geografía e Género*, vol. 8, núm. 2, pp. 3-22.
- Matthes, Joachim (1971), *Introducción a la sociología de la religión*, tomos I y II, Alianza, Madrid.
- Sloterdijk, Peter (2014), *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*, Siruela, Madrid.
- Willaime, Jean-Paul (1995), *Sociologie des religions*, Presses Universitaires de France, París.

Fecha de recepción: 29/06/20

Fecha de aceptación: 05/11/20

Subjetivación en el entramado del saber y el poder*

*Raúl Enrique Anzaldúa Arce***

A Raül Emmanuel, la fuerza que me mantiene aquí.

*Una filosofía no es una respuesta, sino la apertura
a las condiciones de la cuestión que plantea.*

O. MASOTTA (2002)

Resumen

El presente artículo se aproxima al tema de la subjetivación como lo plantea Michel Foucault a partir de la vinculación con otros dos ejes temáticos de su obra: el saber y el poder. Se exponen aquellos elementos que se consideran relevantes sobre el saber para vislumbrar la manera en se vinculará con la noción de subjetivación. Asimismo, se plantean algunas ideas importantes sobre el poder para derivar después su relación con la subjetivación. Una vez expuestos ambos ejes se aborda la subjetivación, proceso que, para Foucault, es la clave para comprender la forma en que se constituyen los sujetos. Por último, se anotan algunas aproximaciones finales a lo que pudiera ser, en principio, una aproximación a la articulación de la subjetivación con la subjetividad y el sujeto.

Palabras clave: subjetivación, saber, poder, sujeto, subjetividad.

* El presente artículo tiene como punto de partida las reflexiones teóricas del proyecto de investigación “Identidad y construcciones de sentido en adolescentes”, adscrito en la Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco.

** Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Profesor-investigador de la Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco, Área Académica Teoría Pedagógica y Formación docente. Correo electrónico: [reanzal@yahoo.com.mx].

Abstract

This paper approaches the subject of subjectivation as Michel Foucault raises it from the link with two other central themes of his work: knowledge and power. Those elements that are considered relevant to the knowledge are exposed to glimpse the way in which the knowledge will be linked with the notion of subjectivation. Likewise, some important ideas about power are raised, to later derive its relationship with subjectivation. Once the two previous axes are exposed, the third is approached: subjectivation, a process that for Foucault is the key to understanding the way in which subjects are constituted. Lastly, some final approximations are noted to what might initially be an approximation to the articulation of subjectivation, with subjectivity and the subject.

Keywords:. subjectivation, knowledge, power, subject, subjectivity.

La *subjetivación*: una aproximación desde Michel Foucault

En 1984 Denis Huisman publicó un *Diccionario de filósofos*, cuando lo estaba preparando quería que hubiera un apartado dedicado a Michel Foucault, por lo que se puso en contacto con François Ewald, asistente de Foucault en el Collège de France para solicitarle que lo escribiera. Cuando Foucault se entera, decide escribir personalmente la semblanza filosófica de sí mismo bajo el pseudónimo de Maurice Florence. El escrito resulta muy revelador, especialmente a la luz de que fue elaborado pocos meses antes de su muerte y se puede considerar como una especie de reflexión final sobre su obra. En el texto aparece como tema central la subjetivación y el sujeto, por ello es importante recapitular algunas cuestiones que resultan de gran interés para el presente artículo.

En el *Diccionario de filósofos*, Foucault señala que su obra puede ser considerada en la estela de la tradición kantiana como una “historia crítica del pensamiento”, que debe entenderse como la historia sobre cómo se establecen las diversas relaciones posibles entre el sujeto y el objeto:

entonces una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto; y ello en la medida en que tales relaciones son constitutivas de un saber posible. No se trata de definir las condiciones formales de una relación con el objeto; tampoco se trata de desprender las condiciones empíricas que han permitido, en un momento dado, al sujeto en general tomar conciencia de un objeto dado ya en lo real. La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto –a cuál condición está sometido, [...] para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de “subjetivación” (Foucault, 1999a:364).

Se busca determinar los *modos de subjetivación*, pero también los *modos de objetivación*, por medio de los cuales los sujetos son objeto de discursos y saberes. Foucault aclara en su trabajo sobre *El sujeto y el poder*:

Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos (1988:227).

De acuerdo con Foucault son tres los principales modos de objetivación de los sujetos:

- 1) Los modos de investigación de las ciencias sobre el hombre o los discursos del *saber*. Aquí alude principalmente a *Las palabras y las cosas* (1998b), donde analiza la objetivación del sujeto en la lingüística, la economía y la biología, en especial, a la objetivación y la constitución del sujeto por el saber.
- 2) Las prácticas del poder, en especial las prácticas divisorias que clasifican y jerarquizan a los sujetos, como se muestra en *Vigilar y castigar* (1980) y en la *Historia de la locura en la época clásica*

(2006), donde se analizan las diversas formas de clasificar la locura y las prácticas que producían. Aquí es fundamentalmente la objetivación por prácticas de dirección de comportamientos y modos de gobernar.

- 3) La forma en que el ser humano se convierte a sí mismo en sujeto. Aquí el sujeto es objeto de *sí mismo*, lo que implica una labor de reconocimiento de *sí* y de un trabajo sobre *sí*. Esto es expuesto principalmente en la *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (1998a) y en las *Tecnologías del yo* (1996). “Esta objetivación y esta subjetivación no son independientes una de otra; de su desarrollo mutuo y de su vínculo recíproco es de donde nacen lo que se podría llamar los ‘juegos de verdad’ [...] que son las reglas según las cuales, y respecto a las cuales, un sujeto queda sometido a la pregunta por lo verdadero y lo falso” (1999a:364).

La relación con la verdad es central en el proceso de subjetivación. En la Grecia Antigua el trabajo del sujeto sobre sus placeres se realizaba poniendo el logos (razón-verdad) como criterio soberano, en torno al cual se conducen los comportamientos, los deseos y las prácticas de la sexualidad (Foucault, 1998a:103). En la historia de la sexualidad la forma en que ésta se relaciona con la verdad ha sufrido diversos cambios en cuanto a la manera en que aparecía en Grecia, por ejemplo, en el cristianismo surgen las prácticas de la confesión: el sujeto tiene la obligación de enunciar la verdad sobre sí mismo en torno al placer. Sin embargo, la verdad siempre es la condición central en torno a la cual el sujeto se reconoce a sí mismo y trabaja sobre sí.

Óscar Martiarena (1995:297), siguiendo a Foucault (1998a), destaca que la verdad se convierte en una condición esencial en torno a la cual los individuos se constituyen en sujetos. Si bien Foucault y Martiarena establecen estos planteamientos, con respecto a la historia de la sexualidad en Grecia, se puede plantear, de manera general, que el sujeto se constituye en relación con la verdad bajo una triple condición:

- 1) la *condición estructural*, el sujeto se coloca siempre en torno a la verdad para reconocerse a sí mismo;
- 2) la *condición instrumental*, las prácticas y las acciones que realiza el sujeto están relacionadas con la verdad que lo rige en el entramado de los juegos de poder, y
- 3) la *condición ontológica*, para instaurarse como sujeto, el individuo requiere siempre *reconocerse a sí mismo y actúa sobre sí mismo* a partir de la verdad que construye sobre sí en los entramados de las relaciones, las tensiones y las luchas del saber y el poder.

La objetivación y la subjetivación están marcadas por los procesos del saber, el poder, el trabajo sobre sí mismo y los juegos de verdad. Una aproximación a este entramado está en la noción de *dispositivo*, que para Foucault es:

un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos (1991:128)

Gilles Deleuze (1995), siguiendo a Foucault, se refiere al dispositivo como una compleja madeja con múltiples líneas entreveradas de distinta naturaleza, que se entrecruzan, se anudan, se separan:

En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilíneal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a variaciones de dirección (bifurcada, ahorquillada), sometida a derivaciones. Los objetos visibles, las enunciaciones formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición son como vectores o tensores. De manera que las tres grandes

instancias que Foucault distingue sucesivamente (Saber, Poder y Subjetividad) no poseen en modo alguno contornos definitivos, sino que son cadenas de variables relacionadas entre sí (Deleuze, 1995:155).

En el texto *El Saber. Curso sobre Foucault*, Deleuze señala: “para mí el pensamiento de Foucault no es simple. Porque creo que es un pensamiento que inventa coordenadas, un pensamiento que se desarrolla según ejes” (2013:14). La obra en conjunto de Foucault se desarrolla en tres ejes fundamentales: el saber, el poder y la subjetividad. La subjetividad (sujeto) es una de las tres instancias, líneas o ejes que operan como vectores en un dispositivo. Si bien tiene sus particularidades, mantiene relaciones con las otras dos, de manera que para tratar de comprenderla es necesario analizar cada una de estas instancias para entender cómo operan.

El *saber*: los regímenes de visibilidad y enunciación

El saber es el conjunto de lo decible y lo visible en una época determinada (Deleuze, 2013:16-17): “Pero ‘ver’, para Foucault, pertenece a un orden distinto al de comportamiento [...] ‘Ver’ [...] no es un comportamiento entre los demás, es la condición de todo comportamiento en una época. ‘Hablar’ no es una expresión de la mentalidad, es la condición de la mentalidad de una época determinada” (2013:16). Estas concepciones de Foucault trascienden la historia de los comportamientos y las mentalidades, y se colocan en algo más ambicioso: establecer las *condiciones de posibilidad* de los comportamientos y las mentalidades de una época determinada.

El saber entendido como *condiciones de posibilidad*, establece *formas* de mirar y hablar, característicos de un contexto sociohistórico: “como si cada época se definiera, ante todo, por lo que ve y hace ver, y por lo que dice y hace decir” (Deleuze, 2013:16). El saber entonces crea las condiciones de posibilidad para actuar a partir de lo que se puede ver (y cómo se ve) y pensar (gracias a lo que se puede decir y cómo se puede enunciar) en una época determinada. En este

sentido, el saber, como formas de ver y decir, crea sujetos que ven y hablan de acuerdo con las condiciones de posibilidades que les da su contexto social en una época determinada.

A diferencia del *conocimiento*, que se refiere a los discursos producidos sobre los objetos de una ciencia, que implican procesos de racionalización, clasificación y experimentación con dichos objetos; el *saber* “designa por el contrario, el proceso en virtud del cual el sujeto de conocimiento, en vez de permanecer sin cambios, sufre una modificación durante el trabajo que efectúa para conocer” (Revel, 2008:124-125). El “ver” y “hablar”, como condiciones de posibilidad que da una época para observar y pensar sobre un objeto o un fenómeno, implica un esfuerzo del sujeto por conocer ese algo. El saber, entonces, es también un esfuerzo, en el que los sujetos ponen en juego sus capacidades personales para comprender y conocer, pero se apoyan en las posibilidades de saber de qué disponen en una época determinada. Podríamos decir que el saber instituye formas de ver y hablar, que Deleuze (2013:16-18) distingue en varias parejas que Foucault emplea para hablar del saber:

- 1) Las *palabras* y las *cosas*: “¡Qué curioso dualismo! Y ustedes me dirán que las cosas no pertenecen sólo a lo visible... No, pero esperemos. Las cosas finalmente pertenecen a lo visible, las palabras a lo decible. Ver y hablar” (Deleuze, 2013:17). Sin embargo, la vinculación de las palabras con el decir es muy importante, aunque podemos decir sin palabras, pero lo que decimos sin palabras, una vez que hemos accedido al lenguaje, lo traducimos en palabras para pensarlo, comprenderlo y expresarlo. Algo semejante sucede con lo que vemos, no siempre son cosas, podemos ver dibujos, contornos, representaciones, pero de alguna manera pensamos (aquí el atravesamiento de la cultura y el lenguaje) que lo que vemos remite a “cosas” (o a fenómenos, que a su vez remiten a nuestra experiencia), y así les damos este sentido.
- 2) El *decir* no es *ver*, pero ambos están vinculados en el saber. “Y si decir es distinto que ver, entonces el decir ‘esto no es una pipa’ se enuncia necesariamente como ‘esto no es una pipa’, es decir,

el decir no es ver. [...] El cuadro de Magritte [donde aparece la pintura de una pipa con el enunciado a pie de imagen] ‘Esto no es una pipa’¹ deviene ‘esto no es una pipa’ en la medida en que decir no es ver” (Deleuze, 2013:17).

- 3) Lo *visible* y lo *enunciable*: algo que es visible de una determinada manera, puede ser enunciado de un modo que induzca una nueva forma de ver. Foucault muestra en *El nacimiento de la clínica* (2001) que, a partir del siglo XVIII, la enfermedad no solamente es vista como un conjunto de síntomas que se refieren a la experiencia subjetivas del paciente, la manera en que vive y experimenta la enfermedad (que muestra indicios para el observador), sino que la medicina desde ese momento construye formas de medir y observar que le permiten trascender la vivencia subjetiva del paciente y logra objetivar el padecimiento por medio de *signos*. De tal manera que las enfermedades son descritas como un conjunto de síntomas y signos que son nombrados como síndromes, que permiten denominar y clasificar cuadros patológicos. La combinación de síntomas y signos enunciados en el nuevo discurso médico son formas de enunciación que hacen visible la enfermedad de otra manera. El saber, entonces, de nuevo, articula lo visible y lo enunciable *como condiciones de posibilidad*, que en este ejemplo produce el nacimiento (y posterior desarrollo) de la medicina.
- 4) *Visibilidad* y *enunciado*: para Foucault lo visible es la *visibilidad* (Deleuze, 2013:18), esto es que las posibilidades de ver algo, de distinguirlo, lo cual implicaría que tiene un sentido para el que lo ve. Por su parte, lo enunciado es lo *enunciable*, aquello que puede ser enunciado, nombrado, dicho, y tiene sentido para el que lo dice y el que lo escucha o lo lee en un lenguaje, en una cultura, en una disciplina y en una época determinada. “Si la fórmula ‘lo que es visible es la visibilidad y lo que es enunciable es el enuncia-

¹ Michel Foucault escribe un interesante libro que se titula justamente así: *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte* (1981) donde aborda en detalle la diferencia y las vinculaciones entre decir y ver, que Deleuze aborda en un apartado del seminario sobre el saber que citamos.

do' [...] quiere decir simplemente que los enunciados no estarán dados, ya hechos, y que las visibilidades no se confunden con los objetos ni con las cualidades vistas" (Deleuze, 2013:18). El saber es un régimen de posibilidad de visibilidad y enunciabilidad, que cambia con el contexto y la historia, pero que, además, crea sujetos en esas condiciones de posibilidad y también produce objetos, cosas y formas de objetivar.

En Foucault, el *saber* refiere a las reglas, a los regímenes, porque *ver* y *hacer ver*, *hablar* y *hacer hablar* suponen una serie de reglas o *regímenes* que son elementos centrales del saber. Por ello el saber se manifiesta también en las reglas que en una sociedad y en una época determinada hacen posibles ciertos enunciados (maneras de hablar, regulación de los discursos, agentes autorizados para decir, etcétera), así como permiten cierta visibilidad como formas de organizar la percepción (son los regímenes de visibilidad) (Foucault, 1997:306-308). Estos regímenes establecen relaciones del sujeto con los discursos y con los objetos de conocimiento. Recapitulando, el saber es:

Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva [...] el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico [...] es el conjunto [...] del que se puede hablar en el discurso [...] un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata su discurso [...] es también el campo de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman [...] no es la suma de lo que se ha dicho, sino el conjunto de los modos y de los emplazamientos según los cuales se puede integrar a lo ya dicho todo lo enunciado nuevo: en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso (Foucault, 1996:306-307).

Los saberes se transmiten fundamentalmente a través de las prácticas discursivas que se pueden analizar a partir de tres criterios (Foucault, 1991:50-51):

- 1) *Los criterios de formación* que se refieren a las reglas por las que el discurso forma los objetos de que trata y la estructura formal o conceptual en la que se articulan.
- 2) *Los criterios de transformación* son las condiciones que hacen que, en un determinado momento y sociedad, los objetos, los conceptos y sus opciones teóricas se hayan formado y se transformen en las nuevas prácticas discursivas.
- 3) *Los criterios de correlación* surgen una vez que una determinada formación discursiva se define de manera autónoma en relación con otras, y establecen vínculos, diferencias y jerarquizaciones.

Por supuesto, estas condiciones de posibilidad del saber no son neutrales, están ligadas a los entramados de fuerza del poder. *Poder* y *saber* están plenamente articulados, uno es inherente al otro. El poder se ejerce a través del saber en tanto que, lo que se dice y se ve (que se pone en juego en las prácticas discursivas), induce formas de pensar y actuar. Asimismo, el poder, a través de regímenes de enunciación y visibilidad, regula los saberes (permitiéndolos, censurándolos, circulándolos).

El *poder* como fuerza y gobierno

El segundo eje fundamental de la obra de Michel Foucault versa sobre el poder. La concepción de Foucault trasciende la mirada convencional del derecho, donde el poder está ligado a leyes y disposiciones que establecen prohibiciones y sanciones para garantizar la sujeción de los ciudadanos a las instituciones y al Estado. Para Foucault esa concepción resulta muy reducida y no permite comprender una gran cantidad de fenómenos que están vinculados con el poder. Es por ello que Foucault plantea una concepción mucho más amplia del *poder*:

Los análisis que intento hacer se centran fundamentalmente en las relaciones de poder. Y entiendo por relaciones de poder algo distinto de los

estados de dominación. Las relaciones de poder tienen una extensión extraordinariamente grande en las relaciones humanas. Ahora bien, esto no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se imbrica todo un haz de relaciones de poder que pueden ejercerse entre individuos, en el interior de una familia, en una relación pedagógica, en el cuerpo político, etcétera. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Dicho análisis se encuentra a veces con lo que podemos denominar hechos o estado de dominación en los que las relaciones de poder en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes participantes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de estas relaciones algo inmóvil y fijo, e impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos —mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares—, nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación (Foucault, 1999b:395).

El poder implica la relación entre sujetos libres (aunque esta afirmación resulte paradójica), esto distingue al poder de la dominación, en la que el sujeto ha sido limitado por completo de su libertad.

La relación libertad-sujeto-poder en Foucault es sumamente compleja y con muchas aristas, su abordaje requeriría un desarrollo muy extenso que excede las pretensiones de este artículo,² de manera que sólo quiero destacar que para Foucault la concepción de libertad y de sujeto se desmarca del mito humanista de una esencia del “hombre” que fuera universal y trascendente; por el contrario, para él, la libertad, el sujeto y el poder son formas históricamente determinadas y cambiantes. “[El sujeto, por ejemplo,] no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma” (Foucault, 1999b:403). Algo semejante sucede con el poder: “El poder no es una sustancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyos orígenes habría que hurgar. El poder no es otra cosa

² Quienes deseen analizar estas relaciones pueden consultar: Foucault (2002, 1999b, 1992, 1988), Deleuze (2014, 2016, 1995), Vignale (2014), Giaccaglia *et al.* (2009).

que un tipo particular de relaciones entre los individuos” (Foucault, 1984:5). Trascender el humanismo esencialista es una de las características del pensamiento foucaultiano.

El poder contiene relaciones en ejercicio, se manifiestan siempre en actos entre sujetos, en los que todos los sujetos involucrados en esas relaciones ejercen poder, unos sobre otros. Es un entramado de fuerzas, en las que también hay resistencias. Todo poder genera resistencia; los sujetos en las relaciones de poder son libres en mayor o menor medida, y ofrecen resistencia a las acciones de poder que ponen en juego los otros sobre ellos. Cuando la libertad se constriñe de manera prácticamente total, estamos frente a un proceso de dominación e imposición, no de poder. Este proceso de dominación es violento, pues el sujeto al que se pretende dominar es cosificado, se le trata como objeto de uso, de abuso y de destrucción (Foucault, 1988:238). La violencia cosifica al otro para dañarlo e incluso destruirlo (García, 2005:118-119). Las líneas que delimitan poder, violencia y dominación son tenues y lábiles, se pasa del terreno del poder al de la violencia y la dominación total con facilidad, y se retorna también a los terrenos originarios como efecto de las luchas, las estrategias, los cambio de objetivos, las resultantes de las fuerzas, la incorporación de nuevos agentes de poder, etcétera. Una de las diferencias significativas del poder en relación con la violencia y la dominación por la violencia es que el poder pretende, fundamentalmente, dirigir las acciones de los otros (más que dañarlos, someterlos a la fuerza y destruirlos), pretende gobernarlos:

[El poder es] un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuales: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante [...] en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault, 1988:238-239).

Para Foucault el poder no se restringe a una fuerza que coacciona, se puede ejercer de múltiples maneras: por medio de la seducción, la incitación, la manipulación y el engaño. Tampoco se reduce a establecer prohibiciones y restricciones, el poder también es productivo, se ejerce para producir acciones y prácticas, no sólo para prohibirlas. Por supuesto, el poder produce sujetos, formas de ser sujetos, modela cuerpos y conciencias morales (Foucault, 1998a:177).

El poder no es algo que se encuentre sólo en las instituciones o en el Estado, está en todas las relaciones sociales en las que ejerce su función de dirección. “[El poder es] el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas estas movibilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. [...] el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 2002:110). Por lo tanto, tampoco el poder es exclusivo de un modo de producción, como el capitalista, todos los modos de producción, en tanto que establecen formas de relaciones productivas y sociales, conllevan determinadas estrategias de relaciones de poder, formas de violencia y de dominación.

El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar las probabilidades. En el fondo, el poder [...] es una cuestión de gobierno. Se le debe dar a esta palabra el amplio significado que poseía en el siglo XVI. “Gobierno” no se refería a las estructuras políticas o a la gestión de los Estados; más bien designaba el modo de dirigir la conducta de los individuos o grupos. [...] Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El modo de relación propio del poder no debería buscarse entonces del lado de la violencia [...] sino más bien del lado del modo de acción singular, [...] que es el gobierno (Foucault, 1988:239).

El poder está en todas partes donde se relacionen sujetos (no importa de que modo de producción se trate) que, en su libertad, intentan hacer que otros realicen determinadas acciones; donde se

busca dirigir, gobernar las acciones de los otros. Es una acción intencional y se realiza a través de estrategias implícitas o explícitas, con objetivos más o menos conscientes y claros que siguen cierta racionalidad (Foucault, 1992:171).

La concepción del poder como gobierno se plantea en dos dimensiones: el *gobierno de los otros* y el *gobierno de uno mismo*. En la dimensión del gobierno de los otros, Foucault distingue dos formas principales: el *poder disciplinario* y el *biopoder*. El *poder disciplinario* fue estudiado por Foucault en su célebre libro *Vigilar y castigar* (1980). Esta forma de poder se ejerce sobre los cuerpos-sujetos en su individualidad, a través de la vigilancia que se pretende hacer de manera panóptica (observarlo todo sin ser visto), pero también estableciendo reglas y sanciones en una estrategia normalizadora. Para esto se recurre de manera privilegiada al encierro en establecimientos (prisiones, fábricas, escuelas, hospitales) que permitan la vigilancia continua para hacerla más eficaz para modelar los cuerpos y los comportamientos, con el fin de sacar de los sujetos el mayor provecho posible.

En paralelo con el poder disciplinario, surge en el siglo XVIII el *biopoder*, el poder que se ejerce sobre la vida de las poblaciones. El objeto del biopoder ya no es el cuerpo-sujeto como vigilancia y dirección del individuo (como ocurre en el poder disciplinario), es el poder ejercido sobre el cuerpo-especie (Foucault, 2002:166), el cuerpo-vida en el colectivo de las poblaciones, se traduce en una biopolítica de la población. Se trata de gobernar sobre la vida de las poblaciones. A diferencia del poder del soberano, que tenía el atributo de matar; el nuevo biopoder privilegia hacer vivir, dirigir y controlar la vida de las poblaciones: “El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; [...] es en realidad el derecho de *hacer morir* o de *dejar vivir*” (Foucault, 2002:164). El biopoder del Estado moderno burgués invierte la fórmula, de lo que se trata es de *hacer vivir* o *dejar morir*. Hoy en día lo vemos con toda crudeza en la aparición de la pandemia por el coronavirus SARS-COV-2, las medidas de confinamiento son primordialmente para salvaguardar la vida de las

poblaciones, pero no como un fin humanitario, sino para preservar la salud y la vida de los sujetos como algoritmos necesarios para la producción y el consumo de mercancías.³ El bipoder trata de sacar el mayor provecho de la vida de las poblaciones. Por supuesto, el confinamiento y la preservación de la salud se enfrenta con el objetivo de mantener la economía producción-consumo. Cada Estado-nación ha privilegiado en mayor o menor medida uno de los objetivos y, en el mejor de los casos, ha buscado dictar estratégicamente las medidas biopolíticas para salvaguardar ambos, hasta donde sea posible. Pero no ha sido fácil, las presiones del capital son feroces; en algunos lugares, empresarios y gobernantes han pugnado por no confinar a la población o reducir al máximo el tiempo de confinamiento, lo que ha originado en muchos países los temibles rebrotes de la enfermedad. La emergencia sanitaria tomó por sorpresa al mundo que bajo los gobiernos neoliberales había recortado a su mínima expresión los sistemas de salud, esto causó que en muchos países se viera desbordada su capacidad hospitalaria y que las unidades de cuidados intensivos fueran insuficientes para la demanda de los casos graves. Así que se aplicó la consigna de *hacer vivir* a la población útil y dejar morir a las poblaciones improductivas o de desecho.⁴

Sin embargo, el poder no sólo es el gobierno de los otros, también toma la forma del *gobierno sobre sí mismo*. Es el poder que cada quien ejerce sobre sí mismo, imaginando que lo hace en plena liber-

³ No abordaré el tema de la pandemia en este espacio porque sólo lo menciono como ejemplo de lo que son las medidas de biopolítica. En otro artículo desarrollo un análisis de la pandemia, en especial, algunos efectos en la identidad de los sujetos a partir de las medidas biopolíticas de sanidad que se implementaron; el artículo en cuestión está en proceso de edición y lleva por título: “Identidades neoliberales: lo que la pandemia trastornó” (*Alter. Enfoques críticos*).

⁴ Un vicegobernador en Estados Unidos declaró: “Los abuelos deberían sacrificarse y dejarse morir para salvar la economía”. En esa misma vena aniquiladora, el analista neoliberal del canal estadounidense *CNBC*, Rick Santelli, reclamó un “darwinismo” y pidió “inocular el virus a toda la población. Eso sólo aceleraría el curso inevitable... Pero los mercados se estabilizarían”. En Holanda, donde el primer ministro ultraliberal Mark Rutte apuesta también por la “inmunidad de rebaño”, el jefe de epidemiología del Centro Médico de la Universidad de Leiden, Frits Rosendaal, declaró que “no se deben admitir en las UCI a personas demasiado viejas o demasiado débiles” (Ramonet, 2020).

tad y por voluntad propia para estar lo mejor posible. Foucault analiza esto bajo la enigmática noción de las *tecnologías del yo* (Foucault, 1991). Éstas son estrategias de poder a través de las cuales los sujetos *se modelan a sí mismos* mediante prácticas y técnicas que ejercen sobre *sí*, pero que no son creadas, ni deseadas originalmente por ellos, sino que son esquemas de percepción y actuación propuestos o impuestos por la cultura, la sociedad, el grupo social al que se pertenece o incluso el Estado. El *gobierno de sí mismo* es un trabajo que el sujeto hace sobre *sí* a partir de una serie de concepciones y prácticas ideadas por otros, pero que él considera muy importantes, e incluso las llega a desear con intensidad, como formas de mejorarse y volverse superior a los demás. Por medio del gobierno sobre sí mismo, el sujeto se esfuerza para transformarse en los modelos convocados por los otros, bajo la ilusión de actuar libremente. Tal es el caso del discurso del volverse *empresarios de sí mismos*, de la *excelencia* y la *calidad* que sirven de convocatorias de identidad (Ramírez, 2009 y 2017) para que los sujetos busquen *superarse a sí mismos* y adquirir toda una serie de “competencias” de corte empresarial (Anzaldúa, 2012), que ilusoriamente los llevarán a tener un mejor empleo, a conservarlo y, en consecuencia, a vivir mejor. Esta forma de ejercicio de poder del gobierno sobre sí nos remite al tercer eje de la obra de Michel Foucault y de los dispositivos: la *subjetivación*.

La tercera hebra de la madeja: la *subjetivación*

La obra de Foucault se divide en tres grandes etapas, la primera dedicada al estudio del saber a través de las prácticas discursivas; en la segunda estudia el poder y sus estrategias, y la tercera abocada al estudio del sujeto o mejor dicho de los procesos de subjetivación. Esta etapa la aborda a partir de la *Historia de la sexualidad*, especialmente en el tomo 2: *El uso de los placeres*, cuyo objetivo era analizar la historia de la sexualidad como una experiencia que surge del entramado del saber de la cultura, de las normas de poder que rigen los comportamientos y las formas “según las cuales los individuos

pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad” (Foucault, 1998a:8).

El pensamiento de Foucault se presenta desde el inicio como una crítica radical del sujeto tal y como lo entiende la filosofía “de Descartes a Sartre”, es decir, como conciencia solipsista y ahistórica, autoconstituida y absolutamente libre. [...] el reto entonces es llegar a un análisis que pueda dar razón de la constitución del sujeto en la trama histórica [...] pensar al sujeto como un objeto históricamente constituido sobre la base de determinaciones que le son exteriores (Revel, 2008:129-130).

La subjetivación es la forma en que el individuo se relaciona consigo mismo de tal manera que se constituye y se reconoce como sujeto, en la *Historia de la sexualidad*, como un sujeto de una forma de sexualidad (Foucault, 1998a:8-9). A partir del estudio de la historia de la sexualidad en la Grecia y la Roma Antiguas, Foucault analiza las *artes de la existencia* o *técnicas del yo* consideradas como prácticas voluntarias “por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responden a ciertos criterios de estilo” (Foucault, 1998a:14). Lo que encuentra Foucault es toda una tradición sobre el *conocimiento y el cuidado de sí* que se ha transformado a lo largo de los siglos hasta nuestros días. Su importancia radica en que revela que desde la Antigua Grecia se ha demandado a los sujetos establecer una relación consigo mismos que implica conocerse y trabajar sobre sí para transformarse. De ahí la extraña categoría de *subjetivación*, que alude a un proceso, pero también a un *trabajo sobre sí*, mediante el cual el sujeto se *constituye a sí mismo*. Esta idea tiene múltiples implicaciones:

- 1) La subjetivación requiere de que el sujeto se tome como objeto de conocimiento, como objeto de saber: de formas de visibilidad para representarse a *sí mismo* y de enunciabilidad para pensarse y hablar sobre *sí*.

- 2) También requiere que se haga objeto de ejercicio de poder, de prácticas de modelamiento y transformación.
- 3) Se constituye también en un objeto de normatividad y regulación de acuerdo con las prescripciones de su contexto sociohistórico.
- 4) Asimismo, se vuelve un objeto de moral, de las reglas y los valores de su época y su sociedad. La moral se refiere a la relación del sujeto con las prescripciones y los valores que se le proponen y la forma en que se someten, obedecen o respetan los principios de conducta, las prohibiciones y los valores (Foucault, 1998a:26).

La *subjetivación* es la forma en que un individuo deviene sujeto en el entramado del saber y el poder: “el sujeto humano está inmerso en relaciones de producción y de significación. También se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas” (Foucault, 1988:227). La subjetivación remite a la forma en que el ser humano es objetivado por el saber y asume una concepción de *sí mismo* (por la que se representa a *sí* y se presenta ante los otros), pero también es objetivado por las prácticas del poder que intentan dirigirlo, algunas de ellas producen un efecto de subjetivación que deriva en acciones sobre *sí mismo*, de manera que entonces se autogobierna, se autodirige. La subjetivación es la forma de un pliegue del saber exterior y de las fuerzas de poder del afuera.

Como efecto de la demanda del *conocimiento de sí* que Foucault reconoce desde la tradición griega, el ser humano busca en lo exterior: en la dispersión de los enunciados, de las prácticas discursivas y en la diversidad de formas de percepción que marcan posibilidades de visibilidad, elementos que le permitan conocerse. Tiene que darse forma a partir de los códigos constituidos de enunciación y visibilidad del saber. Porque el sujeto no puede ocuparse de sí, independientemente de su relación con el mundo, la búsqueda de *sí mismo* es un pliegue singular del mundo.

Pero la subjetivación no es sólo un saber sobre *sí*, es un actuar sobre *sí* para constituirse como sujetos de su propia existencia. Un poder que se ejerce sobre *sí mismo*. Deleuze, señala que para Foucault esa fuerza que se *pliega sobre sí* es fuerza del afuera. Distingue

el *exterior* del *afuera* (Deleuze, 2015:5-22). El *exterior* se refiere a las formas del saber (enunciados, discursos, códigos de enunciación y visibilidad). El *afuera* se refiere a las fuerzas que representan el poder: “El afuera no tiene forma. [...] El afuera es la relación de la fuerza con la fuerza. [...] si se trata de formas la palabra correcta es ‘exterioridad’ y ‘lo exterior’. Si se trata de fuerzas, la palabra correcta es ‘el afuera’” (Deleuze, 2015:5-22). La subjetivación es el pliegue del afuera (2015:126-127; 2016:132-133):

en Foucault el sujeto nunca es primero, el sujeto es siempre una derivada, es el producto de una operación por la cual la línea del afuera se pliega [...] En virtud de la idea siguiente: que si es un hombre libre el que gobierna a los hombres libres, hace falta que ese hombre libre sea capaz de gobernarse a sí mismo. [...] Gobernarse a sí mismo es entonces el pliegue de la fuerza sobre sí misma, que deriva de la relación de fuerzas específicamente griega: rivalidad de los hombres libres. [...] De la relación de fuerzas [...] va a derivar la subjetivación griega de gobernarse a sí mismo (Deleuze, 2015:127).

La subjetivación entonces es un *actuar sobre sí*, una suerte de autodomínio, autodirección. Un poder que se ejerce sobre sí mismo para dirigir sus posibles acciones. Es un efecto de fuerza de *sí, por sí y para sí*. Este poder sobre sí es la posibilidad de *darse forma como sujeto* y organizar su existencia. Una existencia estética, el sujeto entonces tiene la posibilidad de ser autor de su existencia como obra de arte (Deleuze, 2016:133).

[El sujeto] no es una sustancia; es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma. Usted, por ejemplo, no tiene respecto a usted mismo el mismo tipo de relaciones cuando se constituye en un sujeto político, que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando intenta realizar su deseo en una relación sexual. Existen, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos ante el mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan, se establecen respecto a uno mismo formas de relaciones diferentes. Y es precisamente la constitución histórica de estas

diferentes formas de sujeto, en relación con los juegos de verdad, lo que me interesa (Foucault, 1999b:403-404).

Foucault entiende por *juegos de verdad* la combinación de normas y procedimientos para la producción de la verdad (Foucault, 1999b:411). En estos juegos de verdad se entrelazan el saber y el poder: cuáles son los saberes que serán considerados como verdaderos, bajo qué criterio, cómo se producen, cómo se circulan, quién lo hace, para qué, de qué manera la verdad dirige las acciones, qué acciones, qué es bueno-verdadero, qué es malo-falso, etcétera. La subjetivación como proceso de constituirse como sujeto entra en los juegos de verdad. En las relaciones de saber-poder, a través de las cuales el sujeto se reconoce a sí mismo y construye su experiencia como una mira de verdad sobre *sí*, sobre lo que le acontece y lo transforma.

Foucault nos deja una pista sobre cómo analizar la subjetivación a partir de cuatro elementos a considerar, que él emplea para abordar el estudio de la experiencia sexual en relación con la moral (1998a:27-28). Frédéric Gros los resume y comenta de la siguiente manera:

La *subjetivación* de la experiencia sexual define el nivel ético de análisis [a partir] de cuatro ángulos de estudio: la *sustancia ética* que remite a esa parte en el individuo requerida por la experiencia ética; el *modo de sujeción* propio del estilo de obligación desde el cual el individuo ético se somete a una regla de comportamiento; el *trabajo ético*, del que resulta el nivel de las técnicas implementadas para la constitución del sujeto moral; por último, la *teleología* del sujeto moral, que señala el ideal puesto en el horizonte de las conductas éticas (2007:133-134).

De esto se puede desprender que la subjetivación es un trabajo sobre *sí* que se da en un marco moral, es decir, dentro de un conjunto de valores y reglas establecidas en una sociedad determinada que pretenden regular las acciones de los sujetos. El dispositivo moral ejerce un poder de conducción del comportamiento que podemos pensar se enlaza con la instancia del superyó (esto no lo contempla Foucault), sin embargo, no queda exento a las resistencias. La sub-

jetivación entonces ocurre en la tensión de las reglas y los valores que la sociedad impone, y espera que los sujetos lleven a cabo, y las resistencias que devienen de los deseos que, por lo regular, se contraponen al código moral. Para nada la subjetivación es una adaptación dócil. Hay contradicciones y resistencias entre el sistema prescriptivo de la sociedad y la resistencia a la obediencia. La resultante es una subjetivación como solución de compromiso (como si fuera un síntoma) entre las tensiones que generan comportamientos también contradictorios. El trabajo sobre *sí* lleva la marca de la tensión entre la obediencia y la resistencia en el proceso de constituirse como sujeto moral.

El sujeto, por lo tanto, se *con-forma* en el entramado de la *sustancia ética* (compuesta de valores, prohibiciones y convocatorias de formas de ser) y las diversas tácticas de resistencia que derivan en múltiples modos de responder a las estrategias de sujeción moral. La subjetivación, entonces, es la elaboración (siempre en tensión) de un trabajo ético sobre *sí* para construir su identidad (representación de *sí*, a partir de cómo quiere ser y cómo desea ser visto) en el horizonte de la *teleología del sujeto moral* (modelos de comportamiento moral) que una sociedad plantea como ideales, a la par del trabajo que realiza sobre *sí mismo* para constituirse en sujeto moral de sus propias conductas.

El *sujeto-forma, pliegue del afuera*, no está determinado, no es un sujeto pasivo, efecto de las estructuras del exterior del afuera (como planteaba el estructuralismo). El individuo se constituye en sujeto por un proceso de *trabajo sobre sí*, a partir de las condiciones históricas de saber-poder, pero justamente la *subjetividad-forma sujeto*, se constituye gracias a procesos y prácticas, de ahí que Foucault emplee el sufijo *subjetivación* para poner el énfasis en la acción de quien se *constituye a sí mismo* en el entramado de las formas y las fuerzas, con las re-significaciones de los códigos de enunciación, de moral y de visibilidad, así como con la resistencia frente a las formas de gobierno que los otros ejercen sobre él: “Siempre existirá una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes” (Deleuze, 2016:136).

Subjetivación, subjetividad, sujeto

Los temas del sujeto y la subjetivación a los que llega Michel Foucault, al final de su obra, distan mucho de ser objeto de una teoría acabada y sistemáticamente abordada, a pesar de que Foucault señale: “Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (Foucault, 1988:227).

En realidad encontramos indicios dispersos a lo largo de su obra, especialmente al final de la misma, vinculados a sus trabajos principalmente genealógicos sobre la *Historia de la sexualidad* y su curso sobre la *Hermenéutica del sujeto*. Esto hace que sea necesario estudiar sus trabajos para tratar de desarrollarlos y enriquecer las concepciones y las problemáticas sobre la subjetividad y la constitución del sujeto que son centrales para las disciplinas sociales, en especial para la psicología. A reserva de que se requiere un trabajo teórico arduo, complejo y en diálogo con la investigación de campo, se esboza a continuación algunas concepciones incipientes respecto a estas categorías.

En contraste de la concepción bastante generalizada de pensar que la subjetividad es el producto de un sujeto, con Foucault, se tendría que replantear esta cuestión: la *subjetividad* es la resultante de un proceso de subjetivación, lo que implica que *el sujeto es la manifestación de un proceso de subjetivación*. Los seres humanos devienen sujetos, gracias a un proceso de subjetivación entendido, de manera muy general, como el trabajo que hace *sobre sí* a partir de los saberes de la cultura de la sociedad y la época determinada en la que se encuentra, y del entramado de relaciones de poder que la enmarcan.

El sujeto no es una sustancia, es una forma, es el *efecto-forma de la subjetivación* de las formas del saber y de los entramados de fuerzas del poder, pero también de la subjetivación psíquica de la que da cuenta el psicoanálisis a través del juego de las instancias estudiadas

por Sigmund Freud (1976) y que Cornelius Castoriadis (2007) retoma para hablar de los dos órdenes, inseparables e irreductibles, en los que se constituyen los sujetos: el orden de la psique que opera gracias a la imaginación radical que crea representaciones ligadas a deseos y afecto, así como el orden histórico-social conformado por significaciones imaginarias sociales que crean significaciones instituidas e instituyentes. En esta línea de ideas, tenemos entonces que el sujeto se da forma a través de los proceso de subjetivación, es decir, se *con-forma* a partir del modo en que cada quien se relaciona consigo mismo, con los otros y con las instituciones.

El sujeto es forma construida a partir del sentido (producción imaginaria) que crea *para sí*, en el que alguien se ubica a *sí mismo* en *relación a sí* y en relación al lugar que tiene en las instituciones de la sociedad histórica en la que se encuentra: “la forma indica, a la inversa de su uso filosófico habitual, la variabilidad radical de la subjetivación, la noción de manera viene aquí a desbaratar la alternativa del sujeto y sus atributos: no hay maneras de ser sujeto (fórmula que dejaría abierta la posibilidad de determinar una subjetividad exterior a sus manifestaciones), sino maneras de sujeto” (Potte-Bonneville, 2007:22).

El sujeto, como devenir de la subjetivación, es un *ser siendo*, siempre abierto a procesos donde se realiza, pero también es efecto de la subjetividad misma, entendida como la organización de los procesos, las prácticas y las instancias que entran en juego. Al respecto, Oscar Masotta señala que: “el sujeto es sujeto en proceso, el resultado de un avance constitutivo que es movimiento” (2002:III). Lo que “define” al sujeto es el proceso a través del cual se constituye y se transforma, para sí, para los demás y para la sociedad: “El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es sujeto. Ése es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad” (Deleuze, 2002:91).

La subjetividad es subjetivación, acto y proceso de organización compleja que emerge de la relación del sujeto con el mundo (el exterior-saber y el afuera-poder) y los demás, con quienes establece vínculos. Esto implica que el sujeto crea y construye su realidad y sus

vínculos a través de un proceso subjetivante, mediado por los modos de subjetivación y las prácticas de hacer y ser, convocados por los dispositivos de saber-poder instituidos en una sociedad de una época histórica determinada.

La subjetividad se construye en un proceso de subjetivación psicosocial, que es posible a partir de los vínculos con los otros, con las instituciones y las significaciones imaginarias sociales. “No es que el sujeto esté afectado por diferentes modalidades, sino que las modalidades producen, en toda su dimensión, la subjetividad y le confieren toda su realidad” (Potte-Bonneville, 2007:201).

Sin duda, la concepción de un sujeto en proceso y devenir, que se conforma a *sí mismo* en un entramado de condiciones múltiples y complejas como el saber, las prácticas discursivas, las no discursivas, el poder, sus dispositivos, las instituciones, las significaciones imaginarias sociales, los procesos psíquicos y la dinámica de sus instancias, implica una complejidad inmensa y un desafío para las ciencias sociales. Las investigaciones sobre la identidad, el género, el cuerpo, la violencia, los procesos educativos, etcétera, podrían verse enriquecidas con las concepciones sobre el sujeto y la subjetivación como se han expuesto, pero requerirían elaboraciones y construcciones que, no en pocas veces, implicarían alejarse de las formas en que hasta ahora se han abordado en las diferentes disciplinas. Asimismo, el trabajo de campo de las investigaciones seguramente enriquecerían los planteamientos teóricos. La investigación implica ese ir y venir del campo a la teoría para tratar de elucidar lo que se observa, pero a su vez crear concepciones y conceptos nuevos para dar cuenta de lo observado.

La noción de subjetivación abre el camino para problematizar muchos fenómenos estudiados por las ciencias sociales, es un desafío y una convocatoria a pensar de otro modo y reflexionar críticamente muchas de las concepciones instituidas en cada ámbito disciplinario y en cada programa de investigación. Una tarea ardua para quienes intenten mirar por la mirilla de la subjetivación, los objetos que construyen en sus investigaciones.

Bibliografía

- Anzaldúa, Raúl (2012), “La educación de nuestro tiempo”, en María de Lourdes García y María Luisa Murga (coords.), *¿Qué educación para estos tiempos?: entrecruzamientos y tensiones disciplinarias*, Universidad Pedagógica Nacional, México.
- Castoriadis, Cornelius (2007), *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles (1995), “¿Qué es un dispositivo?”, en G. Deleuze, *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, pp. 155-163.
- Deleuze, Gilles (2002), *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (2013), *El saber. Curso sobre Foucault*, tomo I, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles (2014), *El poder. Curso sobre Foucault*, tomo II, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles (2015), *La subjetivación. Curso sobre Foucault*, tomo III, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles (2016), *Foucault*, Paidós, México.
- Foucault, Michel (1980), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, Michel (1981), *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Anagrama, Barcelona.
- Foucault, Michel (1984), “El poder y la norma”, *La nave de los locos*, núm. 8, pp. 5-11.
- Foucault, Michel (1988), “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, pp. 227-244.
- Foucault, Michel (1991), “El juego de Michel Foucault”, en M. Foucault, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, pp. 127-162.
- Foucault, Michel (1992), “Poderes y estrategias”, en M. Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, pp. 163-174.
- Foucault, Michel (1996), *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona.
- Foucault, Michel (1997), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- Foucault, Michel (1998a), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, México.

- Foucault, Michel (1998b), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, Michel (1999a), “Foucault”, en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, pp. 363-368.
- Foucault, Michel (1999b), “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en M. Foucault, *Ética, estética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, pp. 393-415.
- Foucault, Michel (2001), *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, Michel (2002), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, Michel (2006), *Historia de la locura en la época clásica*, tomos I y II, Fondo de Cultura Económica, México.
- Freud, Sigmund (1976), “Esquema de psicoanálisis”, en S. Freud, *Obras completas*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 133-210.
- García Canal, María Inés (2005), “Poder, violencia y palabra”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 25, julio-diciembre, pp. 113-128.
- Giaccaglia, Mirta *et al.* (2009), “Sujeto y modos de subjetivación”, *Ciencia, Docencia y Tecnología*, vol. xx, núm. 38, mayo, pp. 115-147, [<https://www.redalyc.org/pdf/145/14511603005.pdf>].
- Gros, Frédéric (2007), *Michel Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Martiarena, Óscar (1995), *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey-Campus Estado de México/El Equilibrista, México.
- Masotta, Oscar (2002), “Prólogo”, en Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, pp. I-IV.
- Potte-Bonneville, Mathieu (2007), *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Manantial, Buenos Aires.
- Ramírez Grajeda, Beatriz (2009), *Los destinos de una identidad convocada. Construcción de sentido de un grupo de estudiantes de administración*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Ramírez Grajeda, Beatriz (2017), “La identidad como construcción de sentido”, *Andamios*, vol. 14, núm. 33, pp. 195-216,

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632017000100195&lng=es&tlng=es] (consultado el 14 de junio de 2020).

Ramonet, Ignacio (2020), “La pandemia y el sistema-mundo”, *La Jornada*, sábado, 25 de abril, [<https://www.jornada.com.mx/ultimas/mundo/2020/04/25/ante-lo-desconocido-la-pandemia-y-el-sistema-mundo-7878.html>].

Revel, Judith (2008), *Diccionario Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Vignale, Silvana (2014), “Foucault, actitud crítica y subjetivación”, *Cuadernos de Filosofía*, núm. 16, [file:///C:/Ra%C3%BAI/Subjetividad/Subjetivaci%C3%B3n%20historia%20del%20concepto%20en%20Foucault.pdf].

Fecha de recepción: 30/06/20
Fecha de aceptación: 28/09/20

Violencias intangibles en la experiencia migracional caribeña

*Endika Basáñez Barrio**

Resumen

En este artículo nos proponemos analizar las diversas formas de violencia intangible que son acarreadas por el proceso migratorio humano y practicadas desde el colectivo receptor hegemónico sobre el migrante alterno. Para ello focalizamos nuestro estudio en los desplazamientos de los sujetos hispano-caribeños hacia Estados Unidos, acaecidos durante la segunda mitad del siglo xx mediante un *corpus* de literatura migracional con valor de testimonio, perteneciente a tres autores desplazados, uno por cada una de las tres islas (Puerto Rico, Cuba y República Dominicana). De esta forma, el análisis de dichos éxodos narrados en la literatura de migración y exilio desde la voz individual mostrará las distintas formas de violencias discriminatorias ejecutadas sobre los cuerpos migrantes y manifestadas de forma intangible mediante la exclusión social, el sometimiento y la hipersexualización.

Palabras clave: literatura latinoamericana, Caribe hispano, migración, violencia, exclusión.

Abstract

This paper we aim to analyze the different forms of intangible violence that are carried along with the human migration process. Thus, we focus

* Doctor en Literatura Comparada y Estudios Literarios por la Universidad del País Vasco, España. Correo electrónico: [endikabasanez@gmail.com].

our study on the displacement movements of Hispanic-Caribbean subjects to the United States during the second half of the twentieth century through a *corpus* of testimonial literature that belongs to three authors, one for each of the three Caribbean islands (Puerto Rico, Cuba and Dominican Republic). This way, the analysis of the *exodus* that is narrated in the literature of migration and exile may show the different forms of violence carried out on migrant bodies such as social exclusion, submission and hypersexualization.

Keywords: Latin American Literature, Hispanic Caribbean, migration, violence, exclusion.

*Un Dios maldijo la vida del emigrante.
Serás mal visto por la gente en todas partes.
Serás odiado por racistas maleantes.
Y la justicia te maltrata sin piedad.
CELTAS CORTOS, “El emigrante”.*

Introducción

La literatura hispano-caribeña de migración y exilio escrita en Estados Unidos se ha convertido, en las últimas décadas, en un nuevo objeto de investigación para un nutrido número de críticos, académicos y latinoamericanistas en su conjunto, en tanto que las publicaciones específicas sobre dicho *corpus* han comenzado a alcanzar una cuota relevante de las divulgaciones científicas —si bien, con particularidad, desde el tejido académico de Estados Unidos y en inglés— y congresos destinados al estudio de la literatura hispanoamericana. En efecto, la mayor difusión del examen de los textos migracionales hispano-caribeños ha dado lugar, a su vez, a diálogos entre los investigadores acerca de las aproximaciones a la misma que tiende, de forma recurrente, a la interdisciplinariedad de acuerdo, además, con las nuevas corrientes en las disciplinas de las humanidades y de las letras en general. De esta manera, filología, politología, sociología y filosofía, entre otras, se dan la mano en pro de un estudio que haga

uso de las herramientas teóricas y empíricas de dichos campos del saber para aproximarse (y difundir) con detalle a las aristas de una literatura testimonial que nace al calor de los desplazamientos humanos y sus diversas consecuencias tanto en la tierra que abandonan como aquella a la que se incorporan.

Por su parte, son muchas las características que permiten agrupar a las tres islas que conforman dicha región geocultural: Cuba, República Dominicana y Puerto Rico, como son su carácter de insularidad (lo que la diferencia del Caribe continental), su pasado colonial por parte de la corona española (Cuba y Puerto Rico fueron, de hecho, las últimas colonias antillanas de la corte española en independizarse) y, como herencia de dicho pasado, el predominio de la religión católica o el uso de la lengua española –si bien en sus formas dialectales– frente a la presencia de la religión protestante o el inglés en sus países vecinos. De igual forma, su proximidad física a Estados Unidos y los contextos dictatoriales y de escasez económica acaecidos en las tres islas a lo largo del siglo xx han dado lugar a grandes éxodos humanos, sin precedentes de la misma envergadura, desde las tres naciones hacia la costa este del país anglófono, originando así nuevas poblaciones de migrantes caribeños que han transformado la vida y la estética de numerosos barrios estadounidenses, ahora con un marcado acento latino.

En términos netamente sociológicos, las migraciones acaecidas principalmente a lo largo del segundo decalustro del siglo xx (Bergad y Klein, 2010:39-42) han dado lugar a procesos de desterritorializaciones¹ caribeñas en favor de las territorializaciones dentro de los confines estadounidenses mediante los desplazamientos de los cuerpos migrantes y su reubicación en el nuevo medio. De esta forma, dichos movimientos masivos y secuenciales han dado lugar a la génesis del *Spanish Harlem* o Harlem hispano en la ciudad de Nueva York, poblada de puertorriqueños (migrados o bien nacidos ya en el continente: *nuyoricans*) y de ahí su sobrenombre; *Quisque-*

¹ Hacemos uso de la terminología de los investigadores Gilles Deleuze y Claire Parnet publicada en su obra *Dialogues II* (1977) que recuperamos de la versión en español de 2007.

ya Heights, en la ciudad homónima, donde se han concentrado los dominicanos; o *Little Havana* en la ciudad de Miami, con el caso de los cubanos exiliados y de segundas generaciones, entre otros. Así, pues, las migraciones han producido, a su vez, proyecciones del Caribe hispanófono en tierra estadounidenses construyendo regiones pancaribeñas más allá de las fronteras insulares de las tres naciones, lo que redibuja nuevos espacios de presencia latina significativa en el país del dólar. No obstante, lejos de la anonimidad y el frío de las cifras, los procesos migratorios de los sujetos han conllevado diversas formas de dolor y, de forma más específica, de violencias ejecutadas sobre estos, debido, precisamente, a su incorporación física a Estados Unidos bajo la condición genérica de migrante.

En efecto, la literatura hispano-caribeña migracional da buena muestra del desarraigo identitario al que se ven sometidos los desterrados en su llegada a su nuevo medio sociocultural, por lo que dicha génesis artística pasa así a convertirse en el eje diacrónico en testimonio de voces líricas y políticas que reclaman justicia a través del subtexto que yace en las páginas de sus narraciones. Sin embargo, la violencia representada en estos textos no se atiene a una única razón (si acaso la hay) como fuente del conflicto, sino que somete de forma diversa a los migrantes según su origen étnico (hispano), su lengua materna (español) o su género —así como a otras particularidades individuales de estos— en relación con el colectivo al que pretenden incorporarse; es decir, se representa de forma interseccional o de actuación conjunta (teniendo, eso sí, como razón principal su condición de migrantes, pero a la que suman su pobreza, etnia, lengua o género como reforzadores de dicha discriminación). Así, pues, hemos seleccionado tres obras dentro del extenso *corpus* de literatura hispano-caribeña de migración, una por cada uno de los tres países que conforman el Caribe hispano y escritos de forma cronológica (para mostrar la continuidad de violencias asociadas a la migración a pesar del devenir de los tiempos), para su análisis focalizado siempre en las formas de intimidación intangible representadas (que, a diferencia de las físicas, tienden en muchas ocasiones a ser obviadas): en orden de publicación, de Pedro Juan

Soto, *Spiks* (1956), por Puerto Rico; *El Portero* (1987), del cubano Reinaldo Arenas, y *De cómo las muchachas García perdieron el acento* (1991), de la autora dominico-americana Julia Álvarez. A través del examen de escenas específicas en las que se detallan episodios de discriminación dentro de los procesos de migración sufridos por los testimoniantes, se pretende ejecutar una visión conjunta de la heterogeneidad de violencias que los procesos de los movimientos humanos han acarreado a los mismos y, de forma más específica, las tipologías de discriminación intangible de pulsión política, económica y cultural que se llevan a cabo en el trascurso del contacto entre la idiosincrasia hispano-caribeña subalterna y la angloestadounidense hegemónica en Estados Unidos que, en última instancia, pretende actualizar el estado de la cuestión a través de la significativa incidencia en las formas más sutiles de violencia migracional, y resaltar, a su vez, su existencia *per se*, que, como se venía apuntando, suele ser obviada por su carácter volátil.

El proceso migratorio: presión homogeneizadora y violencia ante la diversidad

Tal y como ocurre en biología, cuando dos disoluciones diferentes se hallan separadas por una membrana semipermeable se produce un fenómeno físico que se caracteriza por un trasvase de líquidos para alcanzar cierta paridad —o, haciendo uso de la terminología precisa, isotonía—, es decir, existe presión de una sobre otra para igualarse. Algo similar ocurre en los grupos sociales que son separados entre sí por fronteras políticas: los individuos menos favorecidos tienden a alcanzar un mayor bienestar vital y laboral a través de su desplazamiento por la frontera que los separa, aunque, sin embargo, esto no garantiza que se produzca una mayor similitud entre los dos pueblos, sino entre el desplazado y su nuevo medio.

En efecto, existe una presión para que el nuevo llegado se adapte a la nueva sociedad a la que se incorpora y pase a formar parte del mismo tejido cultural hegemónico del lugar. Cuanto más se adentre

en dicha cultura, menor será la presión que reciba, puesto que ya se ha igualado con su nuevo medio, *ergo* mayor será su similitud para con la nueva idiosincrasia. El migrante es así objeto de un proceso osmótico metafórico, solo que la membrana semipermeable ya no es la frontera material que ha atravesado, sino el espacio intangible que es representado por su relación con su nueva realidad. De esta forma, habrá tantas fronteras como casos individuales de migrantes –y sus circunstancias– que se proponen adentrarse en una nueva cultura. No obstante, el proceso de homogeneización del desterrado con el medio al que se incorpora es ciertamente desafiante y violento para el mismo: de nuevo, la pulsión sociopolítica para que se homogeneice con la cultura receptora es equitativamente tan grande como diferente sea su experiencia cultural previa o de origen. En última instancia, se pretende así acabar con la diversidad que este aporta a través de su sumisión a la cultura de poder (Esté, 1996:59). Si aplicamos esta exposición al caso preciso de los individuos latinoamericanos (o, de manera más precisa, a los hispano-caribeños dado el caso que nos ocupa) que emigran a Estados Unidos, podemos entender que estos han de desdibujar con mayor o menor énfasis su idiosincrasia hispana para adentrarse en la anglo, que es la hegemónica –que no oficial– de la nación estadounidense. Resulta así para el migrante, ya que es ineludible la entrada al grupo sociocultural que ostenta el poder político de su nuevo medio en su proceso migratorio, dado que, al igual que ocurría en la nación de la que parte, la sociedad que lo recibe también se articula en grupos, aunque con diferentes valores y comportamientos: “Entendemos por grupo social una pluralidad de personas en situación estable, uniforme y formal (a veces institucionalizada, en sentido sociológico) de interacción activa o potencial, que cristaliza en un sistema de valores interiorizados y, por ende, compartidos, y se traduce en actitudes y comportamientos comunes” (Ferrando, 1975:9), que acaban por conformar, en última instancia, una misma psicología de grupo lo que dificulta aún más la adquisición de las normas grupales para el migrante que es poseedor de una psicología diversa a la colectiva:

Los mismos procesos que rigen la conducta intergrupala y que explicaban los sorprendentes resultados del paradigma del grupo mínimo, es decir, la categorización y la identificación, rigen también la conducta grupal. Se llega así a la psicología del grupo (Turner, 1987:12).

Es por eso que las segundas generaciones migrantes pueden pasar a formar parte del tejido social, económico y político de Estados Unidos con mayor facilidad que sus padres, ya que estos se han familiarizado con la psicología angloestadounidense —o, lo que es lo mismo, con sus valores y comportamientos— desde su infancia, a diferencia de los primeros (la dificultad en estos reside ahora en poder mantener un equilibrio entre su cultura y la que les viene heredada, si acaso).

De cualquier forma, es preciso ahora preguntarnos cómo se ejerce la presión sobre el cuerpo migrante para que alcance la isotonía con su nuevo medio cultural como proceso natural de la supervivencia en su destierro; pues bien, es evidente pensar en que solo aquellos que se adentran con la suficiente profundidad psicológica en normas y costumbres dentro del grupo social al que se incorporan son capaces de acceder a las nuevas oportunidades que dicho grupo ofrece a la suma de su colectivo o los miembros del mismo imaginario compartido. No obstante, ¿qué ocurre cuando el migrante aún se halla disociado de la cultura hegemónica de su destino? El grupo al que pretende incorporarse ejecuta presión materializada en formas de violencia sobre este que, de esta forma, ponen en relieve la diversidad existente entre el grupo y el migrante, y que el primero rechaza.

En efecto, el grupo proyecta sobre el desterrado su afirmación de pertenencia a dicho colectivo a través de una heterogeneidad de formas violentas que no se circunscriben a las ejercidas mediante la fuerza física, por lo que resultan más sutiles en su práctica y más difíciles de interpretar y, a su vez, se realizan típicamente mediante interseccionalidad o de forma conjunta (no beben únicamente de su condición de migrante, sino también de su etnia, lengua o género diferente; así, todas actúan de forma coordinada y sincrónica): la no pertenencia al grupo de poder, en tanto que migrante, se ve afectada

mientras también lo hace, tal y como apuntábamos, su pobreza o su escaso dominio de la lengua predominante. Violencias intangibles parece en sí un oxímoron en tanto que, si no hay contacto físico, parece no haber violencia, pero lejos de esta exposición, lo cierto es que la experiencia migracional relatada en sus textos por los autores desplazados apunta a una nueva vía de investigación focalizada sobre la presencia recurrente de estas. Por lo tanto, proponemos una ampliación del lema en pro del estudio de una discriminación que afecta a los migrantes en la incorporación a sus destinos y viene ejecutada por el grupo de poder político y cultural de dichos destinos. Por su parte, el *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española (RAE), recoge el lema “violencia” en cuatro acepciones, por orden son:

- 1) Cualidad de violento.
- 2) Acción y efecto de violentar o violentarse.
- 3) Acción violenta o contra el natural modo de proceder.
- 4) Acción de violar a una persona (RAE, 2020).

Es visible que las acepciones resultan ciertamente difusas y poco precisas en su interpretación semántica, por lo que el estudio lexicográfico del lema no recoge el sentido que deseamos emplear en nuestro examen. Sin embargo, en el imaginario colectivo el lema sí se aproxima con más detalle a la interpretación que de él hacen los testimonios literarios migracionales: de forma general, entendemos por *violencia* algo similar a la práctica de un abuso sobre otro. No obstante, bien es cierto que típicamente asociamos el abuso físico al término en sí y dejamos en un lado secundario (o inexistente) la cuestión que elude lo netamente físico. Sin embargo, ¿no es acaso violencia abusar dialécticamente del otro?, ¿y excluirlo o someterlo al eslabón más bajo de una jerarquía sociopolítica por su condición individual? En este sentido, la Organización Mundial de la Salud (OMS) emite en su informe *Informe mundial sobre la violencia y la salud* una descripción más amplia del concepto de “violencia”, la cual en esta ocasión sí alude a nuestra interpretación semántica del lema:

“El uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho como amenaza, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones” (OMS, 2003:5). Para incidir con detalle después añade:

La inclusión de la palabra “poder”, además de la frase “uso intencional de la fuerza física”, amplía la naturaleza de un acto de violencia así como la comprensión convencional de la violencia para dar cabida a los actos que son el resultado de una relación de poder, incluidas las amenazas y la intimidación (2003:5).

Nuestra interpretación del término se vincula ahora con la ofrecida por la OMS, es decir, sí puede ser aplicada a las narraciones migratorias, dado que se refiere de forma explícita a las formas más sutiles del término *violencia* y, además, tal y como aprecia la OMS en su informe, las relaciones de poder son la base sobre la que cristalizan las violencias, que se manifiesta de forma intangible y de la que darán buen detalle los autores desterrados a los que recurriremos más adelante.

En efecto, ahora parece más claro el cometido de este artículo, que no es otro que detallar las violencias que acarrear los movimientos migratorios para los sujetos que se desplazan y no se corresponden con la violencia física *stricto sensu*, típicamente asociada al lema en cuestión, para actualizar así el debate correspondiente. De cualquier forma, esta cuestión presenta dos problemas: en primer lugar, no existe una literatura específica (o, al menos, no la hemos hallado en nuestra investigación) que estudie dicho objeto en la misma dirección (violencias intangibles acarreadas en los procesos migratorios humanos) y, por lo tanto, en segundo lugar, no existe una clasificación de estas violencias intangibles aplicadas al desplazamiento. En este sentido, hemos establecido, pues, una tipología de tres violencias, debido a las características de cada uno de los casos narrados por los intelectuales a los que recurrimos para argumentar nuestra exposición y que, en suma, ponen en relieve la existencia de una heteroge-

neidad de la violencia. Así el puertorriqueño Pedro Juan Soto alude en su obra cumbre, *Spiks* (1956), a la forma de exclusión sociocultural del boricua desplazado del grupo de poder del anglo hegemónico en el Nueva York de segunda mitad del siglo xx; el cubano Reinaldo Arenas describe en *El Portero* (1987) el sometimiento del migrante durante su entrada al nuevo medio (lo que conlleva inevitablemente la pérdida de subjetivación); y, por último, la dominicana-americana Julia Álvarez narra en *De cómo las muchachas García perdieron el acento* (1991) la hipersexualización de la mujer latinoamericana desterrada que acaba por ser convertida en fetiche para el grueso de la sociedad que ostenta el poder político, es decir, pasa a ser objetificada mediante una mirada colectiva explícitamente lasciva por su condición de mujer migrante. Nos preguntamos si... ¿no son acaso estas tres formas descritas por los autores, que también fueron objeto del destierro en Estados Unidos, maneras de violencia intangible que el colectivo anglo ejecuta sobre los migrantes? ¿No actúan estas como formas de presión para homogeneizarlos y acabar con su diversidad étnico-cultural? ¿No se trata, acaso, de relaciones de poder entre un colectivo y un individuo? ¿No suponen los testimonios de los tres intelectuales hispano-caribeños un discurso de desarraigo, dolor y, en última instancia, violencia intangible por su condición de migrantes e hispanos? De estas cuestiones nace, precisamente, la necesidad del presente examen literario, en cuyo contenido los tres autores desterrados han volcado sus experiencias de alteridad a través del proceso de ficcionalización para difundir la evanescencia del sueño americano debido, precisamente, a su condición de migrante, participando así de una literatura testimonial creciente e implicada:

La eclosión de lo testimonial en los últimos años ha estado, sin duda, ligada a esos procesos, pero también a la necesidad de visibilizar, denunciar y dar cuenta de realidades políticas, sociales y económicas negadas por los Estados y las instituciones (Peris, 2014:12).

De cualquier modo, los tres tipos de violencia intangible a la que han de hacer frente los migrantes hispano-caribeños en Estados Uni-

dos a lo largo de la segunda mitad del siglo xx subrayan en su conjunto cómo la incorporación del sujeto a su nueva realidad cultural viene acompañada de diversas formas de discriminación por parte del colectivo que ostenta el poder político frente al desplazado, que, si bien no se materializan (siempre) en abuso físico, sí resultan en experiencias ciertamente desagradables para los cuerpos migrantes y, en ocasiones, obviadas en pro de las formas físicas de violencia —por eso el interés de su estudio en pro de una actualización del estado de la cuestión que atienda a la complejidad del proceso—. Por su parte, el estudio de la literatura testimonial migracional pone en relieve el interés de esta para las ciencias sociales e interdisciplinarias en general, en tanto que, si bien típicamente se ha asociado casi con exclusividad a la filología, pasa ahora a convertirse en objeto testigo de una línea de fuga humana que difunde el conocimiento antropológico² de la experiencia migrante al colectivo. La literatura migracional resulta así un discurso político, ya que la ficción actúa como continente de un contenido ciertamente político: las relaciones de poder entre el grupo homogéneo y el sujeto alterno que pretende incorporarse al mismo como modo de supervivencia a su realidad.

La exclusión sociocultural: Puerto Rico

Pedro Juan Soto (Cataño, Puerto Rico, 1928-San Juan, Puerto Rico, 2002) es típicamente considerado como uno de los escritores de la generación literaria de 1950 que fueron fuertemente afectados por la firma del Estado Libre Asociado entre Puerto Rico y Estados Unidos en 1952, en la que se formalizaba la incorporación de la isla antillana a territorio estadounidense y esta, a su vez, se veía consiguientemente sometida a las leyes y el gobierno de Washington D. C. (Picó, 1988:244-245). Los intelectuales vieron así ahogadas sus esperanzas

² Para una aproximación mayor a la literatura migracional y su valor antropológico de difusión de conocimiento recomendamos ojear nuestro artículo “El *bildungsroman* dominicano femenino como texto antropológico de conocimiento. Julia Álvarez y la experiencia migrante en los Estados Unidos” (Basáñez, 2020).

de una mayor autonomía (*ergo*, independencia) para la Isla del Encanto, en tanto que esta, ya desde la pérdida de las últimas colonias de ultramar españolas tras la guerra hispano-americana de 1898, pasó a ser botín territorial ganado para Estados Unidos mediante la firma del Tratado de París del mismo año. De esta forma, Puerto Rico pasó a mantener un vínculo político con el país anglo-estadounidense constituyéndose como una *rara avis* en el conjunto de Latinoamérica, ya que, a pesar de caracterizarse por una mezcla cultural hispana, africana y taína, pasó a ser parte del país anglo con unas cuotas de autonomía muy limitadas –sin siquiera gozar del derecho básico de votación al presidente de Estados Unidos, entre otras–. Precisamente, ha sido el gobierno estadounidense el que ha manejado las acciones políticas en la isla, dado su poder legislativo sobre la misma como parte intrínseca de su territorio, configurando así la historia política acaecida en Puerto Rico a lo largo del siglo xx. Entre las diversas decisiones del gobierno de Washington se ejecutó la Operación Manos a la Obra (*Operation Bootstrap*), en la que durante los últimos años de la década de 1940 se produjo un rápido intento de industrialización de la isla, con el beneplácito del gobernador boricua Luis Muñoz Marín, que no tardó en dar origen a un desastre sociolaboral sin episodios previos en la historia de la Perla del Caribe, ya que esta era, hasta la fecha, una nación de fuerte tradición agraria por lo que fue incapaz de reinventarse drásticamente frente a tal cambio de estrategia comercial. De esta forma, las campesinos (llamados típicamente jíbaros en Puerto Rico) se vieron obligados a desplazarse a las ciudades para hallar el sustento económico que dejaron de percibir por su labor en los campos, mientras las nuevas fábricas en las ciudades dejaron de ser rentables frente a la competencia mundial –*ergo*, se elevó el desempleo hasta cifras inaguantables (Icken Safa, 1998:20)–. Dado que los puertorriqueños podían desplazarse legalmente al otro lado del Estrecho de Florida y aparecieron los vuelos comerciales directos entre San Juan y Nueva York (Badillo, 2006:76), una gran cantidad de ellos vio la solución a su crisis laboral en su viaje a Estados Unidos, específicamente a la ciudad de Nueva York (Pérez-Rosario: 2010:8-9), por lo que se fueron

ejecutando migraciones secuenciales, originando así procesos de territorializaciones por parte de los sujetos migrantes que se agrupaban en los barrios pobres y periféricos de Harlem y Bronx, principalmente.

Dicho desplazamiento alcanzó tal nivel de relevancia que es en la actualidad ampliamente conocido como la “gran migración puertorriqueña a Nueva York” (*circa* 1945-1965), lo que acarreó desequilibrios jamás vistos en la distribución social de la isla y la migración, por lo tanto, se ejecutó como una línea de fuga viable. Por un lado, estos movimientos humanos actuaron como refuerzo positivo frente a la, en términos cultura-identitarios, transculturación (Ortiz, 1983:86-90) de los desplazados hacia la cultura anglo-estadounidense, pero, a su vez, hicieron aparecer actitudes violentas por parte del sistema hegemónico al que debían incorporarse. En efecto, *Spiks*,³ obra cumbre del autor catañés, se convierte en un texto de carácter testimonial sobre la gran migración puertorriqueña hacia la ciudad de la Gran Manzana, así como de los procesos sociológicos a los que los sujetos debieron hacer frente en su proceso de transnacionalización migracional, siempre en términos culturales. Soto recoge una amplia serie de personajes-tipo que él mismo conoció en su propia migración de índole económica hacia Nueva York y sus diversas formas de proceder ante su contacto con la realidad hegemónica del anglo. Son siete los relatos en los que el puertorriqueño divide su obra para detallar en cada uno de ellos la heterogeneidad de migrantes boricuas que él atestiguó en su paso por Nueva York, de modo que hace las veces de *flâneur* encargado de testimoniar las vicisitudes de los desplazados: desde los jóvenes que, frente a la ausencia de un futuro en el horizonte, se dedican a jugar en los billares como rivales metafóricos de una masculinidad malentendida; la prostituta embarazada y maltratada que se resigna a una realidad trágica ante la imposibilidad de volver ya a la isla; o el matrimonio cuyo cuchitril se desgarró por grietas y humedades a la vez que su relación se evapora

³ Para una aproximación sociológica detallada de los diversos capítulos que componen la obra, recomiendo acceder a nuestro artículo “La experiencia subalterna de los puertorriqueños en el Nueva York de 1950: una visión poliédrica. *Spiks* de Pedro Juan Soto” (Basáñez, 2019).

frente a una crisis económica que los ahoga. Todos ellos, pues, *spiks* excluidos de la cotidianidad de la vida neoyorquina del anglo en la década de 1950 que se agrupan en barrios periféricos frente a una maquinaria política que los precisa como mano de obra, pero los excluye del sistema de bienestar y en cuya exclusión reside, precisamente, el refuerzo de la sociedad del anglo (los *spiks* son descartados del núcleo social hegemónico e invisibilizados en las afueras):

Decir “I no spik English” en Estados Unidos es ofender al espíritu de una nación de inmigrantes que dijeron lo mismo al llegar, cuestionar la pronunciación del nuevo prójimo, revelar los nexos que lo unen a usted a unos vínculos culturales extraños. Su mala pronunciación de esa *i* que en la frase correcta de “I don’t speak English” debe ser aguda, no gruesa, hará que le endilguen, como hispanohablante, el término peyorativo de *spik* (Soto, 1980:10).

Para puntualizar el origen de su obra como reacción a sus recuerdos en su paso por Nueva York:

¿Qué cosas me indujeron a escribir el libro? [...] Recuerdo vagamente las emociones que también intervinieron en cada caso porque, como es natural, cada narración me sirvió para exorcizar las emociones que entonces [en Nueva York] me torturaban. Lástima, impotencia, ira, asco, dolor, eran algunas de ellas. Tales sentimientos se hallan colgando como murciélago, creo, de los renglones de uno y otro relato (Soto, 1980:10).

No obstante, si bien los siete capítulos le permiten a Soto construir una cosmovisión de la heterogeneidad de la biografía de los boricuas migrados a Nueva York, lo cierto es que existe una violencia que radica en el subtexto de todos ellos, que es, como ya apuntábamos, la exclusión sociocultural. En efecto, dicha exclusión se describe como forma de violencia intangible acarreada a los hispano-caribeños migrados en su proceso de incorporación a la realidad cultural hegemónica en su nuevo medio, donde se hallan aislados de su entorno: “—En Puerto Rico era dishtinto —dijo Hortensia, hablando por encima del hombro—. Lo conocía la gente. Podía salir

porque lo conocía la gente. Pero en Niu Yol la gente no se ocupa y uno no conoce al vecino. La vida eh dura” (Soto, 1980:45).

La cultura estadounidense se muestra férrea e impermeable al diferente, ya que no permite espacio –sino los márgenes de la sociedad materializados en los barrios desfavorecidos y apartados de los centros habitados– para otras culturas subalternas de las que, sin embargo, sí necesita para reafirmarse como cultura de poder en el territorio estadounidense, en tanto que las identidades culturales “surgen dentro de un sistema de representaciones y relaciones sociales” (Guibernau, 2009:24). Efectivamente, desde la aparición de los primeros asentamientos colonos por parte de los pueblos británicos, el país del dólar se ha mostrado fuertemente asociado a la proyección de los países del norte de Europa en su territorio como ideología de desarrollo occidental frente a las culturas latinoamericanas, entendidas como exóticas y atrasadas y, por tanto, necesitadas de su control. Así pues, la violencia que rezuma en la obra de Soto, si bien a través de diversos relatos, se resume en la exclusión del pueblo boricua en tierra estadounidense, en pro del mantenimiento de la cultura anglo como hegemónica, debido a la etnia, religión, lengua y situación económica de los migrantes. Las fuerzas de exclusión no actúan de forma separada, sino que todas ellas lo hacen de forma sinérgica o interseccional, ya que se establece una pirámide de poderes políticos donde el individuo blanco, protestante y de origen anglosajón relega al resto de identidades a los estratos inferiores y de esa manera se ejecuta en la sociedad neoyorquina de la segunda mitad de siglo xx:

En el salón de cabezas despeinadas y cuerpos endeblés, su rostro de porcelana se esforzaba por mantenerse intacto ante la algarabía y los exabruptos que no tenían más idioma que la burla.

—Today we’ll study the sounds of English, I was saying... Gorzia, what...

Las risas volvieron a tronar y las muecas y las palmadas se multiplicaron. [...] García se incorporó, esperó que las risas amainaran (Soto, 1980:70).

La forma de violencia descrita por Soto en *Spiks* se vincula predominantemente así con la exclusión de los migrantes boricuas en la sociedad anglo-norteamericana lo que resulta, cuando menos irónico, ya que el individuo puertorriqueño es a todos los niveles ciudadano estadounidense por lo que la exclusión en su propio país no deja lugar a dudas sobre el tratamiento de los boricuas en la tierra continental. Esta cuestión resalta aún con más fuerza cómo la violencia ejecutada sobre los puertorriqueños en Estados Unidos viene de una exclusión étnico-cultural del anglo hacia lo hispano, en tanto que es legalmente ciudadano estadounidense.

El vendedor [puertorriqueño migrado a Nueva York] se dio vuelta hacia los escolares que tenían su misma delgadez y su mismo acanelamiento en el cutis.

—Ehtos abusadores —masculló—. ¡Sia la madre d'ehtos policías!

—C'mon [Venga]⁴ —dijo el policía—. Get the hell out of here [¡lárguese de una puta vez!].

De súbito, el vendedor se inclinó, recogió la piedra que servía de freno al carrito y volvió a alzarse con ella en el puño. Ya el rostro se le descomponía con el presagio del llanto.

—Gimme a job, saramambich! [¡Deme un trabajo, hijo de puta!]

—You'd better get your ass out of this neighbourhood before I throw you in jail! —dijo el policía sin levantar la vista del puño amenazante [...] [¡Mejor que te largues de una puta vez de este vecindario antes de que te meta en prisión!] (Soto, 1980:68).

El sometimiento y la pérdida de subjetividad: Cuba

El Portero es, sin lugar a dudas, una de las obras narrativas de exilio más celebradas del autor Reinaldo Arenas (Holguín, Cuba, 1943-Nueva York, Estados Unidos, 1990). En efecto, la biografía y el *corpus* artístico del escritor cubano se vio irremediabilmente marcado por la figura de Fidel Castro y su ideario político, para cuyo triunfo, anecdótica-

⁴ Traducciones propias al español en las voces del policía que responde en inglés.

mente, luchó a través de su participación en el derrocamiento de Batista con la esperanza de hallar para la mayor de las Antillas unos aires de libertad política que jamás llegarían a instaurarse. Lo cierto es que su vida en la isla una vez se produjera el triunfo de la Revolución cubana en 1959 se vio marcada por una fuerte tendencia a la disidencia dentro de los confines isleños, ante la imposibilidad de abandonarla, que se tradujo en una vida ajena a la realidad sociopolítica de los preceptos castristas. En gran medida, la instauración del socialismo en Cuba lo llevó a un exilio mental de una realidad opresora recreando en su literatura un imaginario en el cual hallar la libertad deseada. Su orientación sexual y, sobre todo, su negación a emplear su literatura como propaganda del régimen cubano lo condujo a una vida marcada por la tragedia y las penurias auspiciadas por los poderes castristas hasta que en 1980 pudo abandonar la isla como parte del éxodo del Mariel. Las condiciones precarias de su exilio y la enfermedad que desarrolló en Estados Unidos, el sida, según sus propias palabras, fueron culpa única de Fidel Castro así como de su destierro:

Pongo fin a mi vida voluntariamente porque no puedo seguir trabajando. Ninguna de las personas que me rodean están comprometidas en esta decisión. Sólo hay un responsable: Fidel Castro. Los sufrimientos del exilio, las penas del destierro, la soledad y las enfermedades que haya podido contraer en el destierro seguramente no las hubiera sufrido de haber vivido libre en mi país (Arenas, 2001:343).

De cualquier modo, lo cierto es que *El Portero* se convierte en una obra ciertamente parlante *per se* de la descripción que el cubano hace sobre la situación de precariedad y aislamiento que sus paisanos ya migrados a tierra estadounidense sufren. La narración se focaliza sobre Juan, exiliado cubano que se lanza al mar en un intento desesperado de abandonar la isla caribeña para acabar llegando a la ciudad de la Estatua de la Libertad, donde, sin embargo, no halla su propósito. Su trabajo como portero (de ahí al nombre de la obra) en un edificio neoyorquino pronto lo pone en contacto con un variopinto grupo de vecinos para los que trabaja con un paupérrimo

inglés y un conocimiento nulo de las costumbres de los individuos anglo-estadounidenses, lo que lo lleva al extremo menos favorecido de las relaciones verticales que establece con su nuevo medio. En efecto, la descripción que lleva a cabo Arenas sobre la integración de los cubanos exiliados en Estados Unidos dista mucho de una empatía esperada ante el contexto dictatorial del que el cubano escapa desesperado. En este sentido, la violencia asociada al desplazamiento del exiliado se centra en describir las aristas del sometimiento en el término más amplio del lema en cuestión. No en vano, el cubano se muestra continuamente obligado a someterse a la explotación y a los deseos del vecindario, que hace las veces de microcosmos de la sociedad neoyorquina sincrónica a la disidencia anticastrista, ante un panorama desolador potenciado por su escaso conocimiento de la lengua inglesa y la idiosincrasia hegemónica en la sociedad del anglo:

Él era [...] al llegar aquí [Estados Unidos], un joven descalificado, un obrero, una persona más que venía huyendo. [...] Es la historia de alguien que [...] no pudo (o no quiso) adaptarse a este mundo práctico [...] le conseguimos un trabajo en la construcción [...] El capataz enfurecido le gritaba en inglés (idioma que el joven aún no dominaba) todo tipo de órdenes e insultos (Arenas, 2004:14-16).

A diferencia del caso descrito por Pedro Juan Soto, en este no existe un aislamiento social en tanto que los ciudadanos estadounidenses sí mantienen relaciones continuadas con el migrado, ya que es a través de estas como los vecinos obtienen el provecho deseado de Juan, quien se halla en una situación de precariedad asociada a su pertenencia: a una minoría étnica y, asimismo, a su condición de migrante. Su sometimiento alcanza incluso cuotas de visibilidad explícita y falta de respeto a la integridad humana al verse obligado a acceder a los deseos sexuales de varios de los vecinos para los que trabaja:

en el caso de Juan, más que el placer lo que le seducía a estar allí era la conciencia de su celo proselitista, además del temor de que aquellos inquilinos, en caso de que él los despreciase, pudieran sentirse ofendi-

dos y sus quejas fueran motivo de un futuro despido en el trabajo... Como quiera que sea, ya ambos Oscars, al son de la endemoniada música, se las habían agenciado para bajarle los pantalones al portero [...] Sólo faltaba, pues, la última etapa de la ceremonia, la cópula; por lo que, súbitamente, agilísimos, casi ingravidos [...] se pusieron de pie (Arenas, 2004:101-102).

Así, pues, de nuevo se plantea la ejecución de formas de violencia acarreadas a la migración –en este caso de índole político– centradas con gran exclusividad sobre la aparición de relaciones de poder en el eje vertical y, específicamente, el sometimiento del individuo que por su condición subalterna y de migrante *stricto sensu* se ve abocado a obedecer sin debate como forma de línea de fuga propia de la supervivencia humana. Tal como ocurría con el caso de los desplazados boricuas, de nuevo son varios y de diversa naturaleza los factores que actúan de forma interseccional para apoderarse de la potestad de los migrantes, como son el origen étnico hispano-caribeño, la situación económica desfavorecida, el desconocimiento del inglés o las propias aristas del emigrante las que favorecen que se materialice una violencia colectiva sobre los cuerpos en deslocalización territorial.

La hipersexualización del cuerpo de la mujer: República Dominicana

Si bien el análisis de los dos casos anteriores ha versado sobre la heterogeneidad de la violencia originada en el proceso migratorio de hombres, este caso se centra en examinar las particularidades del desplazamiento femenino que veremos difiere de los anteriores. En efecto, el cuerpo de la mujer migrante actúa como un estigma que esta acarrea frente a la colectividad falocéntrica que abandona en el Caribe y a la que se incorpora en Nueva York. Así pues, la escritora dominico-americana Julia Álvarez (Nueva York, 1950-), nacida en Estados Unidos pero criada en República Dominicana, dedica varias escenas de su relato a una forma de violencia típicamente asociada

a la mujer que emigra, como es la hipersexualización de su cuerpo. *De cómo las muchachas García perdieron el acento* (escrita en inglés: *How the García Girls lost Their Accents*) se convierte, de esta forma, en un texto testimonial y pseudo-autobiográfico (Trupe, 2011:21) de las experiencias que la propia Álvarez atestiguó en su exilio político en Nueva York frente a la dictadura de Leónidas Trujillo en la isla quisqueyana. El relato de la obra se corresponde con la descripción biográfica de las cuatro hermanas García en su proceso de transculturación hacia la cultura anglo-estadounidense a la vez que las memorias de su infancia en República Dominicana las mantienen en un continuo debate identitario. En parte de dicho proceso transculturador, una de las hermanas, Yolanda, es objeto del estereotipo hipersexualizado de la mujer hispanoamericana en Estados Unidos, que poco tiene que ver con las intenciones de la muchacha. De esta manera, Álvarez toma la actante femenina para visibilizar otra tipología de violencia acarreada a la migración latinoamericana en Estados Unidos: la hipersexualización, arraigada en estereotipos prolongados, que se materializa en fetichismo y en relaciones de poder donde la mujer se sitúa siempre en el lado más débil:

But he shook his head. He had seen through me. “You know,” he said, “I thought you’d be hot-blooded, being Spanish and all, and that under all the Catholic bullshit, you’d be really free [...] But Jesus, you’re worse than a fucking Puritan.” I felt stung to the quick. I got up and threw my coat over my nightgown, packed up my clothes, and left [...]. I saw what a cold, lonely life awaited me in this country (Álvarez, 1992:99-100).⁵

La fémina desplazada, por tanto, sufre una violencia asociada de forma explícita a su cuerpo y a su género, que la diferencia de la

⁵ Traducción propia al español del párrafo: “Pero él sacudió su cabeza. Había visto mis intenciones. ‘Ya lo sabes,’ dijo, ‘pensaba que serías una calentona, siendo hispana y todo eso, y que debajo de toda esa mierda de católica, serías realmente libre [...] Pero joder, eres peor que una jodida puritana’. Me sentí herida. Me levanté y tiré mi chaqueta sobre mi bata, empaqué mi ropa, y me fui [...] Vi la vida fría y solitaria que me esperaba en este país”.

migración masculina aunque, ciertamente, de nuevo actúan fuerzas interseccionales para ejecutar la violencia sexual sobre su cuerpo: desde su género, su etnia y su cultura subalterna, hasta su situación de migrante, frente a todo ello ha de hallar su propia supervivencia física huyendo y, si bien en ocasiones no se le presta la atención merecida, también la emocional: “I opened my drawer and took out the crucifix I kept hidden under my clothes, and I put it under my pillow for the night. This large crucifix had been a “security blanket” I took to bed with me for years after coming to this country” (Álvarez, 1992:99-100).⁶

El cuerpo de la mujer migrante, en tanto que puede engendrar, tiende de igual forma a ser regulado en la legislación nacional del país receptor, ya que es visto como “sacrificable” (Inda, 2003:51), por lo que, de nuevo, su posibilidad de dar vida es un reforzador negativo para la integración de la mujer migrante. En efecto, este tipo de abuso intangible no deja de convertirse en un castigo específico para la mujer que arriesga su presente en el proceso de migración y recibe una respuesta de fetichización tanto de su biografía como de su género en detrimento de la relevancia de sus circunstancias. En sí dicha penalización resulta ser, además, una ambivalencia de posiciones, ya que en el tiempo de reivindicación de los derechos civiles y las políticas de la mujer, no deja de ser objeto en última instancia de una discriminación sincrónica a dicho tiempo:

un fenómeno de cosificación o fetichización de lo femenino que comenzó en el siglo XIX y que ha cristalizado en el siglo XXI. En un siglo que, paradójicamente, pretende ser el de la emancipación de la mujer y el de su total incorporación a la esfera del poder y que irremediablemente parece conducirnos a la objetificación absoluta del cuerpo femenino (Núñez, 2003:108).

⁶ Traducción propia al español del párrafo: “Abrí mi armario y saqué el crucifijo que tenía escondido bajo mis ropas, y lo puse bajo mi almohada durante la noche. Este gran crucifijo había sido una ‘sábana segura’ que llevaba a la cama conmigo por más de diez años antes de venir a este país [Estados Unidos]”.

Al igual que con el sometimiento, la fechitización de la mujer migrante requiere de contacto intercultural (a diferencia de la exclusión de los boricuas), pero se repite el esquema de las relaciones de poder entre el grupo de poder (receptor) y la migrante. De igual modo, este tipo de discriminación se ajusta a las particularidades de la figura y representación colectiva de la mujer desplazada, pero, para ser más específicos, bebe de sus características corpóreas, lo que convierte a su cuerpo en instrumento de la pulsión violenta y sexual, lo cual hace que afecte a la mujer de manera prácticamente exclusiva.

Conclusiones

Como analizamos a lo largo del artículo, el proceso migratorio humano se ve intrínsecamente vinculado a una diversa tipología de violencias intangibles que hasta tiempos presentes han sido minimizadas en pro de las físicas (o bien obviadas en su totalidad) y que se expresan en distintas formas, como son la exclusión social, el sometimiento y la consiguiente pérdida de poder de subjetividad o la hipersexualización del cuerpo. Todas ellas son diferentes en su forma de cristalizar, pero en ellas sí existe un mismo subtexto, como las relaciones de poder entre grupos socioculturales (fundamentalmente, colectivos frente al/a la migrante). Por su parte, si bien todos los casos analizados han tomado como base la literatura testimonial de migración y exilio de los sujetos hispano-caribeños en Estados Unidos a lo largo del siglo xx de forma cronológica, lo cierto es que, en un estudio de abstracción del artículo, podemos apuntar que las diversas formas de violencia parten del movimiento migratorio *stricto sensu* en su conjunto, ya que, en efecto, dicho proceso requiere de un desarraigo físico y emocional previo para una incorporación posterior a un colectivo receptor distinto, donde volver a arraigarse, de nuevo, en términos físicos y emocionales. Así, el desplazado es siempre objeto de deconstrucción y reconstrucción identitaria secuencial en el territorio conocido que abandona y en el nuevo donde se adentra como parte de línea de fuga –o supervivencia humana– que no es

ajeno a las pulsiones de poder entre el migrante y los receptores. Esta peculiaridad acarrea así dolor como parte de la deslocalización territorial y las posteriores y diversas tensiones de violencia que deben afrontar en el nuevo medio, como bien son las antes analizadas.

La violencia, por su parte, no debe ser entendida solo como actitud asociada con las agresiones físicas, tal como compartimos en nuestro imaginario colectivo, sino que puede presentarse como forma intangible, sutil y, así como hemos examinado: de una heterogeneidad relevante, que actúa de forma interseccional o en conjunto y que abarca las diversas particularidades del migrante. En este mismo sentido, destaca cómo el cuerpo de la mujer migrante actúa, a su vez, como un estigma que la misma debe soportar ante los ojos del nuevo medio receptor, en tanto que se ejecuta un fetichismo sexual sobre su propio cuerpo, que no ocurría en el caso de los hombres, lo que supone en sí una doble violencia en su condición de migrante y de mujer.

La violencia vinculada a los movimientos migratorios, por último, desdibuja por completo el aura de romanticismo que ha sido típicamente asociada a la figura del desplazado, más bien, redefine las aristas intangibles que visibilizan las tensiones de poder político, económico y cultural entre los seres humanos y las formas de poder que tienden a la homogeneización o transculturación del individuo desplazado hacia la cultura de poder a la que se incorpora. Para concluir, sostenemos que la diversidad no es bienvenida en tanto que escapa de las formas de control social e institucional, de ahí que continuamente el migrante se ve abocado a ser fagocitado por el grueso político y cultural del colectivo.

Bibliografía

- Álvarez, Julia (1992), *How the García Girls lost Their Accents*, Plume, Nueva York.
- Arenas, Reinaldo (2001), *Antes que anochezca*, Tusquets, Barcelona.
- Arenas, Reinaldo (2004), *El Portero*, Tusquets, Barcelona.

- Badillo, David (2006), *Latinos and the New Immigrant Church*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Basáñez, Endika (2019), “La experiencia subalterna de los puertorriqueños en el Nueva York de 1950: una visión poliédrica. *Spiks* de Pedro Juan Soto”, *Revista de Estudios Hemisféricos y Polares*, vol. 10, núm. 2, pp. 64-82, [<https://www.revistaestudioshemisfericosypolares.cl/ojs/index.php/rehp/article/view/173>] (consultado el 26 de diciembre de 2020).
- Basáñez, Endika (2020), “El *bildungsroman* dominicano femenino como texto antropológico de conocimiento. Julia Álvarez y la experiencia migrante en los Estados Unidos”, *Revista Eviterna*, núm. 7, pp. 17-26, [<https://revistas.uma.es/index.php/eviterna/article/view/8370>] (consultado el 26 de diciembre de 2020).
- Bergad, Laird W. y Herbert S. Klein (2010), *Hispanics in the United States. A Demographic, Social, and Economic History, 1980-2005*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet (2007), *Dialogues II* [1977], Columbia University Press, Nueva York.
- Esté, Arnaldo (1996), *Migrantes y excluidos: dignidad, cohesión, interacción y pertinencia desde la educación*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Ferrando Badía, Juan (1975), “En torno a los grupos sociales, su jerarquía y la noción de estructura social”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 199, pp. 7-64.
- Guibernau, Montserrat (2009), *La identidad de las naciones*, Ariel, Barcelona.
- Icken Safa, Helen (1998 [1995]), *De mantenidas a proveedoras: mujeres e industrialización en el Caribe*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan.
- Inda, Jonathan Xavier (2003), “El biopoder, la reproducción y el cuerpo de la mujer migrante en los Estados Unidos”, en Francisco Checa, Ángeles Arjona y Juan Carlos Checa (eds.), *La integración social de los inmigrantes: modelos y experiencias*, Icaria, Barcelona, pp. 39-60.

- Núñez, Sonia (2003), “*En brazos de la mujer fetiche: nacimiento y pervivencia de la imagen de la mujer como fetiche*”, en José Santaemilia (ed.), *Género, lenguaje y traducción*, Universidad de Valencia, Valencia, pp. 108-134.
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (2003), *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Organización Panamericana de la Salud/Oficina Regional de las Américas-Organización Mundial de la Salud, Washington D. C.
- Ortiz, Fernando (1983), *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Pérez-Rosario, Vanessa (ed.) (2010), *Hispanic Caribbean Literature of Migration. Narratives of Displacement*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Peris, Jaume (2014), “Literatura y testimonio: un debate”, *Revista Puentes*, núm. 1, pp. 10-17.
- Picó, Fernando (1988), *Historia general de Puerto Rico*, Ediciones Huracán, San Juan de Puerto Rico.
- Real Academia Española (RAE) (2020), *Diccionario de la Lengua Española (DLE)* [en línea], (consultado el 10 de marzo de 2020).
- Soto, Pedro Juan (1980), *Spiks*, Editorial Cultural, San Juan de Puerto Rico.
- Trupe, Alice (2011), *Reading Julia Álvarez*, ABC-CLIO, Santa Bárbara.
- Turner, John (1987), *Redescubrir el grupo social: una teoría de la categorización del yo*, Morata, Madrid.

Fecha de recepción: 11/04/20
 Fecha de aceptación: 10/12/20

La discapacidad, ¿referente de un *déficit* o de diversidad? *

Oswaldo Ángeles Zavala**

Resumen

El artículo ofrece un acercamiento a ciertos abordajes conceptuales sobre la discapacidad, e invita a reflexionar sobre dejar de pensar la discapacidad, propiamente dicha, como el cuerpo referente a un *déficit* construido bajo una ideología de la normalidad, que borra al cuerpo y la experiencia de quien vive, siente y convive con una “discapacidad”. Asimismo, se aborda el cuerpo y la experiencia a partir de la antropología física, como disciplina que ha tomado al cuerpo como su campo de estudio, en el que han girado tanto la diversidad humana como una serie de categorías para entender, describir, explicar, representar, significar y dotarlo de sentido.

Palabras clave: cuerpo, discapacidad, *déficit*, diversidad, antropología física.

* Este trabajo tiene como referencia la tesis *La discapacidad: ¿cuerpo anómalo o diversidad humana?*, presentada para obtener el grado de maestro en Antropología Física por la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 2016. Agradezco las observaciones para este trabajo por parte del doctor Saúl Renán León Hernández, no sólo para este escrito, sino por todo el apoyo que me ha brindado durante mi formación académica y laboral en el Instituto Nacional de Rehabilitación “Luis Guillermo Ibarra Ibarra”.

** Licenciado en Antropología Social, maestro en Antropología Física y candidato a doctor en Antropología Física por la Escuela Nacional de Antropología e Historia; investigador del Instituto Nacional de Rehabilitación “Luis Guillermo Ibarra Ibarra”; profesor de asignatura en la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: [oswaldo.angeles@yahoo.com].

Abstract

This paper offers an approach to certain conceptual approaches to disability, and invite us to reflect on stopping thinking about disability, properly, as the body referring to a deficit built under an ideology of normality that erases the body and the experience of who lives, feels and coexist with a “disability”. In addition, the body and experience are approached from physical anthropology, as a discipline that has taken the body as its field of study, in which they have revolved from human diversity and a series of categories to understand, describe, explain, represent, mean and give it meaning.

Keywords: body, disability, deficit, diversity, physical anthropology.

¿Mi enfermedad? –respondió–. Usted cree, como todos, que tengo una enfermedad. ¿Qué se trata de una enfermedad mía? ¿Por qué no decir que soy una enfermedad? Nada me pertenece. ¿Pero yo soy de alguien y hay a quien pertenezco!
GIOVANNI PAPINI, “La última visita del Caballero Enfermo”.

La discapacidad como un déficit

En el capitalismo como modelo económico, a mediados del siglo xx, el paradigma¹ médico-rehabilitador se instaura como ciencia legitimadora y como “hegemonía ideológica” en el estudio de la discapacidad y de las personas con discapacidad² (PcD) (Oliver, 1998),

¹ Thomas Kuhn (2018), en *La estructura de las revoluciones científicas*, considera a los paradigmas como realizaciones teóricas, metodológicas y técnicas científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, orientan la labor y dan soluciones a una comunidad científica.

² En la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad se adoptó el concepto de “Persona con Discapacidad” (PcD), después de años de negociaciones y de lucha por parte de las personas con discapacidad y de las organizaciones dedicadas a promover sus intereses con el fin de erradicar la discriminación, la exclusión, y, sobre todo, para pensar la discapacidad en términos de derechos humanos y así generar un cambio para dejar de abordar la discapacidad sólo con una perspectiva médica o caritativa. Dicho concepto en México, a partir de una publicación en el *Diario Oficial de la Federación*, del 2 de mayo

lo que trajo una serie de problemáticas, entre ellas, la definición de “discapacidad” que ha tenido avances importantes desde la década de 1970 (Clasificación Internacional de Enfermedades, CIE, de 1972 y Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidad y Minusvalía, CIDDM, de 1980) hasta la segunda versión de la CIDDM, la cual dio origen a la Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud (CIF) de 2001. Fue en 1993 cuando a través de las Normas Uniformes sobre la Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad, de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se estableció que el término correcto es “discapacidad” y no “minusvalía”. Por su parte la Organización Mundial de la Salud (OMS) en la CIDDM propuso, para utilizar un lenguaje universal y no discriminar a nadie por el mal uso de los conceptos, los términos: *deficiencia* como “toda pérdida o anomalía de una estructura corporal, y de la apariencia o función psicológica, fisiológica o anatómica; las deficiencias representan trastornos a nivel orgánico”; *discapacidad* como “toda restricción o ausencia (debido a una deficiencia) de la capacidad de realizar una actividad de la forma, o dentro del margen, que se considera normal para un ser humano”, y *minusvalía* como “una situación de desventaja para un individuo determinado, de una deficiencia o de una discapacidad, que limita o impide el desarrollo de un rol que es normal en su caso, en función de la edad, sexo y factores culturales y sociales; las minusvalías reflejan una interacción y adaptación del individuo al entorno” (OMS, 1997:38-39; Egea y Sarabia, 2004).

En tanto para la CIF, el concepto vigente de *discapacidad* es un “término genérico que incluye déficits, limitación en las actividades y restricción en la participación. Indica los aspectos negativos de la interacción entre un individuo (con una ‘condición de salud’) y sus factores contextuales (factores ambientales y personales)” (OMS, 2001:206). Sin embargo, a pesar de que se eliminaron los conceptos de “deficiencia” y “minusvalía” y se propusieron marcos conceptuales

de 2008, se utiliza para referirse a este grupo de población, haciendo que la denominación sea políticamente correcta.

y dominios “relacionados con la salud”, descritos desde la perspectiva corporal, individual y mediante dos listados básicos: 1) funciones y estructuras corporales, y 2) actividades y participación; no incluye los factores no relacionados con la salud, como los socioeconómicos o los problemas que se presentan en la vida cotidiana, propiciando así que se siga pensando la discapacidad como una deficiencia en las funciones o estructuras corporales, como una desviación significativa o una pérdida, que dificulta, restringe y limita el desempeño de las actividades.

El paradigma médico-rehabilitador contempla y enfatiza la discapacidad como un *déficit*, como una tragedia, como un problema de la persona, directamente causado por una enfermedad, trauma o condición de salud que requiere cuidados y tratamiento médico; dicho tratamiento está encaminado para conseguir la cura o una mejor adaptación de la persona y un cambio de su conducta (OMS, 2001). La discapacidad se entiende como si fuera una enfermedad, una patología de orden biológico; se presenta como algo que está ahí, como parte de la naturaleza, sin que se pueda lidiar con ella; por lo tanto, desde la concepción de la CIF, la discapacidad es un *déficit* inamovible, como orden establecido fuera de lo social y cultural (Almeida *et al.*, 2009). En este sentido, la PcD se debe “normalizar”, puesto que se considera desviada a partir de un supuesto estándar construido con “los parámetros físicos y psíquicos de quienes constituyen el estereotipo culturalmente dominante” (Palacios y Bariffi, 2007:18).

Dicho paradigma tiene una mirada reduccionista por focalizarse en las características individuales y atribuir la condición de discapacidad a la persona en términos deficitarios, ya que tiene como referente la noción de un cuerpo normal, fruto de desigualdades sociales que definen lo que *es* y lo que *no es* (Kipen y Lipschitz, 2009); la discapacidad opera entonces como algo genérico a partir de la definición de una serie de características (biológicas, individuales y ahistóricas) que engarzan su sentido en la normalidad (Angelino, 2009). Desde esta mirada se diseccionan, tipifican, categorizan y estandarizan las características del cuerpo, lo que termina por fragmentar al sujeto (Vera, 2005) y desaparece su experiencia. Además, bajo el binomio

normal/anormal se construye y se produce una ideología, entendida como estructuras asimiladas de manera inconsciente y generadas en la cotidianidad según prácticas sociales que generan efectos de verdad y encasillan al ser humano en normas, principios y formas de conducta que nos posicionan frente a ellas. Las ideologías producen y articulan sujetos con identidades apropiadas en un lugar y centro de un orden social concreto, pero ésta no se limita a cierta “visión del mundo”, sino que abarca el conjunto de prácticas de significación social que a su vez son prácticas en una ideología. Por lo tanto, la ideología atraviesa a los individuos constituyendo sus representaciones y experiencias de individualidad (Angelino, 2009).

Ahora bien, entre los paradigmas opuestos al médico-rehabilitador con una ideología distinta a la medicalización de la discapacidad y lo anatomofuncional del sujeto destacan los *Disability Studies*, los cuales desde el “modelo social de la discapacidad” argumentan que ésta no es propia del sujeto ni tampoco tiene que ver con el orden divino, religioso o científico, sino que es una construcción social impuesta por el ambiente, que provoca barreras sociales, económicas y políticas. Es la sociedad la que incapacita al sujeto (Palacios, 2008), puesto que “los problemas de la discapacidad son sociales más que individuales y emanan de la opresión que ejerce la sociedad más que de las limitaciones de los individuos” (Oliver, 1998:47).

El modelo social parte de la premisa de que toda vida humana es igualmente digna y sostiene que lo que pueden aportar las PcD se encuentra íntimamente relacionado con la inclusión y la aceptación de la diferencia (Palacios, 2008); de ahí que algunos otros grupos se han solidarizado y adoptado este modelo con el objetivo de obtener mejores condiciones jurídicas y la reivindicación de los derechos de las “minorías”, lo cual se ha observado en el activismo feminista y sobre las preferencias y la construcción de sexualidades, entre otros. La comunidad del Foro de Vida Independiente retoma dicho pensamiento para desarrollar una reflexión filosófica y teórico-práctica en relación con la diversidad, la cual se plasma en el concepto de *diversidad funcional* y en el de *persona con diversidad funcional* (Palacios y Romañach, 2008; Palacios y Romañach, 2006; Romañach y Lobato,

2005). El término “diversidad funcional” se ajusta a una realidad en la cual una persona funciona de manera diferente o diversa a la mayoría de la sociedad, así también el término *mujeres y hombres con diversidad funcional*; todos son conceptos acuñados bajo la perspectiva de la filosofía de vida independiente, la cual indica que las mujeres y los hombres con diversidad funcional son diferentes, desde el punto de vista biofísico, respecto de la mayor parte de la población. Al tener características diferentes y dadas las condiciones del entorno generadas por la sociedad, se ven obligados a realizar las mismas funciones de aquella mayoría, algunas veces a través de terceras personas (Palacios y Romañach, 2006:107-108). También se alude al derecho de una responsabilidad sobre su propia vida, acción y control de ella. Incorpora la no discriminación y se opone a la homogenización de los cuerpos; además, apunta hacia una diversidad. Por último, afirma que es el entorno social el que discrimina. Entre sus reclamos está el respeto a la dignidad integral de la persona (FVID, s.a.; Rodríguez y Ferreira, 2010).

Por consiguiente, dadas las luchas de estos grupos en cuestión de derechos humanos y de un entorno social sin discriminación, se logró realizar la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD), que reafirma la universalidad, indivisibilidad, interdependencia e interrelación de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales, además de garantizar la no discriminación, lo cual se plasma en su artículo primero: “promover, proteger y asegurar el goce pleno y en condiciones de igualdad de todos los derechos humanos y libertades por todas las personas con discapacidad, y promover el respeto de su dignidad inherente” (CNDH, 2015a:13); además se define la *discapacidad* como “aquellas (personas) que tengan deficiencias físicas, mentales, intelectuales o sensoriales a largo plazo que, al interactuar con diversas barreras, puedan impedir su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás” (CNDH, 2015b:21).

A pesar de que existe un cambio conceptual en materia institucional de derechos humanos, de condiciones sociales y culturales,

la persona, el cuerpo y la definición de discapacidad sigue arrastrando el término de *déficit*, pero ahora se habla de ello en relación con las limitaciones de las actividades (a esta parte se le llamaba “discapacidad” en 1980) y restricción en la participación (que se le llamaba “minusvalía” en 1980). Genéricamente, el término *déficit* o deficiencia remite a la proposición “falta de...”; sin embargo, en el contexto enunciativo de la definición de discapacidad expuesta en la CIF de 2001, el término evoca la falta de eficiencia, es decir, a un término laboral administrativo que implica un desbalance entre el uso de recursos y tiempo para alcanzar los objetivos de un programa de acción. ¿Cuáles son dichos objetivos?, que el sujeto sea capaz de realizar actividades y de tener una participación social. Si el sujeto no puede hacerlo, es una PcD. Sin embargo, tanto actividades como participación social están implícitas o sobrentendidas. La trampa se desenmascara cuando uno se pregunta de qué actividades y de qué participación se habla para fijar la norma.³ La respuesta es ilustrativa cuando se dice de qué se trata: de actuar y participar conforme a una norma que, *aparentando ser estrictamente estadística*, ha sido en realidad socialmente establecida. Por ejemplo, producir en una empresa mil productos es la norma compatible con la mayor ganancia del empleador con un obrero que cuenta con ambas manos, pero si el obrero sólo posee una (ya sea por un fenómeno genético o por un accidente) y no puede alcanzarla, se le clasifica como “anormal”, entonces, estamos ante un problema ético.

En un sistema justo se debería aceptar la diversidad biológica que supone diversidad de normas, aceptando que, dentro de la diferencia, el que tiene una mano puede ser tan eficiente y eficaz como el que tiene dos, siempre y cuando el patrón de comparación respectivo sean sus pares y no la meta de la productividad y la ganancia econó-

³ Lo normal designa, al mismo tiempo, el estado habitual de los órganos y su estado ideal, es decir, el estado normal del cuerpo humano es el estado que se desea restablecer, el que debe ser y el que tiene la mayoría. Los límites entre una corporeidad normal y otra patológica van a permitir la construcción de los cuerpos que son catalogados como deficientes y, por lo tanto, discriminados social y culturalmente, ya que la vida es de hecho una actividad normativa (Ángeles y Vera, 2019).

mica a toda costa. Es probable que en uno y otro grupo haya quienes estén por debajo de la norma estadística que les corresponde; pero, en tales casos, se debería hablar de diferentes aptitudes dentro de los pares y no de discapacidad. En consecuencia, cuando se establece una norma de comparación para clasificar a un individuo como PcD, la pregunta obligada es: ¿quién y por qué se estableció esa norma basada en el déficit corporal de un sujeto para realizar actividades y para tener restricciones de participación social? La respuesta es: aquellos que desean valerse de la norma para obtener la máxima ganancia, excluyendo para ello a los que no se les pueden proporcionar dichas actividades: las PcD mismas. No obstante, las PcD pueden ser fuente de ganancia si se acude a las concepciones filantrópicas o espectaculares (por ejemplo, hacerlos espectáculo de circo, o del Teletón) de hacer creer que se está en condiciones de aliviar la carga individual y social para hacerse cargo de aquellos que sufren la discriminación de ser diferentes.

En este sentido, el mundo social y cultural sigue concibiendo la discapacidad como lo “diferente”, como lo extraño, y a través de una herencia simbólica la “instala en el espacio de lo sucio, del pecado, de lo siniestro y desagradable, de lo que es mejor evitar si se puede, de lo que hay que apartar de la luz pública y dejar de lado [donde] discapacidad implica estigma” (Ferreira, 2008:224). Hablar de estigma en torno a la discapacidad es conceptualizarla, mirarla como una condición devaluada y deteriorada, así como una diferencia que pone en desventaja a quien la presenta. Goffman (2006) empleó el concepto de estigma para estudiar a aquellos grupos y personas “diferentes” que denotan “inferioridad moral”, es decir, aquellos sujetos que son inhabilitados y desacreditados para la interacción social, donde la connotación social es más importante, ya que es el entorno social el que prevé esta categoría y cuáles son sus atributos.

De este modo, la diferencia se convierte en una marca que gesta un estigma social, el cual es la fuente de todos los prejuicios, de la discriminación hacia los cuerpos y las personas, por el cual el cuerpo debe ser borrado, diluido en la familiaridad de los signos, porque la discapacidad perturba las normas corporales implícitas que rigen e

imponen las conductas de los sujetos, que circunscriben las amenazas provenientes de lo desconocido, que ritualizan el afloramiento posible del malestar de la interacción con esos cuerpos y personas de otredades que se mueven entre las fronteras dicotómicas de lo normal-anormal, en las que el cuerpo está inmerso en relaciones de poder que lo convierten en una presa inmediata; relaciones que lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten al suplicio, lo obligan a trabajos; es un cuerpo económico, que sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido (Foucault, 2009). Sometimiento no sólo por campos disciplinares, sino también por otros cuerpos, ya sea por o en las guerras, atentados, o por seguir estándares e ideales de belleza, de bienestar, incluyendo la salud, la espiritualidad, que propagan tanto un consumo de productos materiales como de prácticas inmateriales (D'Angelo, 2010) que convierten al cuerpo en un producto más de consumo e icono cultural por excelencia, omnipresente, predominante y no siempre respetado.

La discapacidad como diversidad y alteridad

El ser humano occidental ha querido construir un mundo bajo su poder y su voluntad. A través de su expansión racionalizadora, civilizadora, colonizadora y globalizadora ha tratado de homogenizar la condición humana, tarea que no le ha sido fácil. Desde la mítica construcción de Babel, se pensaba en lograr una homogenización, esto es, una unanimidad de una totalidad y de una mismidad: una misma ciudad, un mismo lenguaje y de un mismo hombre, pero también desde entonces se ha visto el fin de la homogenización (Larrosa y Skliar, 2001). Ante ese fin, se encuentra el surgimiento de un mundo confuso y disperso donde la existencia de una diversidad de lenguas, de seres humanos y de culturas hace cada vez más compleja la existencia y condición humanas.

El mundo donde vivimos ha sido creado por nuestras acciones, pensamientos y palabras, que a su vez son condicionados y modelados por lo que nos rodea en nuestras vidas, es decir, las circunstan-

cias familiares, históricas, sociopolíticas y ambientales; así como por nuestras respuestas a esas condiciones. En una diversidad cultural y social nuestros hábitos y estilos de vida modelan, construyen y significan nuestros cuerpos a través de representaciones, saberes y atribuciones; dado que es una construcción simbólica: “las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo” (Le Breton, 1990:13).

Cuando pensamos en el cuerpo y su diversidad biológica, hay que reconocer que con los avances en la investigación de la genética de poblaciones, apoyada en el campo de la biología molecular y los hallazgos paleontológicos, se ha llegado a un acuerdo: que los hombres y las mujeres que habitamos esta realidad-mundo tenemos un origen común, es decir, la información genética y su expresión son comunes para todos; el ADN, el ARN, el código genético, entre otros, son universales, y se remontan aproximadamente a 150 000 o 200 000 años. En otras palabras, la genética de poblaciones y la biología molecular nos han mostrado que los caracteres visibles (fenotípicos, variantes de color de la piel, forma del cabello, estatura, etcétera) y los caracteres ocultos (genotípicos, información genética que encierra nuestra historia evolutiva de la especie) producen las diferencias entre los seres humanos, con esto se pone fin a la concepción de una diferenciación racial y al determinismo biológico, las cuales son implicaciones sociopolíticas, éticas, que se sustentan en los caracteres visibles, esto es, tipológicos (Hidalgo, 1993).

Para el caso de las PcD, los caracteres visibles han propiciado prácticas eugenésicas, de exclusiones, de encierro y de confinamiento, así como de violencias físicas y simbólicas por el hecho de tener y ser un cuerpo que rompe la regla biológica y social de normalidad. Ideología que se arraiga desde las concepciones eugenésicas de sir Francis Galton (1822-1911) en el siglo XIX, las cuales partían de que cada grupo de población y clase social posee características propias determinadas por la herencia biológica, pensamiento que imperaba en la sociedad victoriana, cargada de concepciones clasistas, racistas

y de un anhelo por lograr una humanidad mejor a partir de la limitación de la reproducción de los portadores de las características indeseables, que propiciaban la debilidad mental, locura y agresividad, defectos que se detectaban mediante un conocimiento biológico y mediciones antropométricas (Suárez y López, 2005).

Estas prácticas que en el siglo xx, con la Alemania nazi de Hitler y su ideología de buscar la perfección de la “raza” aria, a la par de la idea de una sociedad suprema, una “sociedad de sangre”, provocarían el exterminio de los cuerpos “indeseables”, los “no aptos”, los “deficientes” que eran los insanos mentales, las PcD y los enfermos, quienes no debieran vivir o nacer (se estima que fueron alrededor de 400 000 personas entre 1934-1937). A pesar de esos sucesos, hemos celebrado la diversidad, la alteridad y la variabilidad humana; por supuesto, siempre y cuando –bajo el esquema económico hegemónico– la podamos representar, ordenar, desactivar, hacerla productiva y convertirla en mercancía bien definida y rentable. En este sentido, pensar la diversidad es comprender que existe una variedad y diferencias biológicas, sociales, culturales, sexuales y corporales; esto es, en los humanos no existen dos personas iguales, ni siquiera los gemelos homocigotos, ya que las historias individuales provocan diferencias en cada uno, debido al tipo de alimentación, la actividad física, las enfermedades o la exposición a diferentes climas, zonas geográficas y factores estresantes.

Dicha diversidad se presenta en cuerpos y personas que desde la sociología y la antropología son conceptualizados como la alteridad, que se puede pensar como dispositivo de constante producción diferencial y perpetua reproducción real y virtual, simbólica e imaginaria, de cómo se configura lo ajeno, lo extraño; aquello que, desde nuestra buena conciencia humanitaria, se mira como víctima, a quien socorrer, con quien solidarizarse, a quien liberar, integrar, a quien se debe curar o rehabilitar; o como culpable, a quien desensamblar, denunciar, perseguir, expulsar, eliminar o ajusticiar; esto es, todo aquello que no somos, pero puede producir una comunicación y un intercambio, siempre y cuando se regularice su discurso, donde se callen, dosifiquen, resignifiquen y armonicen las voces

disonantes del sistema. Fernando González (2001) explica sobre la relación de nosotros con el Otro:

para nosotros, el Otro sólo aparece en escena como objeto de acción: reparación, regulación, integración y conocimiento [...]; se trata ante todo de identificarlo, de hacerlo visible y enunciable, de registrar, detectar y diagnosticar sus similitudes y sus diferencias, de calibrar su integración, sus amenazas, sus bondades y su peligrosidad, de legislar sus derechos y obligaciones, de regular sus agrupamientos, lo anhelamos y lo necesitamos, es en buena medida para eso, para –actuando sobre él– hacerle intérprete, testigo, reo y prueba de nuestra universalidad, para que encarne también nuestra mirada, para que en sus palabras resuene nuestra voz y nuestro lenguaje encubriendo así, en esa especie de frígida copulación interactiva de la universalidad, nuestra miseria, nuestra soberbia, nuestra arbitrariedad, nuestra mortalidad y nuestra finitud (González, 2001:142).

La alteridad es la PcD, la alteridad “deficiente”, la que se puede señalar, la que se vulnera, la que se normatiza con conceptos y referentes ideológicos; alteridad con un cuerpo diferente, cuerpo enfermo, cuerpo que nos aterra por romper la norma, cuerpo de burlas, de maltratos, cuerpo presente-ausente, cuerpo de alguien, pero que también le pertenece a alguien más. Sin embargo, como menciona Liliana Pantano “en todo el mundo la discapacidad es entendida como la experiencia que afecta al cuerpo y la mente, a la persona como un todo y la interacción social en general” (2009:83), percepción que es preciso cambiar y desde la antropología física se puede empezar a mirar a la PcD como una de las tantas diversidades que se encuentran en esta realidad-mundo.

La discapacidad como multidimensional

En el campo de las ciencias sociales y humanidades, la antropología, en específico la antropología física, ha tomado al cuerpo como su campo de estudio, en el cual han girado una serie de categorías para

entender, describir, explicar, representar, significar y dotarlo de sentido, también lo ha medido y categorizado para registrar las diferencias visibles y cuantificables entre los individuos y entre los diversos grupos humanos. Los puntos anatómicos dan cuenta de las formas, de las estructuras, del dimorfismo sexual, así como de la composición corporal de los individuos, llegando así a la integridad morfológica del sujeto, analizado a través de sus diámetros, perímetros e índices posibles, es decir, se pueden registrar las diferencias o similitudes entre las poblaciones o de los sujetos, lo que nos permite la construcción de los Otros⁴ (Herrera, 2001). Además de esto, la antropología física también estudia al cuerpo como centro y eje de percepción, emoción, construcción, experiencia, representación, referencia y significación individual y social, ya que el cuerpo es referente y da forma a nuestra propia identidad, entendida como un “proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social (y a un sujeto) y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (Aguado y Portal, 1992:47). Cuerpo e identidad nos colocan frente al Otro, nos dan existencia a través del autorreconocimiento del sí mismo a partir de los procesos de identificación/distinción en una dialéctica entre lo propio y lo ajeno (Aguado y Portal, 1992:47). El cuerpo es la frontera de la relación con el mundo, por ello el sujeto en todo momento simboliza a través de su cuerpo (gestos, mímicas, etcétera) dicha relación. El cuerpo es el medio y la única forma de comprender, comunicar, aprehender, crear, conocer y estar en contacto con el mundo o, más concretamente, con los distintos mundos que nos toca vivir, en los que se incluye el dolor y la enfermedad (Barragán, 2011), ya que éstos los percibimos, describimos e interpretamos en tiempos y espacios determinados.

Si bien ya existen conceptos de discapacidad según “el orden del discurso”, como lo llamó Foucault, que determinan lo que se puede decir, hacer y lo que se puede pensar y cómo se debe nombrar; en

⁴ “Otro/s” es utilizado tal como lo usa González (2001) y “otro” se refiere al término común de un tercero.

este trabajo, siguiendo una línea de investigación en proceso,⁵ se propone el término genérico *cuerpo-persona con diversidad de limitación o impedimento*, recurriendo a la antropología física en su doble vertiente biológica y cultural, y tomando como base la diversidad humana para describir y percibir la discapacidad desde una perspectiva evolutiva y a partir de la producción, construcción social y cultural, con lo cual se busca promover una integración, una relación y una reciprocidad del enfoque dicotómico de las dimensiones biomédicas con las sociales, culturales, políticas e ideológicas de la discapacidad, que por separado han intentado dar cuenta de su complejidad.

En nuestra perspectiva teórica se entiende al *cuerpo* como referente de identidad, como muestra de nuestra propia existencia material, así como la de los Otros; como un híbrido de un ente natural y un ente cultural: el *ente natural* es la realidad física (actividades digestivas, muscular, cerebral, etcétera) y el *ente cultural* es el hecho de pertenecer el ser humano a una determinada situación histórica y social (en la que confluyen relaciones individuo-sociales); es decir, el conocimiento del cuerpo del ser humano, por ello, el conjunto de sus descripciones será un producto cultural, tanto como un trasunto de naturaleza, dado que se describirá la parte biológica y ésta dependerá de la cultura en la que esté inmerso el autor (Laín, 1987).

Persona se refiere al ser humano en tanto cualitativamente diferente al resto de los seres que habitan esta realidad-mundo. Una persona es un ser racional consciente de sí mismo y de sus actos, con identidad propia e independiente; desde el punto de vista jurídico, una persona es todo sujeto susceptible a ser titular de derechos y obligaciones, además de ser indivisible y único, y en quien se enlazan y confluyen su mundanidad, su corporalidad, afectividad, lenguaje, sociabilidad, espiritualidad, unificadas y centradas en un yo, un sí mismo, un centro de responsabilidad, de acción y de pasión.

⁵ Dicha línea de investigación la he venido desarrollando desde mi tesis de licenciatura: *Padecer una amputación en la vejez: representación social y práctica ante la discapacidad en un grupo de pacientes del Instituto Nacional de Rehabilitación*, en la tesis de maestría (Ángeles, 2016) y continuado en la tesis de doctorado que está en proceso; asimismo, en los trabajos dentro de la Unidad de Apoyo a la Investigación del Instituto Nacional de Rehabilitación “Luis Guillermo Ibarra Ibarra” y en otros escritos.

La relación cuerpo-persona no deviene un simple juego de palabras. En primera instancia busca la integración o la visión compleja del sujeto, indivisible, no fragmentado, con un espacio de existencia y de territorio de memoria. El cuerpo no es la simple envoltura material que nos cubre, es el centro depositario de nuestro ser y estar en el mundo, es nuestro referente, es nuestros deseos, pasiones, emociones e intencionalidad; es decir, todo aquello que nos hace personas y no simplemente organismos como en el mecanicismo cartesiano. Así, la noción cuerpo-persona intenta generar la integración del ser total trascendiendo el dualismo cartesiano y reconociendo al cuerpo no como cadáver o mera “carne”, sino como entidad dinámica, como unidad psicofísica y emocional en un contexto histórico y cultural determinado.

Lo concreto es concreto, decía Karel Kosík (1926-2003), porque es la unidad de lo diverso. Así, cada ser humano es concreto por la unidad de sus características diversas que, no obstante, comparte con los miembros de nuestra especie. Sin embargo, cada persona dispone de ciertas capacidades, creencias y disposiciones particulares, así como culturales que lo distinguen y lo hacen único e irrepetible, pero no sólo debe pensarse la *diversidad* como una mera variedad/diferencia, sino también como un proceso abierto y dinámico en relación con la construcción de las diferencias con los Otros.

En cuanto a las *limitaciones* se entiende como las dificultades para ejecutar acciones o tareas de la vida diaria, e *impedimento*, como una afectación/trastorno fisiológico o psicológico, una desfiguración estética o una pérdida anatómica que afecta uno o más de los numerosos sistemas del organismo (sistema neurológico, músculo-esquelético, respiratorio, cardiovascular, reproductivo, digestivo, entre otros). No obstante, un impedimento no necesariamente es permanente, un ejemplo de ello es cuando una persona tiene una restricción que le impide alzar peso por una lesión de columna vertebral, pero eso no la limita en las actividades de la vida cotidiana o para realizar/trabajar en otras actividades.

Cabe señalar que el término *cuerpo-persona con diversidad de limitación o impedimento* sugerido no es un simple juego de palabras

o que intente suprimir a la PcD, lo que se busca es la integración o la visión de un sujeto indivisible no fragmentado, con un espacio de existencia, un territorio de memoria y de acción crítica, donde su voz, su actuar, sus prácticas de atención no sean un testimonio, sino otro discurso en disputa, que dé cuenta de sus experiencias y con ello un escuchar,⁶ un entender y un diálogo⁷ permanente sin jerarquías discursivas, sin categorías impuestas o dicotomías, como lo normal/anormal, lo sano/malsano, entre otras. Esto permite pensar la “discapacidad” desde una diversidad, no sólo física, cognitiva, sensorial o psicosocial, sino también ideológica, social, cultural, emocional, sexual y espiritual, en espacios y tiempos históricos determinados más no estáticos, siempre cambiantes en sus representaciones y significaciones insertadas en las formas y construcciones simbólicas de la vida cotidiana y en las prácticas culturales (Ángeles, 2016). Abordajes que el concepto “persona con discapacidad” no vislumbra porque separa al sujeto, al cuerpo de los sentimientos, de las experiencias, de los sentires y de los haceres de la persona: siendo que el sujeto se conforma, se significa y se construye a través de un cuerpo biológico, de un cuerpo social y de una psique que dan sentido a su existencia, no sólo corporal sino también ante y para los Otros, con los cuales se relaciona y se construye en lo cotidiano.

Ahora bien, todo aquello nombrado “fuera de la normalidad”, en este caso la discapacidad, ha transitado por todo un *corpus* semántico y no lineal de conceptos, que han querido homogenizarla; así como de nociones, de percepciones de lo normal, de abordajes teóricos y

⁶ Roland Barthes comenta que *oír* es un fenómeno fisiológico; *escuchar*, una acción psicológica. Propone tres tipos de escucha, en el primero el ser vivo orienta su audición (alerta); en el segundo escuchar es un desciframiento, lo que se intenta captar por los oídos son signos, sin duda en este punto comienza el hombre; en el tercer el escuchar no se interesa en lo que se dice, o emite, sino en quien habla, en quien emite, se supone que tiene lugar en un espacio intersubjetivo, en el que “yo escucho” (2002:239-240).

⁷ Cuando decimos su voz, su escuchar o dialogar hacemos referencia a visibilizar, escuchar y dar voz a sus diálogos, desde ellos mismos, de sus propias necesidades y experiencias, tanto individuales como colectivas, así como entender el proceso de discapacidad por los que han transitado, en los que la autonomía y la independencia de controlar todos y cada uno de los aspectos de sus propias vidas, sientan las bases para decidir sus propios destinos y sus prácticas de atención ante la discapacidad.

de estudios del tema, pero, sobre todo, de intereses políticos y económicos que inducen la simplificación en el proceso de la discapacidad, provocando una mirada reduccionista de algo tan complejo como lo es vivir, construir, significar y experimentar la discapacidad.

El estudio de cualquier aspecto de la experiencia humana, en este caso del *cuerpo-persona con diversidad de limitación o impedimento*, debe ser multifacético, realizarse mediante diferentes niveles de complejidad y nodos que la componen y relacionan. Estas estructuras están compuestas de las tradiciones familiares, sociales, étnicas, atravesadas por las formas de entender y de cuidar en los diferentes modelos de atención, los cuales “son actividades no sólo de tipo biomédico, sino todas aquellas que tienen que ver con la atención de los padecimientos en términos intencionales, que buscan prevenir, dar tratamiento, controlar, aliviar un padecimiento determinado”⁸ (Menéndez, 2003:186), hasta la construcción y simbolización de la experiencia del cuerpo en sus niveles físico, biológico, psicológico y cultural.

En este sentido, conocer, entender, estudiar, pensar y atender la discapacidad significa abordarla desde unidades y sistemas multidimensionales, en los que se debe asumir el cuerpo-persona como un tejido de un todo y a su vez interdependiente, interactivo e inter-retroactivo. Un acercamiento multidimensional nos permite relacionar, teorizar, observar y analizar los diferentes significados y discursos, así como las prácticas, representaciones y experiencias sociales e individuales de los diferentes haceres y decires que han sido socialmente construidos, tanto por instituciones u organizaciones como por el sentido común, sobre el cuerpo-persona con diversidad o limitación; reconociendo que a lo largo de la historia han existido

⁸ Las formas de atención suelen utilizar diversas técnicas diagnósticas, diferentes indicadores para la detección del problema de salud, así como varias formas de tratamiento e inclusive distintos criterios de curación. Las formas de atención que operan en una sociedad determinada tienen que ver con las condiciones religiosas, étnicas, económico-políticas, factores que identifican y describen las prácticas de atención en relación con lo que hacen y usan los sujetos y los grupos sociales según su padecimiento, todo en la trayectoria de la “carrera del enfermo” o “carrera del paciente” (Menéndez, 2004).

discusión sobre cómo nombrar, conceptualizar, clasificar, atender, entender o definir a las personas que presentan alguna limitación física, ya sea temporal o permanente, visible o invisible.

Pensar la discapacidad como concepto multidimensional es mirarla como una construcción social dentro de un entramado de desigualdades, de diversidades y de variabilidad de cuerpos, de personas, de circunstancias e intencionalidades. La discapacidad rebasa los límites de lo natural, porque no tiene que ver sólo con el orden biológico de cuerpos y mentes, sino también con un orden social y cultural que marcan y (re)construyen las diferencias, las cuales construyen al Otro distinto al Nosotros en términos de desigualdad, de diversidad, de diferencia y de vulnerabilidad. Asignarle el carácter de algo dado, natural a la discapacidad, es encasillarla a la comparación con un cuerpo “normal”, completo, sin fallas, que se constituye como el ideal, como el que todos y cada uno de nosotros pretendemos tener, pero que se vive más allá de las representaciones de la “normalidad” que cumpliendo la norma, es decir, se vive dentro del estándar, mas no en el punto ideal (Ángeles y Vera, 2019).

El abordaje de la discapacidad no se puede reducir a una escuela, corriente o tradición hegemónica, sino que el estudio tiene que ser multidimensional, transdisciplinario, con lo cual se supera la hiperespecialización disciplinar, la parcelación y fragmentación del conocimiento, dando lugar a una variedad de campos disciplinarios, discursos, significaciones y construcciones, que en ocasiones los ideales pueden ser dispares o contrapuestos, pero la realidad-mundo se hace, rehace y deshace de modo constante a partir de las construcciones que son inventadas, imaginadas, reproducidas, apropiadas, desplazadas y transformadas en las prácticas e interacciones de la vida cotidiana. Interacciones que nos ponen en contacto con la diversidad, con la alteridad misma, con cuerpos diversos, así como con las relaciones capilares de saberes y poderes ensimismados en estrategias de normalización y de eliminación de aquellos cuerpos ajenos o fuera de la norma, que históricamente han sido marcados como diferentes y que nos inquietan por vernos en ellos reflejados.

Un estudio del *cuerpo-persona con diversidad de limitación o impedimento* desde la multidimensionalidad y la transdisciplinariedad nos permitirá mirar cuán complejas son las interacciones, relaciones, construcciones y simbolizaciones sociales que se han dado a partir de la diferenciación de lo Otro, donde la historia de ciertos prejuicios, ideas y análisis de los principales tropos discursivos han dado pie a un solo discurso hegemónico sobre la discapacidad, encasillándola como una figura extraña, ajena, distante, desigual a la propia sociedad a la que pertenecen. Sociedad permeada por una ideología del *déficit* que mira al cuerpo-persona con diversidad de limitación o impedimento a través de creencias sociales y abstractas, construidas en lo individual y en lo colectivo, anclado en el pensamiento, en las prácticas, en las actividades sociales, en las representaciones y en la conformación de identidades y alteridades, que se encuentran las fronteras y los pasos de frontera entre el sí y el no, el ser y no ser, el poseer y el no poseer, el saber y el no saber, entre lo mismo y lo otro (Larrosa y Skliar, 2001), entre el cuerpo con *déficit* y el sin él, fronteras que recaen en el cuerpo-persona, por ende, en la experiencia de quienes las atraviesan, pero no se trata de cerrar fronteras o desaparecerlas, sino que es preciso abrir espacios para habitar, construir, desear el fin del cuerpo “normal”.

Es preciso cuestionar, reflexionar o modificar la obligación de juzgar y de anteponer la noción de deficiencia, de normalidad en el encuentro con el Otro, para dar paso a la diversidad de todos los cuerpos que habitamos este mundo de quimeras, que rechazan los supuestos normativos e ideológicos, los cuales han borrado, soslayado y reducido al cuerpo a una parte muy específica del cuerpo: aquella señalada como “deficiente”.

A manera de conclusión

Vivimos tiempos de cambios cruciales en el país, donde se requiere reinventar cada esfera de la vida social y crear diálogos para el análisis de la realidad; donde existen nuevos movimientos sociales, cultura-

les y políticos que generan una oportunidad única para realizar una transformación profunda; por ello, no es posible continuar omitiendo la alteridad, la diversidad, no sólo del cuerpo-persona con diversidad de limitaciones o impedimentos, sino de todo sujeto que habita este planeta, ya que la diversidad es una cualidad del ser humano que la modernidad ha tratado de desaparecer, formando oposiciones binarias para continuar con una jerarquización que intenta dominar y denominar a distintas alteridades en sentido negativo, es decir, se intenta homogenizar los cuerpos, los gustos, la atención en las instituciones de salud, los diagnósticos, los pensamientos, en relación con los cotos de poder y de cuerpos-personas que no permiten seres que irrumpen las normas biológicas y sociales, pero que sin esos Otros, esos Otros cuerpos transgresores, no tendría sentido nuestra misma existencia, porque no poseeríamos cómo justificar los avances científicos, las guerras, nuestras leyes, las instituciones, nuestros discursos y prácticas. En pocas palabras, nombramos la diferencia para no serlo, porque pareciera ser que no nos importa lo que pase con nuestro semejante, que no nos incumbe su acontecer, su vivencia, su condición, ya que el Otro, “lo diferente”, funciona como el depositario de todos los males, como el portador de las “fallas” sociales.

Este tipo de pensamiento supone que “la pobreza es del pobre, la violencia del violento, el fracaso escolar del alumno, la deficiencia del deficiente” (Duschatzky y Skliar, 2000:38), pero hoy en día es necesario suprimir este tipo de pensamientos, prácticas y acciones, con lo cual se generaría un cambio, una oposición a la hegemonización, donde la base de dicho cambio sea pensar al *cuerpo-persona con diversidad de limitación o impedimento*, no como un cuerpo que irrumpe las normas biológicas y sociales, que presenta un *déficit* como condición de desventaja y una limitación en las actividades y restricción en la participación, sino como parte de la diversidad humana, como mi semejante, mi igual; como una persona que decide, disfruta y experiencia su existencia en esta realidad-mundo junto conmigo o, como refiere Skliar (2014), volver a pensar nuestra relación con lo que difiere de aquello que creemos somos nosotros mismos. No ser impunes cuando hablamos del Otro, no ser inmunes cuando el Otro

nos habla. En ese sentido, la antropología física se mueve en espacios transdisciplinarios que amalgaman el estudio de la diversidad humana, tanto en lo referente a la morfología del cuerpo humano como a los comportamientos y los aspectos socioculturales, además de las condiciones materiales de vida en las que se desenvuelven y las creencias que tienen en relación con un entorno; todo ello, nos permite pensar al *cuerpo-persona con diversidad de limitación o impedimento* en toda su existencia de manera integral.

Bibliografía

- Aguado, José Carlos y María Portal (1992), *Identidad, ideología y ritual: un análisis antropológico en los campos de la educación y salud*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Almeida, María, César Angelino, Marcos Priolo y Candelaria Sánchez (2009), “Alteridad y discapacidad: las disputas por los significados”, en A. Rosato y M. Angelino (coords.), *Discapacidad e ideología de la normalidad: desnaturalizar el déficit*, Noveduc (Colección Discapacidad), Buenos Aires, pp. 55-76.
- Ángeles, Oswaldo (2016), *La discapacidad: ¿cuerpo anómalo o diversidad humana?*, tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Ángeles, Oswaldo y José Luis Vera (2019), “Del cuerpo monstruoso a la discapacidad como alternativa”, *Revista Pasajes*, núm. 8, pp. 11-24.
- Angelino, María Alfonsina (2009), “Ideología e ideología de la normalidad”, en A. Rosato y M. Angelino (coords.), *Discapacidad e ideología de la normalidad: desnaturalizar el déficit*, Noveduc (Colección Discapacidad), Buenos Aires, pp. 133-154.
- Barragán, Anabella (2011), “Las metáforas del cuerpo: entre la antropología simbólica y la semiótica de la cultura”, en Anabella Barragán y Lauro González (coords.), *La complejidad de la antropología física*, tomo II, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 363-389.

- Barthes, Roland (2002), *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces*, Paidós, Barcelona.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2015a), *La Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad y su Protocolo Facultativo*, CNDH, México.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2015b), “La Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad”, Colección del Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos, Fascículo 10, México.
- D’Angelo, Ana (2010), “La experiencia de la corporeidad en imágenes. Percepción del mundo, producción de sentido y subjetividad”, *Tabula Rasa*, núm. 13, julio-diciembre, pp. 235-251.
- Duschatzky, Silvia y Carlos Skliar (2000), “La diversidad bajo sospecha. Reflexiones sobre los discursos y sus implicaciones educativas”, *Cuadernos de Pedagogía de Rosario*, año IV, núm. 7, pp. 33-53.
- Egea, Carlos y Alicia Sarabia (2004), “Visiones y modelos conceptuales de la discapacidad”, *Polibea*, núm. 73, pp. 19-49.
- Ferreira, Miguel (2008), “La construcción social de la discapacidad: habitus, estereotipos y exclusión social”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 17, enero-junio, pp. 221-232.
- Foro de Vida Independiente y Diversidad (FVID) (s.a.), [<http://forovida independiente.org/filosofia-de-vida-independiente/>] (consultado el 26 de mayo de 2020).
- Foucault, Michel (2009), *Vigilar y castigar*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Goffman, Erving (2006), *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- González, Fernando (2001), “El Otro hoy. Una ausencia permanentemente presente”, en J. Larrosa y C. Skliar (eds.), *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, Leartes, Barcelona, pp. 129-143.
- Herrera, Martha Rebeca (2001), “Aproximaciones al cuerpo humano desde la antropología física”, en E. Serrano y M. Villanueva (eds.), *Estudios de antropología biológica*, vol. x, Universidad Na-

- cional Autónoma de México/Asociación Mexicana de Antropología Biológica, México, pp. 79-97.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (1993), *La reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia. Fundamentos teóricos*, Popular-Jóvenes Contra la Intolerancia, Madrid.
- Kipen, Esteban y Aarón Lipschitz (2009), “Demasiado cuerpo”, en A. Rosato y M. Angelino (coords.), *Discapacidad e ideología de la normalidad: desnaturalizar el déficit*, Noveduc (Colección Discapacidad), Buenos Aires, pp. 117-132.
- Kuhn, Thomas (2018), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Laín Entralgo, Pedro (1987), *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*, Espasa, Madrid.
- Larrosa, Jorge y Carlos Skliar (eds.) (2001), *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, Laertes, Barcelona.
- Le Breton, David (1990), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Menéndez, Eduardo (2003), “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”, *Ciencia & Saúde Colectiva*, vol. 8, núm. 1, pp. 185-207.
- Menéndez, Eduardo (2004), “Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos”, *Revista de Antropología Social*, núm. 14, pp. 33-69.
- Oliver, Mike (1998), “¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada?”, en L. Barton (comp.), *Discapacidad y sociedad*, Morata, Madrid, pp. 34-58.
- Organización Mundial de la Salud (oms) (1997), *Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías*, Instituto de Mayores y Servicios Sociales, Madrid.
- Organización Mundial de la Salud (oms) (2001), *Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud* (versión abreviada), Organización Mundial de la Salud/Organización Panamericana de la Salud.
- Organización Mundial de la Salud (oms) y Organización Panamericana de la Salud (ops) (2001), *Clasificación Internacional del*

- Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud*, Instituto de Mayores y Servicios Sociales, Madrid.
- Palacios, Agustina (2008), *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Ediciones Cincal Comité Español de Representantes de Personas con Discapacidad, Madrid.
- Palacios, Agustina y Javier Romañach (2006), *El modelo de la diversidad. La bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, Diversitas-AIES, España.
- Palacios, Agustina y Francisco Bariffi (2007), *La discapacidad como una cuestión de derechos humanos. Una aproximación a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Ediciones Cinca, Madrid.
- Palacios, Agustina y Javier Romañach (2008), “El modelo de la diversidad: una visión de la bioética desde la perspectiva de las personas con diversidad funcional (discapacidad)”, *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 2, núm. 2, pp. 37-47.
- Pantano, Liliana (2009), “Nuevas miradas en relación con la conceptualización de la discapacidad”, en P. Brogna (comp.), *Visiones y revisiones de la discapacidad*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 73-97.
- Rodríguez, Susana y Miguel Ferreira (2010), “Desde la discapacidad hacia la diversidad funcional. Un ejercicio de dis-normalización”, *Revista Internacional de Sociología*, vol. 68, núm. 2, pp. 289-309.
- Romañach, Javier y Manuel Lobato (2005), *Diversidad funcional. Nuevo término para la lucha por la dignidad de la diversidad del ser humano*, Foro de Vida Independiente, [http://www.forovidaindependiente.org/files/documentos/pdf/diversidad_funcional.pdf] (consultado el 21 de mayo de 2020).
- Skliar, Carlos (2014), “Prólogo: la belleza deficiente”, en A. Pié, *Por una corporeidad posmoderna. Nuevos tránsitos sociales y educativos para la interdependencia*, UOC, Barcelona.

Suárez y López Guazo, Laura (2005), *Eugenesia y racismo en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Vera, José Luis (2005), “El cuerpo del delito: prácticas corporales en el siglo XXI”, *Revista de Investigación Social*, año 1, núm. 1, verano, pp. 13-16.

Fecha de recepción: 28/05/2020

Fecha de aceptación: 02/12/2020

Subjetividad y creación musical

*Emmanuel Rodallegas Burgos**

Resumen

El presente artículo forma parte de una investigación más amplia sobre la actividad creadora de músicos mexicanos y de la relevancia subjetiva (psicosocial) que dicha actividad posee. Lo aquí expuesto se centra en la distinción realizada por Roland Barthes entre una escucha primera y una escucha segunda, distinción considerada de interés para concebir la experiencia sonora, que corre de forma paralela a la conformación del mundo humano. De igual manera, la filosofía castorideana y la recuperación que ésta lleva a cabo del psicoanálisis freudiano permiten poner de relieve la manera en que la incontinencia inicial del psiquismo humano (en tanto fuente de representaciones) se conjuga con las sonoridades del mundo para decantarse en la subjetivación del individuo, así como la forma en que la audición queda fijada en códigos sonoros que, cuando quedan puestos, en entredicho, posibilitan la apertura simbólica de los ordenamientos del para-sí social e individual.

Palabras clave: primera y segunda escucha, representación sonora, psiquismo humano, imaginación radical, para-sí.

Abstract

This paper is part of a broader investigation into the creative activity of Mexican musicians and the subjective (psychosocial) relevance that this

* Maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones por la Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco. Psicoanalista practicante y profesor universitario. Correo electrónico: [eldanubiosos@gmail.com].

activity has. What is presented here focuses on the distinction made by Roland Barthes between a first listening and a second listening, a distinction considered of interest to conceive the sound experience, which runs parallel to the conformation of the human world. In the same way, the castoridean philosophy and the recovery that it brings about from freudian psychoanalysis, allow to highlight the way in which the initial incontinence of the human psyche (as a source of representations) is combined with the sounds of the world, to settle on the subjectivation of the individual, as well as the way in which hearing is fixed to sound codes that, when challenged, make possible the symbolic opening of the orderings of the social and individual being-for-itself.

Keywords: primary and second listen, sound representation, human psychism, radical imagination, being-for-itself.

Subjetividad y creación musical¹

A la memoria de mis maestros:

Silvia Radosh Corkidi y Raúl Villamil Uriarte.

El presente esfuerzo por aproximarse al fenómeno de la creación musical toma en cuenta la relación entre este fenómeno y toda una historia psíquica que involucra e implica necesariamente una conformación corporal que la hace posible. En este vínculo con el estrato en el que todo comienza y termina (el cuerpo), el acto de audición aparece como cuestión a elucidar, en tanto que se propone como un punto de cruce entre la subjetividad y las manifestaciones sonoras englobadas en lo que se denomina como *música*: a primera vista, dicho acto, pudiera concebirse como respuesta y acontecimiento eminentemente fisiológico —en su conformación y estructura (oído externo, medio e interno) se encontraría resuelta la condición de su funcionamiento, que a ese nivel no sería otra que la transmisión de

¹ Extracto de la tesis de maestría *La creación sonora: subjetividad y representación musical*, dirigida por la doctora Silvia Radosh Corkidi (2010).

las vibraciones emitidas por los cuerpos—, lo que tendría por consecuencia dejar al margen la profundidad que entraña todo lo referente al placer, al arrebato, a la potencia, que se han forjado en el seno de la percepción mediante este sentido. La particularidad del proceso que se apoya en el órgano de la audición (la escucha), sin embargo, no podría nunca reducirse a la mera receptividad o pasividad (como ningún otro sentido de hecho lo es²), por el contrario, en él se localiza un palpitar en el que deja de imperar la obligatoriedad puramente natural: la autonomía de las sensaciones que parten de este órgano (que le son constitutivas, más allá de su apego a una objetividad externa), entraña ya toda la cuestión acerca del valor y estatuto que en la vida de los sujetos tiene *la representación sonora*.

Primera y segunda escucha

Filogenéticamente, el oír estuvo a disposición de los fines propios del nivel de la supervivencia o, para utilizar una terminología que guarda relación con el primer dualismo pulsional planteado por Freud, de la autoconservación. Posibilitado físicamente al nivel del animal, este acto involuntario tiene su alcance y atiende a los índices que posibilitan la subsistencia. Instrumento necesario para calcular distancias y ubicar posiciones, es todavía, indudablemente, la brújula del estar-andar diurno y nocturno (brújula que no conoce pausas, pues nunca deja de estar presente). En esta dimensión de la experiencia sensible el mundo se pobló de signos: las señales desencadenaron comportamientos encaminados a restablecer equilibrios homeostáticos según los ritmos biológicos, y sólo progresiva y lentamente ella pudo ser el acceso a un mundo de sentido. Para Roland Barthes “la audición [...], parece esencialmente ligada a la evaluación de la situación espacio-temporal” (1986:244), además:

² El ojo piensa, decían los surrealistas.

Desde el punto de vista morfológico [...], la oreja parece hecha para la captura del indicio que pasa: es inmóvil, está clavada, tiesa, como un animal al acecho; recibe el máximo de impresiones y las canaliza hacia un centro de vigilancia, selección y decisión; los pliegues, las revueltas de su pabellón parecen querer multiplicar el contacto entre el individuo y el mundo y, sin embargo, también reducen esta multiplicidad someténdola a un recorrido ya elegido; pues es necesario –en eso reside el papel de esta *primera escucha*– que lo que era confuso e indiferente se vuelva distinto y pertinente, y que toda la naturaleza tome la forma particular de un peligro o una presa: la escucha es la operación en que esta metamorfosis se realiza (1986:246) [cursivas nuestras].

Aún en los arcanos de la bestialidad, “la criatura preantropiana” (Barthes, 1986) posiblemente diferenciaba sólo aquellos elementos que resultaban pertinentes desde el punto de vista de la autofinalidad o de la finalidad de la conservación, caracterizándose el oído en esta su utilidad, en esta sincronicidad primera, por una poca variación una vez que fue alcanzada y constituida en esa dimensión arcaica en el tiempo y el espacio. La excitación de la membrana que transmite las vibraciones rápidas de los cuerpos, su con-moción, era el fundamento de la alerta animal, de una curiosidad, de un miedo –pues potencialmente representaba un peligro, sobre todo cuando la vista resultaba ineficaz en la localización de su origen debido a la oscuridad³–, e informaba sobre lo que había que acechar o de aquello por lo que se era acechado. Una soldadura se efectuó en el mundo de aquellos seres: lo amenazante y lo necesario se hicieron asequibles mediante el fondo auditivo, a tal grado, que la alteración de ese fondo se convirtió en fuente de acciones y reacciones de las que depende la existencia animal.

Retención de las sombras, de los índices, llevadas a cabo por la vía de la primera escucha, es la carne que se mantiene o permanece en una suerte de neblina en el fondo de lo psíquico humano como su modo de funcionamiento zoológico (baste sólo recordar la reacción que envuelve al cuerpo ante la súbita irrupción de, por ejemplo, el claxon de

³ A juicio de Nietzsche, el pavor nocturno que los hombres civilizados experimentan es probablemente una reminiscencia de aquel estado.

un auto, el grito que acompaña al intenso dolor, el trueno que anuncia la lluvia, como prueba de la permanencia de tal funcionamiento).

Es así que una manera de padecer lo que se encuentra fuera, el entorno, el mundo, vino dada por su detección acústica, por el oído alerta. Pero la fenomenalización de este estrato –de lo susceptible de ser audible– fue realizada de forma limitada y, en cierto sentido, parasitaria, pues está subordinada a lo que ya está ahí, a las impresiones “objetivas” que provienen de lo existente mismo (mundo físico que por supuesto, está en correlación a lo que eran ya las capacidades de los antropoides africanos anteriores a, por ejemplo, los neandertales). De tal suerte que la experiencia acústica de los antropoides se encontraba amalgamada o en un estado de soldadura a lo ya existente, de forma tal que se hacía posible el camino para una vuelta homeostática en la obediencia de su ser biológico.

El cambio y el paso al género humano, el pasaje –el “gran salto” hacia adelante, según la expresión del biólogo Jared Diamond (1999)– del modo de ser animal al *anthropos* traerá consigo la invención del ritmo sonoro: “la escucha deja de ser vigilancia para convertirse en creación” (Barthes, 1986:246). El desciframiento de los signos acústicos, al alcanzar el nivel de lo humano, desborda el ámbito de la mera señal para dar lugar a una demencia que frente a lo que punza hace aparecer un canto de “significancia” y el mundo comienza a hablar (los designios que con voz discreta las cosas vehiculizan, la voz de los espíritus, de los dioses, etcétera). En esta nueva receptividad acústica se instaura una “descalificación/recalificación” (Castoriadis, 2004:127) de los atributos que fueron hasta el momento accesibles, en función de que entre el dato sonoro y su percepción se establece una suerte de funcionamiento alucinatorio que remite a un más allá (no evidente de inmediato) de sentido, que evoca y provoca el encantamiento de la realidad: es en esa asociación siempre rítmica en la que se va a tejer y desplegar la trama del tiempo y del universo del animal simbólico.

La apropiación del espacio es sonora también en el caso del ser humano:⁴ los ruidos familiarmente acompañados integran la sinfonía de la que se compone el andar y el estar específico del animal humano. Sin embargo, lo que acontece con la conversión del índice en símbolo enigmático, dinamita la animalidad y hace conocer una dimensión desembarazada de la necesidad puramente biológica, hace alcanzar el plano de la hermenéutica: una humanidad que se posiciona en relación con un significado, a una interpretación que propone y promete veracidad (representada, por ejemplo, por el sentido trascendente comunicado por los dioses, los espíritus, los ancestros) con cierta independencia –no absoluta– de las determinaciones físicas y fisiológicas. El oído embaucado, “autoeducado”,⁵ se ha elevado por encima de su morfología gracias a un sonido que ha sido dotado de cadencias, alturas, regularidades, intensidades, timbres, caracteres, que valorados en lo imaginario cantarán en lo sucesivo el carácter humano y verdadero⁶ de la realidad.

Así pues, este amarre y enlace efectuado en y gracias a un sonido que canta –instauración que es agregado significativo–, cobijará a los hombres en tanto “cifrador y descifrador” (Barthes, 1986:246) de la realidad:

La comunicación que esta *segunda escucha* implica es de carácter religioso: es la que relaciona al sujeto de la escucha con el oculto mundo

⁴ Un ejemplo sobresaliente al respecto es el ruido de fondo que los astrónomos han captado como procedente del espacio y que constituye una de las evidencias en las que se apoya la teoría del Big Bang, marco de referencia científico que nos informa acerca del universo en el que existimos.

⁵ En *Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles*, Castoriadis recupera las respuestas elaboradas por el mundo griego al respecto de la pregunta ¿qué es un hombre?, y destaca de la tragedia *Antígona* lo siguiente: “La antropología de Sófocles, en cambio, no presupone nada: los hombres se crean ellos mismos sus capacidades y potencialidades; pone de manifiesto claramente y con insistencia a la humanidad como autocreación. [...] Constatamos sin ninguna duda posible que ésta es la concepción de Sófocles a partir de una palabra [...]: *edidásato*, ‘él se ha enseñado’” (2005a:25, 30).

⁶ “Una sociedad de cazadores-colectores no puede existir sin cierta idea de la verdad; y, recíprocamente, la posibilidad de esta idea surge con el lenguaje mismo; y otra vez aparece aquí una distinción con la pura animalidad” (Castoriadis, 2004:295).

de las divinidades, que, como es sabido, hablan en una lengua de la que sólo ciertos enigmáticos destellos alcanzan los hombres, mientras que, ¡cruel situación!, para éstos es vital entenderla [...]. Esta segunda manera de escuchar es, a la vez religiosa y descifradora: se hace intencional al unísono lo sagrado y lo secreto (escuchar para descifrar científicamente: la historia, la sociedad, el cuerpo, aún hoy, es, aunque bajo coartadas laicas, una actitud religiosa). [...] La naturaleza tiembla de sentido gracias a sus ruidos (1986:247-248) [cursivas nuestras].

El advenimiento de esta competencia sonora: segunda escucha, con la que el ser humano subvertirá el ruido eterno proveniente del mundo, forma parte de la apropiación que cada comunidad humana lleva a cabo para autoinstituirse: la participación en un sistema sonoro, que supone la modulación y organización del material sonoro –que contribuye a establecer de este modo el umbral de la música–, trae consigo la inauguración de los ámbitos de la guerra, de la cacería, del trabajo, de la música: el querer desentrañar el significado de lo que se escucha, de lo que no es evidente; es la obsesión por la que, en principio, los seres humanos estuvieron orientados y participa de lo que funda, propiamente es su nivel de ser. Atravesados por una marea sonora el tiempo y el espacio adquirieron también su contenido, su especificidad.

En las aldeas neolíticas el sonido deja de ser nómada, dice el escritor Pascal Quignard (1998). Los vestigios más asombrosos que datan de la aparición de nuestros ancestros directos, de los primeros hombres (*Homo sapiens*), se encuentran en salas subterráneas (Lascaux, Altamira), en cuyas paredes se figura la música: chamanes cantores con cabeza de pájaro, bisontes bramando, arcos-cítaras (Quignard, 1998). En las grutas paleolíticas la oreja se aguzó, pues estos hombres “pintaron siguiendo las propiedades acústicas de las paredes” (1998:146): los ecos de las cuevas marcaron sonatas, ellas eran instrumentos que retumbaban acompasando los rituales mágicos en los que la humanidad nació. La discriminación sonora contribuyó a construir el mundo humano, en la modulación del

sonido estuvo implicada la modulación de los afectos humanos,⁷ a ella se agregan y por ella se despiertan, desde entonces, las grandes pasiones humanas.

A semejanza de aquellos ancestrales lugares subterráneos, la vida psíquica es una cavidad resonante: la subjetividad humana es una cámara de ecos de una familia sonora (la palabra articulada/el lenguaje) en la que apremian las rítmicas y apariencias del mundo sociohistórico, *en esa condición resonante se teje la vida anímica de los seres humanos*.

Hacia el *para-sí* de la escucha

En la obra filosófica de Cornelius Castoriadis se encuentran propuestos los instrumentos conceptuales que son retomados aquí por la posibilidad que brindan para hacer pensables aspectos esenciales de la articulación entre la creación musical y la subjetividad humana. Con el propósito de construir una intelección sobre dicha articulación, se evocará a continuación lo que este filósofo postula como “las categorías de entes para los que la noción de para sí es pertinente” (2004:55) (lo viviente, lo psíquico, individuo social), así como el conjunto de conceptos que dotan de contenido a dichas categorías (niveles de ser, capacidad formante o *vis formandi*, mónada psíquica, representación, apuntalamiento, etcétera). En virtud de precisar y restituir las relaciones que existen entre estas cuestiones, lo mismo que su alcance, se reproduce una cita algo extensa, pero importante del texto *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, de los años 1986-1987:

En todas partes en donde hay vida, hay un sí, un *self*, o un para sí. Hasta donde se sabe, lo viviente es cronológicamente el “primer” para sí, e incluso lógicamente, puesto que está en la base de este andamiaje de para sí del que hablamos. Todo lo que diremos de lo viviente se mantiene a través de los niveles ulteriores de para sí, no como atributo positivo sino

⁷ Para Teofrasto el sentido que abre con mayor amplitud la puerta a las pasiones es la percepción acústica (citado en Quignard, 1998:24).

como marco de cuestiones pertinentes. [...] ser viviente significa ya, al menos dentro de ciertos límites, autofinalidad; pero también autocentramiento y creación de un mundo propio. [...] Autofinalidad: para lo viviente singular, todo aparece, sobreviene en su horizonte como subordinado a la finalidad de la conservación; [...]. Hay suspensión de la conservación de lo viviente singular, pero nunca es operada más que en favor de la conservación de un para sí que es la especie. [...] Existencia de un mundo propio para la entidad de la que se trata [...]. Existencia, por cierto, pero de hecho creación. En la medida que hay otra cosa que “sí” [...], esta otra cosa debe ser presentificada o presentada al sí, debe ser puesta en relación con el sí “desde el punto de vista” de sí. [...] Esta presentación o presencia, esta representación, es fundamental como modo —y único modo— bajo el cual hay para sí otra cosa que sí. [...] Podemos comprender, y mostrar, que la dimensión de la autofinalidad implica estrictamente la creación de un mundo propio, y recíprocamente, que la existencia de un mundo propio implica la autofinalidad (Castoriadis, 2004:57-58).

El ser humano es, por principio de cuentas, un ser viviente, y como tal crea un *mundo para sí*. Este postulado, desarrollado y puesto en evidencia por Castoriadis a partir de los estudios de Francisco Varela,⁸ se encuentra ligado a la cuestión de que en el nivel de la organización biológica se establece ya una frontera de conocimiento que determina —partiendo de un correlato físico— lo que debe ser tomado en cuenta y lo que no, determinación y frontera que constituye su “sí-mismo” o *para-sí*.

Esta creación es ciertamente inaprensible, pero es necesario postularla en tanto que mantiene o permite la existencia real del ser viviente.⁹ Así pues, el ser vivo realiza un mundo propio “mediante la

⁸ Castoriadis retoma los aportes de Varela en distintos lugares de su obra. Aquí únicamente se atiende a los que han sido incluidos, por ejemplo, en obras como *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (2002b), en concreto, el capítulo titulado “Lo imaginario: la creación en dominio histórico-social”, y en *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social* (Seminario del 21 de enero de 1987) (2004).

⁹ Edgar Morin (2009) en su libro *El método 2. La vida de la Vida*, plantea: “El problema es saber si todo ser viviente, es decir, es primer lugar el unicelular, realiza una distinción cognitiva Sí/no-Sí, y si esta discriminación cognitiva juega un papel central en la auto-or-

selectividad de su *aparato representativo*” (Castoriadis, 2004:70), que resulta inconmensurable entre dos distintas especies de organismo:

lo viviente en tanto para sí no se representa solamente el mundo, no reproduce, no hace solamente existir para él los elementos de un mundo que ya existiría de manera indudable y especificada, sino que construye o crea su propio mundo seleccionando elementos existentes y especificados del mundo a secas, y organizándolos según sus capacidades de percepción, es decir, *su dispositivo de representación*, y sus miras (2004:62-63) [cursivas nuestras].

La diferencia fundamental se produce aquí con el surgimiento del segundo nivel del para-sí, a saber, el psiquismo humano cuyo núcleo se encuentra en aquello que Castoriadis define como mónada psíquica.¹⁰ En el psiquismo humano subsisten los mecanismos que competen a la organización ya creada por el psiquismo animal y lo viviente en general –la organización viviente computa, discrimina, separa, elige, identifica, trabaja por clases, propiedades, relaciones, implica el reconocimiento de formas, la puesta en relación, es decir, que al nivel del para-sí más elemental ya opera una lógica–, pero su rasgo esencial, como señala Castoriadis, no está en la subsistencia de estos restos, sino en su desintegración:

ganización misma del ser. Dicho de otro modo, se trata de saber si, en todo ser viviente, auto-organización, auto-conocimiento, auto-defensa están unidos por la misma autoafirmación. [...] la respuesta de fondo a este problema central es anunciada lógicamente por la teoría moderna de la célula. El ser celular es un ser computante” (2009:191).

¹⁰ En la entrevista con Fernando Urribarri, publicada bajo el nombre de *Nuevamente sobre la psique y la sociedad*, Castoriadis define la *mónada psíquica* en los términos siguientes: “Esta denominación trata de dar cuenta de su característica esencial [del psiquismo humano], saber: nada existe para el sujeto fuera del mismo sujeto, que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar ese placer [...]. Una de las mejores definiciones de este estado monádico es la de Freud en sus notas de 1938. Dice esta frase precisa y formidable: ‘soy el pecho’ [...]. La mónada *organiza* la experiencia del placer, no *con un objeto* sino como experiencia total –totalitaria, completa, absoluta– de un estado. Esta experiencia orientará para siempre al psiquismo, cuyo *objeto de deseo*, cuya búsqueda, será la recuperación de este estado y el retorno a él. Es más un deseo de estado que de objeto” (2005a:244-245).

Debemos postular entonces que lo que existía como aparato ensídico unificado no reflexivo en el psiquismo animal, en todo caso, en los animales superiores, y que debió existir en el “prehombre inmediato”, ha sido en cierto modo quebrado, desintegrado, bajo la presión de la imaginación radical que rompe las regularidades establecidas por la psique animal que se instrumentan en una lógica ensídica. Los restos de esta lógica ensídica flotan en la psique y son utilizados por las diversas instancias psíquicas para sus fines propios (2004:88).

La especificidad del psiquismo humano, que abre el surco que lo separa del para-sí viviente, se encuentra en la aparición de la *imaginación radical*, la cual le proporciona sus rasgos distintivos. Si para el viviente en general existe la capacidad formante de hacer ser imágenes, para el psiquismo humano la puesta en imágenes, o la imaginación radical, implica los siguientes rasgos: *a)* la disfuncionalización de los procesos psíquicos con relación al sustrato biológico (su funcionamiento no está exclusivamente supeditado a la conservación, sino principalmente al trabajo de preservar algo distinto: su propia imagen de sí, su mundo); *b)* el predominio del placer representativo sobre el placer de órgano (creación de una representación que satisfaga sólo en el nivel de la “realidad psíquica”, sin tener en cuenta la “realidad exterior” u orgánica); *c)* autonomización de la imaginación, del afecto y del deseo (no existe un mundo de imágenes hecho de una vez por todas, sino flujo representativo ilimitado e incontrolable, en donde las relaciones entre afectos y representación mantienen relativa independencia). Se comprende con ello la justeza del adjetivo propuesto para nombrar la actividad representativa propia del ser humano: para Castoriadis la índole misma de la psique humana, por fuera de su socialización (mónada psíquica), es en primer y último término, génesis continua de esferas subjetivas, de representaciones en total indeterminación, que figuran lo que ella misma es.

Surgen en este punto los siguientes interrogantes: ¿qué implicaciones posee el postular a la psique como la *fuentes* de los elementos organizadores (representaciones)?, y además, ¿qué significa que la psique se figura a sí misma?, si la psique es emergencia indeterminada de representaciones, ¿cómo comprender que el origen de ese

flujo representativo se encuentre al mismo tiempo representado?, ¿en virtud de que podría ser esto posible? A partir de estas cuestiones, se invocan a continuación algunas consideraciones aportadas por la teoría psicoanalítica, las cuales a su vez han sido retomadas en su complejidad por el pensamiento castorideano.

El componente imaginario del psiquismo humano, su capacidad para organizar *en experiencia* lo que sin ella sería nada o caos, puede abordarse por los caminos abiertos por el pensamiento freudiano. Por un lado, se encuentra lo que para Freud subyace respecto a la “posición alucinatoria del pensamiento”: el funcionamiento mental se inaugura a partir de la reminiscencia/investidura de la huella de una vivencia fundamental referida a lo real —la alimentación que colma la necesidad—, es decir, por la alucinación primaria de una experiencia anterior satisfactoria con la que se intenta mitigar la ausencia del objeto (por ejemplo, el seno materno). A partir de dicha vivencia referida a lo real, denominada experiencia de satisfacción y de la reiteración de un vacío provocada, siguiendo el ejemplo, por el hambre, el infante actualizaría imaginariamente aquella experiencia que es propuesta en ese esquema como realmente acaecida. Desde esta perspectiva “el advenimiento del producto de la imaginación” (Castoriadis, 2007:446), la alucinación, es la compensación de un “déficit”, la reproducción mediante la representación de una escena en que la necesidad quedó efectivamente colmada, es decir, este producto queda supeditado en y por la percepción de un acontecimiento primero, de suerte que los elementos de esa representación primaria están tomados de este último. Es claro que en este esquema se apela a un criterio de realidad dado desde el inicio como la causa de las elaboraciones psíquicas posteriores.

En la medida en que el déficit que la mencionada posición alucinatoria de pensamiento intentaría compensar se establecería en función de factores “reales” y en que, desde otro ángulo, la fantasía inconsciente aparecería en buena medida como sucedáneo a la instauración del principio de realidad, el psicoanálisis, desde la perspectiva castorideana, ha descubierto y, al mismo tiempo, encubierto el elemento imaginario de la psique —sin que eso impida que para este

campo de indagación sea ubicado como un componente esencial de la vida psíquica—. Tal estatuto segundo de la imaginación acarrea e implica un obstáculo que lleva a perder de vista la consideración de que aquellas experiencias mediante las cuales lo real se anuncia en la psique son convertidas en componentes de una representación en función de que interviene una elaboración psíquica que puede producir resultados de lo más diferentes y, fundamentalmente, *elude la procedencia lógicamente primera de ese estar completo representativo*, de ese “objetivo-intención-tendencia siempre realizado de figurar-presentificar(se) en y por esta representación” (Castoriadis, 2007:456), *a partir del cual algo puede estar ausente o, lo que es lo mismo, significarse como faltante*.

La tendencia regresiva del aparato psíquico que termina en la alucinación del objeto ausente se apoya, en efecto, en el placer procurado por la experiencia de satisfacción, pero esta experiencia de satisfacción no podría tomar su “sentido” en la realidad psíquica, sino es en virtud de *un precepto originario*. Es en este punto en el que se inaugura la vía investigada por Castoriadis: la consideración sobre el papel de la imaginación que conduce “al enigma de un representar-representación originario” (2007:433), que *no es el resultado de un desarrollo progresivo o madurativo*, puesto que si no estuviese presente desde el comienzo ningún desarrollo podría hacerlo aparecer.

El psiquismo humano, lógicamente considerado, implica, con independencia de toda experiencia particular, una percepción que es “representación de todo (como) sí mismo, de sí mismo (como) todo” (2007:459), en la que protosujeto y protomundo se encuentran superpuestos. El paradigma del cual la alucinación primitiva tomará sus caracteres (fundamentalmente, la omnipotencia y la completud) es “esa organización plena de significado o de sentido primario para el sujeto” (2007:449). Este *representar original* de la que germina toda presentificación y figuración posterior es el “momento cero”, constituyente/constituido, que *es escena total, representación de sí abarcadora e indiferenciada*, en el que la psique humana es capaz de producir un mundo único dándose a sí misma a la representación (para-sí originario):

la psique, sin duda, es “receptividad de las impresiones”, capacidad de ser afectado por...; pero también es (sobre todo, pues sin ello esta receptividad de las impresiones no daría nada) emergencia de la representación en tanto modo de ser irreductible y único y organización de algo en y por su figuración, su “puesta en imagen”. *La psique es un elemento formativo que solo existe en y por lo que forma y como lo forma*; es *Bildung* y *Einbildung* –formación e imaginación–, es imaginación radical que hace surgir ya una “primera” representación a partir de una nada de representación, es decir, *a partir de nada* (2007:444).

“A partir de nada”, tal vez cabría decir, *a partir de sí misma*, en tanto que el contenido que se hace presente para ella es su modo de ser: *vis formandi*¹¹ que dota a todo lo que le saldrá a su encuentro de una legalidad (la de las exigencias planteadas por dicha representación originaria) carente de medida, pues la desmesura es lo propio de su ser. Es así que puede admitirse una función organizadora anterior a la organización misma de la experiencia de satisfacción, imponiendo el hecho –como aspecto de la cosa misma, es decir, de lo psíquico– de que: “lo que yo llamo imaginación radical, preexiste y preside toda organización de la pulsión, incluso la más primitiva que es la condición de acceso a esta última a la existencia psíquica, que es en un fondo de representación imaginaria (*Un-Verstellung*) donde la pulsión toma, ‘en el punto de partida mismo’, su ‘delegación por representación’, su *Vortellungsrepräsentanz*” (2007:449).

A partir de lo expuesto, se vuelve pensable que la red de huellas o inscripciones simbólicas que constituyen la subjetividad humana, se sostiene en ese “fondo de representación imaginaria”, modo de organización originario que es aportado esencialmente por la imaginación radical, especificidad del psiquismo humano. De manera que la historicidad de cada ser humano (desarrollo temporal-cronológico en el que se establecen las coordenadas subjetivas particulares), si bien es una estratificación en la que persisten finalidades, objetos,

¹¹ Término con el que Castoriadis designa “la potencia creadora que hace surgir formas, seres organizados. El ser humano singular es un fragmento [...] o una instancia de esta *vis formandi*, de esa potencia o de la creatividad del ser como tal” (2005a:203).

sistemas de defensa, equilibrios, afectos, etcétera, se encuentra remitida de continuo a esta singularidad representativa. Así como en geología y en biología, no hay pasado anulado, tampoco lo hay al nivel del psiquismo, como bien lo señala Castoriadis: la sedimentación no regular, conglomerado dinámico que se produce y configura en la fabricación del individuo social permanece, como limadura de níquel, imantada por el magnetismo proveniente del estado monádico de la psique.

El *para-sí* sonoro: el modo de ser acústico

A partir de estas coordenadas, sobre la base del valiosísimo aporte castorideano, habrá que volver al asunto por el que fueron evocadas tales cuestiones, ya que en función de ellas cabe postular algo así como un “*modus vivendi* original” que utilizará, apuntalándose o apoyándose¹² en ellos, los materiales provenientes de los regímenes de mediación sensorial que intervienen en la conformación de la experiencia humana. En la indiferenciación inicial en que se encuentra inmerso el núcleo no social —la denominada mónada psíquica— de lo que potencialmente habrá de convertirse en un individuo social, el oído (como parte diferenciada de la piel, derivada, especializada de la misma), participa en la conformación de una esfera privada y singular para ese nivel de ser (el del psiquismo humano), en la puesta en imagen de su estar, ciertamente solipsista: *en el dispositivo sensorial de la escucha se apuntala la primigenia capacidad formante* (en y a

¹² El término *apuntalamiento* o *apoyo* (*Anlehnung*), según Laplanche y Pontalis, “es introducido por Freud para designar la relación primitiva de las pulsiones sexuales con las pulsiones de autoconservación: las pulsiones sexuales, que sólo secundariamente se vuelven independientes, se apoyan sobre las funciones vitales que les proporcionan una fuente orgánica, una dirección y un objeto. En consecuencia, se hablará también de apoyo para designar el hecho de que el sujeto se apoya sobre el objeto de las pulsiones de autoconservación en su elección de un objeto amoroso; esto es lo que denominó Freud el tipo de elección de objeto por apoyo” (1996:31). Este término, de una importancia capital, es retomado por Castoriadis para definir las relaciones que se establecen entre componentes heterogéneos, por ejemplo, entre el individuo y la sociedad, lo social y lo natural.

través de la cual algo puede hacerse presente o manifestable¹³) *para la conformación del ser-dentro de la cría humana*.

Es lo auditivo un dispositivo con el que lo imaginario recauda, de modo encarnizado, las impresiones con las que va tejiéndose la realidad llamada psíquica. Al principio de la vida, lo sonoro (carente de localización) está integrado en el todo de representación que en última instancia es la mónada psíquica —que a estas alturas cabría proponer como una unidad forjada en lo más íntimo de una puesta en *imagen* o puesta en *representación sonora*—. Esta instalación sonora es el producto de un arreglo entre el mundo físico/biológico (mundo que comprende también el cuerpo propio) y la actividad imaginaria del núcleo monádico de la psique: las sonoridades emitidas por la sístole y diástole del corazón, por el tamborilear de las vísceras —vueltas asequibles por las capacidades sensoriales disponibles y, en especial, por la aptitud incontinente del oído¹⁴—, aportan los materiales que serán tomados en cuenta para la construcción de los primeros espacios de experiencia y pueden ser considerados como verdaderos puntales sensibles¹⁵ de los primeros mecanismos de subjetivación.

Las emisiones de estos instrumentos primigenios serán organizadas, al tiempo que serán organizadoras: el protosujeto se encuentra representado en esa alianza, ya que en su origen lo psíquico *es* sin distinción. Por la influencia decisiva, fundamental, de estas alian-

¹³ En el Seminario del 19 de junio de 1987, Castoriadis plantea: “Tenemos entonces la imaginación radical como creadora de todo lo *manifestado*, de toda fenomenalidad-*phainómenon* y *phantasia* tienen la misma raíz; entonces, creadora también de esta ‘rama’ de nuestra experiencia que es la sensibilidad elemental. Hay un papel inmenso de la imaginación radical en lo manifestable, y este papel supera lo ‘manifestable’ en sentido propio, pues también es posición de todo lo que no es ‘manifestación’ de un ‘manifestable’” (2004:416).

¹⁴ De un modo poético, el filósofo Pascal Quignard plantea: “cuando aún estamos en el fondo del sexo de nuestras madres no podemos heñir cera extraída de la colmena de las abejas para taponarnos los oídos. [...] no podemos no oír. Estamos atados de pies y manos al mástil erguido en la carlinga, minúsculos Ulises perdidos en el océano del vientre de nuestra madre” (1998:65).

¹⁵ Sin perder de vista que “hay una espontaneidad imaginante y en el nivel de la sensorialidad, y, ya en este nivel, el sujeto es capacidad de hacer ser para él lo que es otra cosa que él” (Castoriadis, 2004:68).

zas consolidadas desde antes del nacimiento por el significante, se troquela una “placenta de la subjetividad” (Sloterdijk, 2003:50)¹⁶ de la que provendrán verdaderas inspiraciones: estas nupcias contraídas entre la ritmicidad, la sonoridad, y la espontaneidad representadora y vinculante, hacen nacer una *música congénita*, a la que sólo injustificadamente podría considerarse “de fondo”, pues antes bien es centro de un estar-ahí singular. Dicha placenta, anterior al lenguaje propiamente dicho, marca desde el inicio la posibilidad de experimentarse en y por “el susurro visceral del instrumento musical primario” (Vásquez, 2006:5), y es en esa experiencia sonora en donde, lo que podrán ser, en otro momento, el mundo y el individuo encuentran su condición germinal.

La vida psíquica tiene desde el comienzo algo así como una constitución resonante de los sujetos. La existencia de algo como *una huella del modo de ser acústico* en la psique va trazando, localizando a cada nivel de su estructuración, los surcos y los puntos nodales sobre los que se apuntalará la adhesión a un código instituido, al *Umwelt* tonal del lenguaje.

Al empuje unificador que opera desde el comienzo en la vida psíquica, se opondrán las “sonoridades foráneas” haciendo irrupción, devastando, erosionando, desgarrando, los para sí alcanzados cada vez. Desgarramientos sucesivos del mundo que se sostenía por esa identificación plena pondrán en cuestión la clausura que dicha identificación supone. Los desajustes producidos por la irrupción de acontecimientos efectivos en la ordenación instaurada por “la dúplice unicidad de sonoridad pura” (Sloterdijk, 2003:55), traerán consigo, por principio de cuentas, el cese (el sepultamiento, para decirlo en términos freudianos) de la sonoridad emitida por los instrumentos primigenios.

¹⁶ A partir de la lectura del artículo de Adolfo Vásquez Rocca (2006), “Peter Sloterdijk, la escucha de sí y el olvido del ser desde todos los altavoces”, el autor de estas líneas ha encontrado en la obra del filósofo Peter Sloterdijk, particularmente en su libro *Esfemas I*, reflexiones que convergen con el propósito del presente artículo. En razón de ello, tales reflexiones, junto con las de Vásquez Rocca, son fragmentariamente recuperadas en lo que a continuación sigue.

El enriquecimiento del régimen acústico tendrá por consecuencia la instauración de nuevos cercos.¹⁷ En el recorrido que va de las sonoridades que tienen su fuente en el organismo del infante (balbuceos, gritos, etcétera), pasando por las provenientes de la voz de la madre, se forjarán *nuevos espesores subjetivos*.¹⁸ El progresivo establecimiento de los límites perceptuales entre lo que es acústicamente emitido y recibido, la paulatina discriminación de lo que proviene de otras fuentes y lo que es reiterado desde el propio cuerpo, de las fuentes sonoras que resultaban en el inicio inatribuibles, acarrea el desgarramiento —sin que por ello ocurra su desaparición— de esa condición necesaria para que se produzca la expansión anímica: las vibraciones comunes que habían procurado hasta el momento una apertura de un mundo de experiencia quedan despedazadas en su aleación primera merced al proceso de individuación, lo que supone que el nuevo ser se haya encontrado ante una desnudez sonora, ante un terror, ante el pánico.¹⁹

¹⁷ La noción de *cercos* es retomada por Castoriadis, por ejemplo, en su texto “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico-social”, y al encontrarse íntimamente vinculada con la noción de *para-sí* resulta aplicable para las categorías de viviente, psiquismo, individuo y sociedad: “Si consideramos en una sociedad dada cómo ‘operan’ el magma de significaciones imaginarias sociales y las instituciones correspondientes, percibimos una similitud entre la organización social y la organización biológica en un aspecto preciso: en el aspecto del *cercos*, para utilizar el término de Francisco Varela. Tanto la organización social como la organización biológica exhiben un cerco de organización, de información y de conocimiento. Toda sociedad (como todo ser vivo o toda especie viva) *instaura, crea su propio mundo* en el que evidentemente ella está incluida. Lo mismo que en el caso del ser vivo, es la ‘organización’ propia de la sociedad (significaciones e institución) lo que define, por ejemplo, aquello que para la sociedad considerada es ‘información’, aquello que es ‘estrépito’ y aquello que no es nada, o lo que define la ‘pertinencia’, el ‘pero’, el ‘valor’ y el ‘sentido’ de la información; o lo que define el ‘programa’ de elaboración de una información y el programa de respuesta a esa información dada, etcétera.” (2002b:69).

¹⁸ Pascal Quignard expresa del siguiente modo la cuestión: “El vínculo entre el niño y la madre, el reconocimiento del uno por la otra y la adquisición de la lengua materna se forjan en el seno de una incubación sonora acompasada y anterior al nacer, proseguida después del parto, reconocida en gritos y vocalizaciones, luego en canzonetas y refranes, nombres y apodos, frases sugerentes y coercitivas que se transforman en órdenes” (1998:205).

¹⁹ Vale aquí recordar el planteamiento freudiano al respecto del pánico realizado en su texto “Psicología de las masas y análisis del yo” (Freud, 1996), en el que tal estado afectivo es el resultado de la modificación de la estructura libidinal que existe entre, y amalgama a, los sujetos.

Todo el bagaje no semántico que antecede al advenimiento del individuo socialmente fabricado, estado orgiástico en el que ha sido a la vez sujeto y objeto, estará condenado a enmudecer la mayor parte del tiempo. El proceso de socialización del sujeto radica, en este sentido, en la domesticación de esa sonoridad primaria: las sonoridades que vienen a instituirse *a posteriori* (como si fuesen señuelos), por un lado, tratan de recubrir las cesuras acarreadas por verdaderas disonancias psíquicas y, por el otro, amoldarán, sosegarán el sentido que irradia de la melodía gestada en la conformación autógena (inicial, originaria), haciendo que lo que en un momento fue familiaridad sea en lo sucesivo vuelto extrañeza. En la medida que la fabricación del individuo social sólo puede tener lugar en la atmósfera o climatización simbólica propia del espacio histórico en el que se nace, la escucha, a semejanza con la vista, encuentra modelos sociales que le imponen trayectorias de sentido, cristalizadas en la ronda de sonos que toda sociedad supone, y que se superponen sobre aquello que desde antes del nacimiento subjetivo (social) fue creado como representación sonora.

Lo que se oyese/escucha ha sido destronado y, al mismo tiempo, contenido por lo que habla. Sin embargo, el conocimiento que ha surgido del contacto con la naturaleza del fondo acústico primario penetra por los caminos proporcionados por la calidad o cualidad de la materia área representante (lo fonético, lo semántico), es decir, que los envoltorios reverberantes creados en el momento en que la imaginación radical encuentra por vez primera su satisfacción-realización, son en sí mismos pasajes necesarios, ineludibles, influjos insalvables, sedimentos, en los que de hecho se apuntalan los contenidos que con posteridad serán aprensibles para el pensamiento. Esto es, que las investiduras psíquicas localizadas en la honda raíz resonante se decantarán en los círculos auditivos (*orchestras*) que sobrevienen, que prorrumpen, que se insinúan, en los cantos específicamente humanos –las distintas lenguas–, que son con los que se encuentra el neonato y de los cuales deberá apropiarse para individuarse.

De este modo, no es de extrañar que el sonido semántico que resulta contundente para convocar, para hacer presente al sujeto, sea el

propio nombre: la construcción de la identidad social depende, está a expensas de un soporte sonoro soberano. La raíz de la palabra persona, *per-sonare*, contiene lo esencial: que la persona sea una máscara sonora, muestra sin maquillajes, aquello que subyace al proceso de formación del sujeto. Sin embargo, a la realidad psíquica unitaria y sonora se le opondrán como égida protectora y resistente las máscaras identitarias de los ideales en turno del mundo social, arrancando y apartando, haciendo callar, ocultando, aquella realidad. Tal esfera humana primitiva viene a quedar oculta a la escucha del individuo socializado en la civilización tecnocientífica. En lo sucesivo y en razón de ese ocultamiento, *la escucha pre-ve*, se anticipa, a la irrupción del peligro que es inherente a la fuerza que fue capaz de realizar el fondo acústico primario, enmascarándolo gracias a una acústica discursiva.

En cierto sentido, hay un *amor de transferencia* a estos refugios sonoros que llamamos “música” (Sloterdijk, 2003). No podemos no estar sujetos por el sonido, puesto que desde la más temprana infancia hemos sido iniciados por la experiencia sonora; el que la música arrebate, el que el sujeto sea su presa –dada la importancia que adquiere en la vida de los individuos– es consecuente con el hecho de que la existencia social descansa sobre un substrato melódico. Resulta conveniente, en este sentido, formular la siguiente pregunta: ¿cómo suena el sujeto en la época actual? Si aquello que, en y a partir de Freud, ha sido denominado como *pulsión de ver* encuentra sus modos de satisfacción en una acumulación icónica proporcionada y propuesta por las condiciones sociohistóricas, cuya inspiración fundamental tiende a suturar al sujeto (Kristeva, 1995), pues le obliga a clausurarse en una galería de espejos ya instituidos; del mismo modo, el oír, “como promesa de placer” (Barthes, 1986:245), viene a quedar sujeto, fijado, alienado, en los ritmos de un optimismo verdaderamente superficial.²⁰ El anclaje a valores mediáticamente in-

²⁰ Sobre este punto la opinión de Pascal Quignard es avasalladora: “el hombre deja de estar sometido a una obediencia física ante los sonidos de la naturaleza. Se ha sometido de pronto a una obediencia social ante melodías europeas nostálgicas electrificadas” (1998:247-248).

ducidos, dicho sea de paso, promueve el surgimiento o la conformación de un sujeto que, en su fascinación por ellos, en su afirmación a través y dentro de ellos, se aproxima más a un tipo de ser que compulsivamente se identifica –en apariencia, indisolublemente– con los contenidos de narraciones auditivas característicamente iterativas, endulzadas, suaves y cansadas.

Si el maniquí ha sido la figura representativa de lo que se ha dado en llamar posmodernidad,²¹ figura en la que prevalecen, entre otras cualidades, la mirada y la inmovilidad, esto resulta todavía más significativo por cuanto denota, por principio de cuentas, una imposibilidad en lo que se refiere a la capacidad de ser fuente de sonoridades y a la invención de *nuevas formas de ser convocados*: es un silencio o un mutismo que pone de manifiesto una sensibilidad cooptada-secuestrada por la proliferación de señas identitarias, las cuales pueden ser –y de hecho son– formuladas por sonidos que intensifican las tendencias a la seguridad y la conformidad.

En un texto clásico, George Lapassade –retomando a Y. Stourdz– señala que el monasterio puede ser considerado como la primera organización cerrada y en él “las campanas ‘contribuían a dar a las empresas humanas el ritmo regular y colectivo de la máquina’” (1999:113). Del mismo modo, el conjunto de formaciones sociales rítmico-melódicas ofertadas para el consumo indiscriminado es el soporte en el que se edifican, sirviendo como referentes, la sucesión de estados anímicos o los ordenamientos subjetivos en que se encuentran imbuidos-atados los sujetos, otorgándoles su lugar en el transcurrir de la cotidianidad, es decir, resultan condicionantes de lo que es asequible en términos de *una experiencia de sí*: otorgan, con fuerza imperativa, coordenadas identificatorias. Tales narraciones, al ser normalizadas como categorías de representación, hacen desaprovechar las oportunidades inéditas que pueden suscitarse a partir de

²¹ José Vicente Selma, al comentar la obra de J. González Raquena (*Teoría del discurso publicitario: lo semiótico y lo imaginario*), afirma: “El maniquí y el modelo han sido precisamente dos de las figuras ejemplares de la posmodernidad en cuanto [...] son seres descarnados, carentes de textura, inmunes al tiempo y sus erosiones, de cuerpos perfectos y deseables, que parecen no desear nada fuera de sí mismos” (2001:274).

la exposición perceptual a los registros sonoros que pueden abrirse por virtud de otro tipo de comportamientos distintos a los de la adaptación pasiva.

Es a partir del trastocamiento de las condiciones de escucha instituidas por las narrativas sonoras fetichizadas, cuando la escucha puede abrirse “a todas las formas de polisemia, de sobredeterminación, superposición [...]; a *un modo de escuchar pánico*, como el que concibieron los griegos, al menos los partidarios de Dionisos” (Barthes, 1986:255), lo cual implica la reinención permanente de la escucha como capacidad de cuestionamiento del entorno colonizado por sistemas o modelos sonoros narcotizantes y vacuos, y su reivindicación *como capacidad de riesgo e inquietud existencial*, pues hay que recordar que en ella descansa la posibilidad de un *descubrimiento de sí*. Afirma Roland Barthes: “la libertad de escucha es tan necesaria como la libertad de palabra” (1986:256), y ciertamente es en la coyuntura de *una nueva escucha* –ciertamente difícil de alcanzar, ya que implica *desembarazarse de la inmediatez del “orden” y la “claridad” que procura, pretendidamente, el zumbido tonal social*–, en la que se vuelva posible *una captación subjetiva totalmente singular*.

Al igual que el lenguaje y toda creación humana, *la música se constituye en apoyo de la ausencia*. En esta manifestación cultural se *trasluce* el sedimento potencialmente creador del existir psíquico primitivo: ella se encuentra empapada, bañada, por tal sedimento, y es él el que ahí es dotado de imagen, y en donde se vuelve plausible su recreación. ¿Significa que la música únicamente es la expresión de un contenido preexistente? Por el contrario, ella es elaboración indefinida e inacabable de la disposición (y potencialidad) psíquica que está presente o es anterior a lo semántico, a lo temático, y se contrapone a cualquier cierre simbólico que en sus equilibrios y redundancias se esfuerza en recubrir aquella capacidad, a través de caracteres eminentemente ideológicos.

Nietzsche formuló genialmente, como sin duda nadie más lo ha hecho, la esencia del fenómeno musical: “El yo del lírico resuena, pues, desde el abismo del ser” (2005:65). El sujeto inmerso en la experiencia de la música está inmerso en una radical evanescencia,

cuya calidad y cualidad vienen dadas por la fuerza que realiza aquel estado que reposa en el fondo humano de su estar en el mundo: se divisa u objetiva en la obra sonora, un sí mismo-Otro, hace sensible y muestra aquel estado indeterminable, hace audibles los orígenes, hace manifestable una alteridad que florece de nuevo haciéndose acompañar, por cierto, de unos oídos muy abiertos.

A modo de conclusión: una nueva escucha... cada vez

A la capacidad para escuchar de forma novedosa sólo se accede cuando se acepta el cuestionamiento de sí mismo, cuando se está en condiciones de aceptar (en una medida, aunque sea mínima) la caducidad o la muerte de aquello que mantiene desde dentro de cada sujeto la creencia de lo que en apariencia se es. La actualización de esta capacidad, recreada en una audición amplificadas, subvierte la coerción mantenida por la superficie sonora común, se desparra- ma perturbando y derruyendo los cantos anestésicos que convocan y fomentan el apaciguamiento de la inquietud de cada sujeto por sí mismo (cantos que se apoyan, precisamente, en una audición mutilada, clausurada).

La relevancia que posee la innovación dentro del registro sonoro se hace audible cuando se actualiza en estos andamiajes rítmico/armónico/melódicos la posibilidad para que en ellos advengan pasiones inéditas que afectan el tejido social, propagándose en él como verdaderos soportes simbólicos: he aquí la tentativa reconocible en la creación musical, que es una tentativa por enriquecer y amplificar, mediante artefactos resonantes, una presencia inédita dentro del conjunto social.

La representación sonora que llamamos música es creación que resulta creadora, en tanto es punto de apoyo en que se cifra una diferencia subjetiva, en tanto puede ser radicalmente distinta a la tonalidad espiritual forjada por la serialidad en el odio a la alteridad que cada sujeto representa para sí mismo, en tanto en ella se retoman y nutren algunas de las conquistas más nobles de la historia humana.

Como vuelta de tuerca efectuada por lo dicho hasta aquí, habría que volver la atención sobre la enigmática y formidable facultad de los individuos de darse a sí mismos sus modos de ser, facultad humana en la que está virtualmente presente la posibilidad de que éstos se modifiquen a sí mismos mediante la ruptura y la necesaria creación de formas de significación que son siempre culturales.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (2000), *Sobre la música*, Paidós, Barcelona.
- Anzieu, D. (1993), *El cuerpo de la obra: ensayos psicoanalíticos sobre el trabajo creador*, Siglo XXI Editores, México.
- Aulagnier, P. (2004), *La violencia de la interpretación: del pictograma al enunciado*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Barthes, R. (1986), “El cuerpo de la música”, en R. Barthes, *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, Paidós, Barcelona.
- Bataille, G. (1997), *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona.
- Benjamín, W. (2004), *El autor como productor*, Itaca, México.
- Cassirer, E. (1968), *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Castoriadis, C. (1990), *El mundo fragmentado*, Altamira-Nordan, Montevideo.
- Castoriadis, C. (1996), *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1998), *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid.
- Castoriadis, C. (2004), *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. La creación humana I (Seminarios 1986-1987)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Castoriadis, C. (2005a), *Figuras de lo pensable: las encrucijadas del laberinto VI*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Castoriadis, C. (2005b), *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, México.
- Castoriadis, C. (2007), *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires.

- Castoriadis, C. (2008), *Ventana al caos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Diamond, J. (1999), “La evolución de la inventiva humana”, en Michael P. Murphy y Luke A. J. O’Neill (eds.), *La biología del futuro: ¿qué es la vida? Cincuenta años después*, Tusquets, Barcelona, pp. 63-82.
- Freud, S. (1996), “La interpretación de los sueños”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo I, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Tres ensayos para una teoría sexual”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Los dos principios del funcionamiento mental”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Introducción al narcisismo”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Pulsiones y destinos de pulsión”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “La represión”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Lo inconsciente”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Psicología de las masas y análisis del yo”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “El block maravilloso”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “El porvenir de una ilusión”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “El malestar en la cultura”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Sobre la conquista del fuego”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Conclusiones, ideas, problemas”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Freud, S. (1996), “Escisión del Yo en el proceso de defensa”, en S. Freud, *Obras completas*, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid.

- Guattari, F. (1976), *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Kristeva, J. (1995), *Las nuevas enfermedades del alma*, Cátedra, Madrid.
- Lapassade, G. (1999), *Grupos, organizaciones e instituciones: la transformación de la burocracia*, Gedisa, Barcelona.
- Laplanche, J. (2002), *La sublimación: problemáticas III*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Laplanche, J. y J. B. Pontalis (1996), *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Barcelona.
- Maldonado, T. (2003), “Karlheinz Stockhausen. Hacia un nuevo oyente”, *Revista La Tempestad*, México.
- Marcuse, H. (1968), *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México.
- Mier, R. (2008), “La dimensión imaginaria”, documento presentado en el Seminario de la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Morin, E. (2004), *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, México.
- Morin, E. (2009), *El método 2. La vida de la Vida*, Cátedra, Barcelona.
- Nietzsche, F. (1997), *Aforismos*, Edhasa, Barcelona.
- Nietzsche, F. (2000), *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, F. (2005), *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, F. (2006), *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Pardo, C. (1999), “Laberintos sensibles: el sonido en el espacio”, *Versión*, núm. 9, pp. 113-124.
- Quignard, P. (1998), *El odio a la música*, Andrés Bello, Barcelona.
- Ruiz, E. (2009), “Música, sujetos y creatividad”, *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 29, pp. 33-48.
- Sánchez, A. (1972), *Textos de estética y teoría del arte*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- Sánchez, A. (1981), *Las ideas estéticas de Marx: ensayos de estética marxista*, Biblioteca Era, México.
- Sánchez, A. (2005), *Invitación a la estética*, Grijalbo, México.
- Selma, J. (2001), *Creación artística e identidad personal: cultura, psicoanálisis y conceptos de narcisismo en el siglo XX*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia.
- Siegmeister, E. (1999), *Música y sociedad*, Siglo XXI Editores, México.
- Sloterdijk, P. (2003), *Esferas I*, Siruela, Madrid.
- Sorókina, T. (2005), “La hipertextualidad del espacio musical”, *Versión*, núm. 16, pp. 151-176.
- Vásquez, A. (2006), “Peter Sloterdijk, la escucha de sí y el olvido del ser desde todos los altavoces”, *AdVersuS. Revista de Semiótica*, año III, núm. 5.
- Vila, P. (2000), “Música e identidad. La capacidad interpeladora y narrativa de los sonidos, las letras y las actuaciones musicales”, en M. Piccini, A. R. Mantecón y G. Schmilchuck (coords.), *Recepción artística y consumo cultural*, Instituto Nacional de Bellas Artes-Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información/Casa Juan Pablos, México.

Fecha de recepción: 24/06/20
Fecha de aceptación: 07/10/20

Invocaciones subversivas: una conversación con Naomi Rincón Gallardo

*José Luis Viesca Rivas**

Resumen

El artículo presenta una entrevista con la artista Naomi Rincón Gallardo (1979-) en la que se discute su ciclo de piezas para video y *performance* titulada “Trilogía de las cuevas” (2017-2019), las cuales abordan historias de mujeres racializadas en resistencia contra la desposesión de cuerpos y territorios. Tomando al cuerpo y la voz como ejes de conversación, la artista nos comparte su visión sobre la polivocalidad, sobre los sujetos no normativos, sobre su metodología de trabajo y los espacios de resistencia que se pueden articular desde el campo de las artes y lo *queer*.

Palabras clave: polivocalidad, comunidad, voz, cuerpo, territorio, feminismos de color, extractivismo transnacional, diferencia, epistemologías indígenas, mitología mesoamericana, fantasmas.

Abstract

This paper presents an interview with the artist Naomi Rincón Gallardo (1979-) where she speaks about her “Trilogy of the caves” (2017-2019), a cycle of three videos and performance that address racialized women’s stories of resistance against the dispossession of their bodies and land. Taking the concepts of body and voice as axes for the conversation, the artist shares her

*Maestro en Análisis Cultural por la Universidad de Ámsterdam; artista e investigador independiente. Desde 2017 forma parte del *Research Catalogue*, plataforma internacional para la investigación artística. Correo electrónico: [encuirate@gmail.com].

visions on polyvocality, non normative subjects, her working methodology and the spaces for resistance that the arts and queer perspectives provide.

Keywords: polyvocality, community, voice, body, land, women of colour feminisms, transnational extractivism, difference, indigenous epistemologies, mesoamerican mythology, ghosts.

*Yo soñé con naguales
porque ando eriza de ancestros
ante los planes siniestros
de las zonas especiales:
conflictos territoriales,
extracción rapiñadora,
¡Yo te invoco protectora,
ven en forma de culebra,
que tu trueno el cielo quiebra
con su fuerza vengadora!*

Décima de Resiliencia Tlacuache (Rincón, 2019a:87)¹

Fotograma 1. Alex y Axol



Fuente: Naomi Rincón Gallardo, *El viaje de formol* (2017). Fotografía de Kathrin Sonntag.

¹ Las citas en este texto provienen del proyecto de doctorado de la artista. Fuera de esta primera cita, el texto original está en inglés. Las traducciones son mías.

Introducción

La “Trilogía de las cuevas” de la artista Naomi Rincón Gallardo (1979)² es un ciclo compuesto por tres piezas para video y presentaciones performáticas que abordan historias de “mujeres racializadas en resistencia contra la desposesión de sus tierras, culturas y cuerpos en el Sur Global” (Rincón, 2019a:v). Las tres piezas, *El viaje de formol*, *Sangre pesada* y *Resiliencia Tlacuache*, buscan provocar desde la indignación y el coraje, pero también desde el goce, la celebración y el humor, experiencias estéticas pedagógicas “que contribuyan a la articulación de las voces e historias silenciadas y momentos de lucha pendientes” (Rincón, 2019a:39). La artista crea contra-narrativas *queer* para “restituir u ofrecer futuros alternativos [...] no definidos por violencia, crueldad, desesperanza y miedo sino por el cuidado, los lazos de reciprocidad y las fuerzas vitales del deseo” (Rincón, 2019a:12). La “Trilogía de las cuevas” así hace frente a “las violentas fuerzas reactivas del capitalismo heteropatriarcal, neoconservador y extractivista y las opresiones destructivas que le acompañan” a la vez que nos invita “a renovar los ciclos y transformarnos” (Rincón, 2019a:12). La obra de Naomi Rincón nos provee de un fértil espacio para reflexionar en torno a los procesos de subjetivación, a la identidad o identidades en resistencia, y, específicamente, sobre el papel que la voz y el cuerpo tienen en dichos procesos.

Voz y cuerpo del texto

El formato de este artículo, entre ensayo, entrevista y conversación, responde a varios intereses, específicamente a la pregunta: ¿con qué voz se puede hablar de la obra de Naomi Rincón Gallardo?

La elección de dicho formato, conversación-entrevista, surgió del deseo de evitar imponer interpretaciones a la obra, que en muchos casos replican los procesos de colonización de epistemes ajenas,

² El ciclo de la “Trilogía de las cuevas” constituye el trabajo doctoral de la artista.

como ocurre con mucha frecuencia en las academias blancas noreuropeas. Por el otro, apunta hacia la conversación como un medio alternativo, quizá mucho más horizontal, para pensar y socializar el conocimiento; transmisión que se da en el tiempo a través del cuerpo y la voz. Finalmente, evidencia la cercanía afectiva que existe entre la artista y quien suscribe estas líneas; pocas veces tiene uno la oportunidad de conocer y compartir con el autor de una obra que admiramos; no es lo mismo escribir *sobre* alguien y escribir *con* alguien, de ahí la decisión de hacer una entrevista-conversación con ella. Es por esto que el lector encontrará que se utiliza un lenguaje informal y, de cierto modo, hay algo en esa informalidad que le va bien al trabajo de Naomi. Como bien dice ella, “no busco la maestría sino la capacidad inventiva” (Rincón, entrevista, junio de 2020).

Fotograma 2. Descenso



Fuente: Naomi Rincón Gallardo, *El viaje de formol* (2017). Fotografía de Claudia López Terroso.

Bajo estas líneas se incluyen tres pequeños resúmenes de las piezas para dar al lector una idea general de lo que se está hablando en la entrevista. Sin duda, la experiencia de primera mano con la obra es

mucho más impactante, pero confiamos en que la potencia y riqueza de las palabras de Naomi sean suficientes para despertar en los lectores el interés por las ideas y los conceptos que nos compartió, así como por su obra. Al final de este artículo se encuentra el vínculo a la página web de la artista donde se pueden ver fragmentos de la trilogía y otras piezas. Los fotogramas provenientes de la “Trilogía de las cuevas” que acompañan este texto también fueron elegidos por ella.

La trilogía en tres sencillos párrafos

En la pieza inaugural, *El viaje de formol* (2017), la artista imagina: “a la activista mixteca Bety Cariño (1973-2010) durante su viaje trans-temporal al inframundo donde encuentra acompañantes pluriversales como deidades, brujas y animales que aseguran la proliferación de su legado en el futuro. El retorno del fantasma de la activista mixteca asesinada está sembrado de invocaciones acuerpadas y gestos de resistencia contra el epistemicidio y el olvido” (Rincón, 2019a:12).

La segunda pieza, *Sangre pesada*³ (2018), aborda los devastadores efectos que la minería a cielo abierto tiene sobre las comunidades, los cuerpos y el territorio. Filmada en Zacatecas, la pieza invoca a una serie de espectros, fantasmas y personajes mitológicos de entre las ruinas del paisaje que “metabolizan la toxicidad y amalgaman las oscuras fuerzas creativas/destructivas de las deidades mesoamericanas para planear su venganza” (Rincón, 2019a:12).

La tercera y última pieza de la trilogía, *Resiliencia Tlacuache* (2019b), está inspirada en la historia de una activista zapoteca⁴ y su lucha en defensa de la tierra. La pieza “entreteje mitos mesoamericanos de creación de plantas, animales y lugares sagrados e historias relacionadas con conflictos socio-ambientales alrededor de la imposición de un proyecto de minería en territorio indígena” (Rincón, 2019a:12). Con esto en mente, damos paso a la conversación-entrevista.

³ *Sangre pesada* fue comisionada para la Bienal Femsa, 2018.

⁴ La artista prefiere mantener el nombre de la activista en secreto por cuestiones de seguridad.

Fotograma 3. La Maldición del Mineral

Fuente: Bárbara Lázara en *Sangre pesada* (2018) de Naomi Rincón Gallardo. Fotografía de Angélica Canales.

Una conversación con Naomi Rincón Gallardo

JLVR: ¿Eres artista conceptual...? ¿O qué tipo de artista te considerarías?

NRG: Una artista artesanal.

JLVR: ¿Artesanal?

NRG: Conceptual no, no me sumaría a esa clasificación. Quizá porque la materialidad, la imagen, el delirio, la ensoñación, la plasticidad, la relacionalidad son elementos cruciales en el trabajo. O quizá debería decir: una investigadora artesanal. Me gusta cuando Silvia Rivera Cusicanqui dice que ella es una artesana de la teoría. Mi modo de entender la teoría es así, aunque no llamaría teoría a lo que hago, en todo caso lo llamaría teoría materializada.

JLVR: Me parece muy adecuada la figura de la investigadora artesanal. Ya con esta referencia vemos un poco de tu postura frente a tu

quehacer artístico. Me parece que se relaciona con la noción de “teoría acuerpada”, vaya, pensar métodos y sistemas de producción entre el cuerpo y la voz, como material para hablar de las cosas que te interesan. Me gustaría saber, ¿qué entiendes por voz? Y luego vamos imbricando cómo aparece en tus piezas.

NRG: Cuando me preguntas sobre la voz, yo pienso en la voz no solamente como uno de los sonidos que sale del cuerpo, sino como un proceso de articulación o clarificación, y dirigir eso que deseas, aspiras o sueñas, hacia un horizonte que conviertes en una promesa o en una forma de poder que te permite orientarte y caminar. Y no estoy hablando de una voz como una cuestión de originalidad o autoría, o decir algo que no se ha escuchado, sino más bien una manera de aceptar que no hay ideas nuevas, pero que hay modos, hay formas en las que puedes hacer sentir las cosas de un modo distinto. Eso es lo que yo entiendo por tratar de articular una voz, y no es una voz individual, sino que está nutrida de otras voces. Es una voz que se junta a otras conversaciones que están ahí o trata de hacer puentes entre ciertas ideas que ya están ahí, pero el puente no está tan claro, o es una voz que intenta retirar esos puentes. Y creo que cuando esa voz se logra articular, orientada por el deseo, puedes participar en una conversación, en una disputa por significados, y en mi caso, me interesa participar en conversación orientada a dismantelar ciertas lógicas de dominación heteropatriarcal, colonial, blancas, etcétera, y sus satélites. En ese sentido, pienso en lo que dice bell hooks sobre la voz, que es muy importante aprender a distinguir entre hablar por hablar, o hablar indulgentemente para autoagrandarse, a llegar a una voz que se vuelve un gesto de desobediencia, de resistencia. La voz que yo trato de articular es una voz que es afirmativa de la vida, afirmativa de diferentes formas de deseo, y oposicional, oposicional a estas formas de dominación que acabo de nombrar.

JLVR: Quizá es una interpretación de la obra, pero siento que esto que estás diciendo, esta ontología de la voz se da, o aparece en tu obra como el desfase del audio entre los personajes y lo que se

está diciendo en la narrativa. A veces parecen ser voces desmaterializadas, fuera de sí que confunden al narrador principal y a los otros personajes y también los espacios de representación. No es una voz descriptiva. No sé qué tanto es a propósito este uso de las voces, espacios, etcétera.

NRG: Creo que en el trabajo es muy evidente que se trata de una fabricación artificiosa, y creo que tiene toda la intención de mostrarse con sus suturas, trucos, sus trucos sencillos y con toda su artificialidad, porque no pretende mostrar ningún tipo de objetividad. Es un trabajo que hace evidente su forma de entender este bloque de deseos vibrantes como procesos de transformación, es un trabajo artesanal fabricado, ficcionalizado. Quien mueve la boca en el video puede no ser a quien le pertenece la voz. Hay una intención polivocal, las palabras que aparecen en los trabajos están nutridas por muchas voces.

Mi manera favorita de la escritura son las canciones, y ahí me asumo como diletante, bueno, no sólo ahí, en muchos campos; me preguntabas al inicio como me considero, quizá, además de lo de la investigadora artesanal se combina con cierto grado de diletancia en mi forma de hacer, porque no busco la maestría sino la capacidad inventiva.

Regresando a lo de las voces, hay una cierta polivocalidad en el sentido de que estoy haciendo eco de otras voces, estoy juntándome a otras conversaciones, de un modo en que la idea de originalidad y autoría o voz única queda en entredicho, queda más o menos desmontada. Hay veces que, en este trabajo del que estamos hablando, la “Trilogía de las cuevas”, hay ciertos personajes que podríamos decir son los narradores externos, pero más bien son acompañantes de los viajes (cada uno de los trabajos de la trilogía es como un viaje) y si hubiera la figura de un yo artístico, es la figura del animal. Y en cada uno de los casos este animal es una especie de antihéroe. Tenemos, por ejemplo, una voz de un Ajolote que habla desde un estado de suspensión de la vida, que es el estado de estar preservado en formol. Es una voz de fantasma, que tiene un posicionamiento político muy ambiguo,

muy ambivalente. El Ajolote pasa de ser el objeto de posesión de este explorador prusiano, a convertirse en un dildo [se ríe], luego se convierte en una nave, en un barco de sanación. Es un personaje en constante transición, y en un estado entre la vida y la muerte. Y esto del estado entre la vida y la muerte es uno de los elementos que me interesa mucho en el trabajo, porque hay una conversación. Cuando digo que trato de dialogar con otras voces, es con otras voces literarias, teóricas, y otras voces de los que ya no están aquí. Con voces que podrían llamarse sobrenaturales, o con voces de los muertos o voces ancestrales. Digamos, con voces que trascienden la dimensión lineal del tiempo. O con voces míticas.

JLVR: Veo lo que dices en las voces fantasmales que aparecen en todos tus viajes y cómo las despiertas. Pienso aquí en el fragmento del discurso de Bety Cariño⁵ que integras en *El viaje de formol*. Parece que desde la pantalla negra, desde esa oscuridad, esa voz fantasmal sigue retumbando y sigue teniendo una presencia muy cabrona, ¿no? Me interesa mucho cómo en tus piezas hay una noción de multiplicidad, que no asume una individualidad permanente, sino que está en constante flujo y que puede despertar muchos fantasmas.

NRG: Está la voz de Bety en ese discurso. El video que viste es una versión que no se presenta así. Normalmente es un trabajo que se presenta performativamente, no como película que uno va a ver al cine. Hay la interacción de un narrador que es la figura del Ajolote como guía de viajes, como el informante nativo, como figura fantasmal que te guía a través de diferentes tiempos de la historia del despojo en el territorio nacional particularmente. La voz de Betty aparece como una interrupción de la ficción de este viaje medio onírico, aparece como un golpe de ruptura con la imagen, que es una imagen saturada, barroca, estridente; aparece

⁵ Alberta “Bety” Cariño (1973-2010), consúltese [<https://www.frontlinedefenders.org/es/profile/alberta-bety-cariño-trujillo>].

como un golpe de realidad. Ésa fue mi intención al introducir un fragmento del discurso de Bety Cariño. Y otra cosa es que la voz de Bety Cariño estuvo ampliamente registrada porque además de ser una activista defensora de la vida, del territorio, de los ríos, la tierra, etcétera, era una poeta. Eso fue algo que me conmovió mucho del encuentro con la historia de Bety Cariño. Y así fue como conocí su voz: leyendo sus poemas, sus discursos y escuchando documentaciones de sus discursos. Así que a través de un proceso de materialización de lo que sus palabras despertaron en mí, traté de crear cierta ritualidad desde donde yo puedo, desde la diferencia que nos separa, que separa nuestros lugares y orígenes en el mundo. Desde esa distancia y desde esa diferencia, traté de hacer una especie de altar, de ceremonia o conjuro. Y hay veces que uno intenta articular una voz que puede ser una voz no requerida o incluso imprudente. Pero prefiero pensar en ese exceso. Para mí ésa es una opción, más que el silencio.

JLVR: Creo que logras, a través de este puente de voz en *El viaje de formol*, materializar tu relación con Bety Cariño y lo que esto significa para ti. Creo que ésa es la potencialidad de las voces del pasado porque nos tocan y reverberan con lo que ocurre hoy a pesar de las diferencias.

NRG: Sharon Patricia Holland dice que conversar con los muertos es un acto que nos permite abrir territorios de conversación que quizá no estaban articulados, es hacer posibles ciertas conversaciones. Y bueno, hablando de la voz, hay diferentes capas girando en espiral alrededor de las voces en *El viaje de formol*. Está la voz de Bety Cariño, la voz del Ajolote, la voz de Humboldt que es más bien una voz paródica. Bueno, con Humboldt quería también tener un momento de ambigüedad de sentidos. Con el romance entre el Ajolote y Humboldt quería apuntar también al espacio resbaloso que es el deseo, que abre la posibilidad para entender los encuentros quizá no solamente como dinámicas de control y subordinación, sino también como posibles espacios donde encontrar placer.

JLVR: En la pieza de *Sangre pesada* hay un personaje que me causa mucha curiosidad, que es la Dama de los Dientes de Cobre justamente por el modo en que usa la voz, que son gruñidos, sonidos guturales, etcétera. Aquí pienso en cómo se puede pensar la voz como un material que ayuda a limpiar y purificar el cuerpo y que se extiende al territorio, lo material, etcétera.

NRG: Bueno, *Sangre pesada* otra vez, se nutrió de muchas voces y personas. Fue un trabajo comisionado específicamente para realizar en Zacatecas, y en ese proceso de ir a Zacatecas, de conocer gente allá, de iniciar este proceso de investigación o indagación. Cuando llegué, le pregunté a la gente que me recibió cuáles son los grupos feministas, cuáles son sus demandas, sus posicionamientos políticos, qué colectivos feministas hay, y si podía trabajar con ellas, etcétera. Contacté a varios grupos feministas, activistas, abogadas, periodistas y tuve conversaciones muy estremecedoras porque básicamente algunas de las cosas que estaban en la agenda de esos feminismos localizados en Zacatecas era el acompañamiento de los familiares de los desaparecidos; desaparecidos por los proyectos extractivos que sabemos que vienen con toda una ingeniería de conflictos, y de muerte y de destrucción, violencia y desaparición. Me encontré también con otros grupos organizados para denunciar los feminicidios, que en Zacatecas tienen una tasa muy alta, bueno, en Zacatecas y en todo el país.

En alguna de estas conversaciones alguien me dijo que se hablaba en Zacatecas de la Maldición del Mineral. Maldición porque es algo que ha hecho de este lugar una zona de saqueo desde la conquista hasta nuestros días, y básicamente hace que una zona rica en mineral esté condenada a situaciones de violencia, dominación, control, donde esta riqueza natural no se distribuye entre la gente de esa área. Viniendo de *El viaje de formol* sabía que quería trabajar con una narrativa que tuviera que ver con el despojo, que quería encontrar esas resistencias femeninas, y en este proyecto me sentía tan sobrepasada por las narrativas de tantas atrocidades y tanta brutalidad que pensé que esta vez me correspondía crear historia voraz, como una rebelión encabro-

nada. Una rebelión alzándose por la necesidad de respirar, de no sofocarse con esas realidades. Hice varios recorridos en la ciudad de Zacatecas, hice visitas a archivos históricos y a la fototeca. En la fototeca di con una imagen que muestra una figura, sentada en una esquina, abyecta; al parecer es femenina pero no sabrías bien si es hombre o mujer, marginal, sentada en el piso, creo que con un perro al lado, y que está empujada al margen de la imagen. El pie de foto dice “Vista de la ciudad de Zacatecas donde se han extraído 700 millones de dólares de plata” y me pareció brutal la actualidad de esa imagen de principios del siglo XIX: esta producción de cuerpos desechables continúa en el presente con mucha saña. Y bueno, es una larga historia de saqueo minero, entonces, sabía que quería trabajar con esta narrativa y a partir de diferentes conversaciones. Una, por ejemplo, que se dio con la mujer que dirige el Museo del Niño minero en un pueblo que se llama Vetagrande, al lado de Zacatecas, donde grabamos el video. Cuando comenzamos a conversar, y le pregunté sobre la historia del museo, inmediatamente, sin que yo quisiera (uno no sabe lo que provoca cuando pregunta), empezó a contarme historias de fantasmas. Entre esas historias me contó de los mineros que habían muerto en la mina y que reaparecían, que era una zona con muchas trabajadoras sexuales, porque la minería viene acompañada de la creación de burdeles para el entretenimiento y el placer de los mineros, etcétera. Entonces pensé que de algún modo para estas dos figuras el pulmón es un órgano que está ejerciendo una labor que crea una ganancia.

Dentro de la narrativa, que se divide en cinco partes, está la de los pulmones, donde básicamente quería que hubiera un ejercicio de lucha por no sofocarse. Estas dos figuras son interpretadas por la misma *performer*, Bárbara Lázara, dragueada de minero e interpretando a una trabajadora sexual del teléfono, que están a punto de sofocarse y al final escupen una cosa negra. Como si el cuerpo estuviera reclamando la facultad de poder expulsar eso que le hace daño. Después hay otra parte que es una profecía donde este personaje, que antes vimos como trabajadora sexual

al teléfono, aparece en medio del desierto diciendo una profecía de que llegarán estas damas voraces a comernos. Y es una profecía que leí en los Anales de Juan Bautista, que es una profecía sobre la bajada de las Tzitzimime, que son estas figuras en la cosmología mesoamericana que básicamente, al no estar garantizado el regreso del Sol, bajan a la tierra para renovar el ciclo y se comen todo lo que se encuentran a su paso, mujeres, niños, hombres, se comen todo.

Elegí la figura del colibrí porque estuve leyendo notas en los periódicos y había una que me saltó mucho que decía que más de 30 especies de colibríes que migran para alimentarse en el desierto zacatecano, algunos vienen desde EU y algunos de Canadá, algunas de esas especies están en peligro de extinción porque las mineras en contubernio con los gobiernos explotan los cerros, diciendo “estos son sólo cerros pelones” porque es desierto y destruyen huizaches, y todos estos cactus tienen estas flores preciosas que los colibríes van a buscar para alimentarse. Por eso también escogí la figura de este Colibrí que aparece muy desorientado en el desierto.

JLVR: Aquí me parece que hay que señalar la relación que estableces entre lo corporal, el territorio, y cómo esta articulación constituye un cuerpo de resistencia, es decir, cómo tejes las figuras míticas y el territorio. También me gustaría que habláramos sobre el Colibrí y la escena del *green screen*.

NRG: Bueno, primero vamos a hablar de lo de cuerpo y territorio, y después vamos con el Colibrí.

Para cerrar esta parte del recorrido por este trabajo, claro, aquí hay evidentemente una reverberación entre las nociones de cuerpo y tierra, y ésta no me la invento yo, ésa está muy arraigada en la episteme mesoamericana, y diferentes epistemes de la Abya Yala. Hay un entendimiento de que nuestros cuerpos son parte de la tierra. En estas epistemes hay una relación de resonancia entre los órganos y la tierra. De modo que si tu extraes, bajo la lógica del capitalismo racial y la ganancia, o sacas los elementos,

enfermas el cuerpo de la tierra. Entonces, está esa reciprocidad entre el cuerpo y la naturaleza, y está también cómo estos procesos extractivos de alta toxicidad afectan al cuerpo y lo deterioran. Bueno, esos procesos extractivos como muchos otros, toda la mierda que comemos y respiramos. Todo eso se hace cuerpo y es toxicidad que mata. Por eso insisto en el papel de la muerte: hay un bajo continuo de la proximidad, de la continuidad con la muerte, vaya, todos somos mortales y vamos a morir, pero hay una proximidad con la muerte prematura por violencia, por toxicidad, por precariedad, por falta de servicios de salud, por todas esas cosas que se agudizan mucho en el Sur Global. ¿Iba por ahí la pregunta?

JLVR: Sí, justo. Me parece que esta parte de tu respuesta sobre *Sangre pesada* nos permite conversar acerca del cuerpo, la relación con lo material y el territorio, la desmaterialización que presentas al final de tus videos como catarsis, y cómo esto está relacionado a la cueva, al baile, el goce y a los distintos géneros musicales que empleas en tu obra.

NRG: Son varias preguntas, primero déjame acabar con lo de la Dama de los Dientes de Cobre. Hay otra parte donde está esta Dama de los Dientes de Cobre bebiendo un líquido que se ve más tóxico que nada, un líquido rosa, y que a pesar de que está intoxicada está reclamando por satisfacer sus antojos. Y ésa es una demanda cuir: persistir a pesar de las condiciones más atroces, de resistir y de buscar el placer. –Sí, estamos al margen de la historia, pero nos la vamos a pasar chingón, vamos a complacer los antojos, vamos a reír a carcajadas, y vamos a hacer este picnic entre las ruinas, vamos a aprender a disfrutar vivir entre las ruinas.– La parte de la voz que señalas en la cueva está inspirada en la figura de Tlantepuzilama, que es una dama o más bien una especie de ogro, también devoradora. Ya ves que en Mesoamérica las figuras van mutando, conservan ciertos elementos pero van mutando, de repente aparecen con otros nombres o diferentes pieles, pero hay un núcleo común de significado metafórico. Y la Dama de los

Dientes es una de esas damas voraces, vaginas dentadas castradoras que salen y se devoran a los hombres y les cortan las patas. Y en una narración sobre Tlantepuzilama leí que el colibrí la logra sacar de su cueva. Entonces sucede esta relación inter-especies, entre el Colibrí y la Dama de Cobre. En la cueva, la Dama da voz a estos lamentos o sonidos guturales. Yo quería que fuera un sonido humano, más que humano, o quizá no humano. Sonidos que fueran matéricos, que su voz pudiera recorrer todos los espacios y la materialidad y la oscuridad de la cueva. En este sentido, la colaboración con Bárbara fue central: de hecho es un trabajo que pensé a la medida de Bárbara, claro, ella hace su propio trabajo y propuesta artística, pero este trabajo lo pensé para ella, que ella fuera el minero, la telefonista sexual, la Dama de los Dientes de Cobre. Con todo lo que lo admiro, me sorprende y conmueve el trabajo de Bárbara, me dejé abrir a su potencial creativo, y ella como artista detonó en mí diferentes narrativas y posibilidades de personaje. Entonces, cuando le dije, “oye, quiero que estés en una cueva”, ella me decía (dicho con mejores palabras) “es que claro, con la voz hay que explorar todo el cuerpo, es como si metieras una lamparita para explorar todas las cavidades de tu cuerpo y encontrar resonancias”, me asombró su entendimiento de la voz en el cuerpo y su resonancia en las cavidades corporales y cómo eso amplificaba y hacía resonancia dentro de ese espacio de la cueva. Y al final es una canción gutural, y eso me lleva a lo de la música y los géneros musicales.

JLVR: Sí, claro.

NRG: La música no la hago yo, es un trabajo de colaboración. Digamos, yo entro en diálogo con el compositor, para tratar de guiar el proceso, la sensación que quiero que se genere con la música. He trabajado mucho, sobre todo para *Sangre pesada* y *El viaje de formol*, con Federico Schmucler. Cuando trabajamos juntos me gusta mucho que el espacio del afecto que sentimos el uno por el otro nos permite abrírnos a otras formas de trabajo. Y lo que hago es cuando tengo mis letras –tú sabes que soy muy melómana y

me encanta hacer *playlists*, ¿no?— lo que hago es imaginar que tipo de música quiero y le doy la letra, trato de describirle lo que estoy viendo con esa canción, la sensación musical que quiero lograr, se la describo con las palabras que tengo, con un lenguaje no especializado en música, y luego le hago sugerencias con fragmentos de canciones. Hago un *playlist* para cada canción y a partir de esas referencias él compone la música. La mayoría son géneros de música popular. Hay rock, hay también cosas más psicodélicas. En *Sangre pesada* quería retomar el tamborazo zacatecano. Y quería que la voz de Bárbara sonara como *hard-core punk*. Y así es como trato de guiar a Fede para interpretar estas mezclas de géneros que se vuelven muy bastardos, para traer cierta energía al trabajo. Me gusta la energía que trae la música. Hay una energía afectiva, creo que la música, al menos para mí, es la disciplina que más me emociona. Es muy corporal, el sonido te atraviesa.

JLVR: Energía, ¿cómo la entiendes?, en tu obra aparece por todos lados, ¿cómo la describes? ¿A qué te refieres?

NRG: ¿Cómo describo la energía?, es la fuerza que revitaliza al mundo y lo destruye también, es la fuerza que despierta los impulsos vitales. En mi trabajo hay una celebración de los encuentros, trato de conjurar ciertas fuerzas que se generan al estar juntos y hacen vibrar a los cuerpos. Energía es aquello que vigoriza la vida, el cuerpo, la cabeza, que te vuela la cabeza y ya no sabes qué estás viendo.

JLVR: Eso me ocurrió cuando vi la escena del Colibrí y el *green screen* en *Sangre pesada*. Me voló la cabeza cómo estableces un juego entre realidad y fantasía. Vemos que el Colibrí es un traje sobrepuesto y la pantalla verde está flotando caóticamente y aún así logras involucrarnos a pesar de ser evidente que estamos viendo un truco. Me parece que toda la escena, más allá de crear una fantasía, abre reflexiones sobre vida/muerte, artificio/realidad, etcétera, por ejemplo, en cómo se cae la pantalla verde y termina “comiéndose” al Colibrí.

Fotograma 4. Colibri Green Screen



Fuente: Naomi Rincón Gallardo, *Sangre pesada* (2018).

NRG: Es el regalo del accidente también. Cuando hicimos el truco pensé “si me pongo el colibrí en la cabeza y me pongo frente al *green screen*, mi cuerpo va a desaparecer y va a parecer que el Colibrí flota en el desierto”. Pero a la hora de la grabación no se podía. En el proceso fui improvisando y resolviendo. Que la pantalla se caiga, o se esté moviendo, fue algo fuera de control en la grabación; estaban dos personas intentando jalarla, el formato del video es más alargado que la tela que tenía, etcétera, es decir, fueron una serie de errores y de tropezones que no estaban contempladas y que cuando vi a la hora de editar –que es todo otro proceso– dije, “claro, ¡aquí está el pan!”, porque claramente se pueden hacer estas superposiciones narrativas y temporales con el efecto de ese paisaje inestable del *green screen* volátil dentro del paisaje del desierto.

JLVR: Eso es algo que me gusta mucho de tu trabajo, es decir, la artificialidad que construyes con basura, objetos de la casa, vaya, con una estética de la reutilización y que no intentas esconder o hacer pasar por otra cosa. Cuando veo tu trabajo me pasa que la

historia que estás contando es tan brutal que los detalles en producción, que generalmente me sacaría de la ficción, se ven eclipsados. Y aquí me gustaría preguntarte, ¿cómo creas esa relación entre materialidad y narrativa?, o más bien ¿qué hay detrás de este tipo de producción y cómo se relaciona con lo que estamos platicando?

NRG: Hay una parte que me interesa mucho de todo este contraste de elementos, me interesa mucho crear sensaciones ambivalentes, emociones ambivalentes, que no sabes bien qué estás sintiendo, esos espacios como de transiciones entre estados emocionales; no sabes si es chistoso, no sabes si es tierno o infantil, si es brutal, si son todas esas cosas a la vez, porque creo que así es el mundo emocional.

De los trajes y construir con estos materiales de bajo costo ¡tenemos un repertorio tan amplio para esas formas de producir mundos estéticos en este país! Esto es algo que nutre mi trabajo: las prácticas vernáculas, las fiestas patronales, la celebración, la protesta, el mercado. Yo estoy trabajando con estas formas que están ahí, que son de tecnologías que uno puede hacer proliferar porque son formas de hacer pedagógicas y accesibles. Digamos, tú puedes entender cómo están hechas las cosas. No son tecnologías excluyentes y eso me gusta mucho de estas formas de producción.

JLVR: Justamente en las preguntas que te mandé intentaba crear un contraste con Hollywood, por ejemplo, cuya producción espectacular no le permite al espectador existir al mismo tiempo que la obra, es decir, que anula al espectador o lo obliga a ser y comportarse frente a la obra de un modo muy específico.

NRG: Yo quisiera pensar que mi trabajo puede estar dirigido a distintos tipos de público, para gente que pueda leerlo y acceder a él de distintas maneras. No me interesa hacer producciones que sean incomprensibles, excluyentes, así como tampoco me interesa la transparencia ni la asimilación. Lo que me interesa en todo caso es llegar a movilizar los sentidos, invitar a un viaje a quien entra en contacto con el trabajo.

Aquí quiero regresar a la pregunta de la energía, y aquí voy a mencionar mi texto favorito de Audre Lorde. Trabajo con mucha gente. Cada proceso involucra *performers*, es decir, involucra gente que aparece y no aparece. Involucra muchas conversaciones, borracheras, idas al *karaoke*, muchas lecturas, mucho convivio, ¿no?, y todo eso es para mí, es una fuente de energía, de energía vital, de energía relacional, es la posibilidad de tender puentes con otras personas a pesar de nuestras diferencias y bajo la promesa del gozo.

A mí me interesa una forma no necesariamente identitaria de encuentro, que los encuentros no se basen en la identidad, sino en posibles afinidades quizá inesperadas. En “el poder de lo erótico”, Audre Lorde habla de una política de la intimidad donde hay una promesa de placer, hay una promesa de alegría de estar juntos que toma en serio las diferencias, que le da la bienvenida a las diferencias no asimilables; porque cuando estamos juntos en diferencia y hay esta alegría o acceso o bienvenida, estas diferencias se vuelven menos amenazantes. A esto también le llamo energía, energía erótica, energía del encuentro, la energía relacional.

JLVR: Creo que podríamos seguir hablando mucho de tu obra puesto que es muy compleja y rica. Y claro, es obra que me mueve y me afecta, y siento que se debería ver y platicar más. No sé si hay algo en especial que quieras mencionar para terminar. ¿Quieres decir algo más?

NRG: Sí, nada más para conectar la idea de la energía celebratoria, creo que donde más conscientemente eso fue parte del proceso, fue en la última parte de la trilogía que es *Resiliencia Tlacuache*. En ese trabajo se tematiza explícitamente la cuestión de la energía relacional, de los poderes de la fiesta y los poderes de la celebración, de este conocimiento que creo que todavía en muchas comunidades urbanas y rurales del Sur Global, es un conocimiento que deberíamos entender como conocimiento profundo de cui-

dado de la vincularidad a pesar de las atrocidades, las violencias, etcétera. En *Resiliencia Tlacuache*, el alcohol se presenta como un personaje facilitador de relacionalidad, ya ves que me gusta meterme en ciertos temas que son ambivalentes.

JLVR: Me gusta mucho que en tu tesis citas a alguien que dice que el alcohol te mata y revives al día siguiente, ¿no?

NRG: Claro, el alcohol también tiene esa posibilidad de destrucción (¡y regresas al día siguiente con unos chilaquiles, ¡jajaja!).

Y bueno, creo que lo *queer*, lo no binarie ofrece posibilidades de aportar algo extra a la normatividad de la vida. Creo que hay energías transformadoras que lxs que somos sujetos no normativos del Sur Global podemos aportar cuando articulamos nuestrxs voces oposicional y afirmativamente. Veo un potencial para entender lo *queer* y lo descolonial como fuerzas que pueden trabajar juntas.

Fotograma 5. Yo soñé con los Naguales



Fuente: Naomi Rincón Gallardo, *Resiliencia Tlacuache* (2019b). Fotografía de Claudia López Terroso.

Bibliografía

- Holland, Sharon Patricia (2000), *Raising the Dead: Readings of Death and (Black) Subjectivity*, Duke University Press, Durham.
- Hooks, Bell (1992), “The Oppositional Gaze. Black Female Spectators”, en B. Hooks, *Black Looks, Race and Representation*, South End Press, Boston, pp. 115-131.
- Lorde, Audre (2007), “Uses of the Erotic. The Erotic as Power”, en A. Lorde, *Sister Outsider, Essays and Speeches*, Crossing Press, Berkeley.
- Rincón Gallardo, Naomi (2019a), *Decolonial Queer (Under)World-making in Contexts of Dispossession: A Trilogy of Caves*, tesis de doctorado, Academia de Bellas Artes, Viena.
- Rincón Gallardo, Naomi (v.a.), “Trilogía de las cuevas”: *El viaje de formol* (2017), *Sangre pesada* (2018) y *Resiliencia Tlacuache* (2019b), y otros trabajos, [<http://naomirincongallardo.org>].
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015), *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires.

Reseña (verde, amorosa) de *La potencia feminista**

Ana María Rosen Ferlini**

Este libro es una bomba, un explosivo de largo alcance. Literal. Se trata de una serie de textos que ayudan a decodificar, comprender y compartir el movimiento feminista (sobre todo el argentino, pero también el internacional) de los últimos años. Es una investigación sobre el movimiento, a la vez que una investigación en movimiento. Después de leerlo, completo y por partes, entendí mucho más de la raíz de ese ramillete de sensaciones y emociones que me generaban los feminismos en los últimos tiempos; en ese punto, esta reseña pretende ser una ventana que permite a lxs lectorxs apenas asomarse a ese borbotón de emociones, teorías y accionares. Para entenderlo, habrá que leerlo completo. Es recomendable leerlo despacio, dejándose llevar por el ritmo de la brillante escritura de la autora y, de fondo, tener presente esas voces que cantan, a coro... “Abajo el patriarcado se va a caer... se va a caer...”

“La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo”. En esta introducción, podemos encontrar algunos avances de lo que vendrá en los siguientes capítulos (ocho capítulos, ocho tesis, como el ocho de marzo, como el infinito de pie), la elaboración de una teoría alternativa del poder, el desplazamiento de los límites que nos hicieron creer y obedecer, parte de todo eso que es la potencia feminista. Se trata de un pensar situado, de pensar como un proceso, de pensar en clave feminista, conjugando masividad y radicalidad. Para todo esto, Verónica Gago utiliza la huelga feminista como un lente –tanto en sentido analítico como en sentido práctico–. La huelga como punto de partida, pero también como metodología de análisis.

* Verónica Gago (2019), *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Traficantes de Sueños (Mapas), Madrid.

** Profesora-investigadora de tiempo completo, UACM plantel san Lorenzo Tezonco, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales. Correo electrónico: [ana.rosen@uacm.edu.mx].

“#Nosotras paramos: hacia una teoría política de la huelga feminista”. Un capítulo entero dedicado al paro feminista, para desentrañar todo lo que una huelga puede contener y sostener. En este capítulo nos va a mostrar que sirve como herramienta para entrecruzar las distintas violencias que se entrecruzan con la violencia machista: la económica, la de explotación, la doméstica, la del despojo. El paro es herramienta para analizarlas, pero también es un dispositivo para politizarlas y relacionarlas con la acumulación capitalista actual. Así, la autora enuncia que el paro se convierte en “vector de transversalidad”, un concepto que expresa tres dimensiones: dimensión de clase, proceso y de capacidad estratégica (en lugar de victimización). Traza una línea hacia un siglo atrás, va de la mano de Rosa Luxemburgo, entre otras autoras destacadas, y recorre varios y distintos 8 de marzo para terminar mostrando cómo se expresa en el paro la crisis del patriarcado, del salario, y la pone en discusión. La huelga feminista se vuelve, también, clave de lectura insumisa, en la búsqueda de ir más allá que un repertorio de acciones de negociación, planteando una relación con el cuerpo que no es de propiedad, sino como composición.

“Violencias: ¿hay una guerra “en” y “contra” el cuerpo de las mujeres?” El desafío planteado en este capítulo es abordar las violencias sin encerrarse en una contabilidad necropolítica. Se trata de abordar la pluralidad de las violencias y romper con la figura de víctimas, no porque no seamos víctimas, sino porque esa figura totalizante no permite cartografiar las violencias desde su conexión orgánica sin perder de vista la singularidad de cómo se produce el nexo entre cada una. La propuesta, entonces, es producir un lenguaje que va más allá de catalogarnos como víctimas.

Verónica Gago recurre a Foucault, Federici, Segato, Rolnik, entre otros, para pensar desde la categoría de guerra como fenómeno sistemático (ni moda ni momento). Esta guerra asume nuevas caras y formas, lo que la hace opaca. Esa opacidad busca desarmar la resistencia de los cuerpos-territorio. Por eso la autora señala la importancia de posicionarse en este sentido: estar en guerra es un modo de asumir el diagrama de fuerzas, visibilizar, al mismo tiempo que

liberar, fuerzas que se experimentan contenidas. Se trata de dejar de callar la violencia, de una vez y para siempre. Señala cuatro escenas de la violencia: la *doméstica* (una “implosión en el hogar”, la llama) como efecto de la crisis del varón como proveedor y de la desjerarquización. Las nuevas violencias en los *barrios*, nuevos principios de autoridad producto de economías ilegales. La *desposesión y saqueo de tierras y recursos naturales*, transnacionales que despojan de autonomía material a las comunidades. La *explotación y extracción de valor* que implica la financiarización de la vida social, deuda como código común. Todas estas violencias quieren ser traducidas como inseguridad, lo que se traduce desde el poder político capitalista como necesidad de mayor control. Ante todo esto, el paro feminista, que nos permite revolucionar nuestra práctica como movimiento y a la vez revolucionar el paro como herramienta. Termina este segundo capítulo de la mano de Audre Lorde: se trata de conocer el miedo como parte de la propia naturaleza para dejar de temerle, familiarizarse con él para desarmarlo y atravesarlo. Vamos desentramando una parte esencial de esta potencia feminista: la de asumir y enfrentar en lugar de negar y ocultar.

“Cuerpo-territorio: el cuerpo como campo de batalla”. La hipótesis central de este capítulo es que la domesticación y colonización son inseparables; las luchas que han llevado a cabo las comunidades que enfrentan proyectos extractivos de todo tipo inventaron la “idea-fuerza” de cuerpo-territorio. Es un concepto compuesto, complejo: evidencia que la explotación de territorios comunes implica violentar el cuerpo de cada quien y el cuerpo colectivo contra el despojo; pero a la vez es un concepto simple, en términos de que no hay nadie que carezca de cuerpo ni de territorio: permite iluminar de otro modo los procesos de desposesión. Partir de algo tan cotidiano como el cuerpo, con su composición de afectos, recursos, posibilidades; tomarlo como territorio, como el inicio de la elaboración de una cartografía política del conflicto. La autora pone varios ejemplos prácticos del cuerpo-territorio, con los feminismos indígenas y los comunitarios, contra la lógica extractiva, desarrolla la explicación de porqué, por ejemplo, la lucha por el derecho al aborto pasa

los límites del cuerpo individual excede los límites individuales del cuerpo y pasa del territorio a la ley: “El cuerpo por el que se pelea al hablar de la legalización del aborto excede la conquista de derechos individuales privados y la movilización masiva que ha impulsado su demanda, desborda el pedido de reconocimiento como ley a la vez que lo reclama” (2019:113).

Empezando por la idea-fuerza del cuerpo territorio como llave para desarmar la espacialidad doméstica del encierro, recorre diferentes momentos del movimiento que muestran cómo se va desarrollando el desacato contra el sistema patriarcal. El análisis y la descripción que hace nos permite entender mucho del movimiento feminista latinoamericano, como la idea-motor que la rebeldía genera parentesco, el movimiento feminista ha producido las condiciones de posibilidad y ha cobijado a la vez el doble desplazamiento hecho por mujeres y por la voz colectiva que se constituye. El materialismo desde el cuerpo-territorio problematiza los cuerpos diversos del trabajo y de los bienes comunes desde una perspectiva feminista que diferencia entre territorios y conflictos, y combate la abstracción.

“Economía feminista: explotación y extracción”. Debo confesar que éste fue el capítulo que más trabajo me costó entender, creo que, porque es el más teórico, el más abstracto. Va muy bien en el medio de este entramado de potencias feministas. Verónica Gago muestra que la economía feminista trata de comprender las formas específicas de explotación de mujeres y cuerpos feminizados en la sociedad capitalista. Esto quiere decir que se amplía la noción de economía, con dos objetivos principales: percibir, conceptualizar y medir el diferencial de explotación (atención a este concepto) de mujeres y cuerpos feminizados; el segundo objetivo es desacatar, subvertir y transformar el orden capitalista, colonial y patriarcal. “No queremos acortar la brecha para ser igual de explotadas que los varones” (2019:126), dice la autora, sino que se trata de revertir las relaciones de explotación y subordinación. Esto implica metodológicamente que las mujeres y los cuerpos feminizados no son un capítulo a agregar, sino una perspectiva que reformula el análisis económico en sí. Desarrolla las características de la economía feminista, en qué debe centrar el

análisis, cuáles son las preguntas que se desprenden de este análisis. De la mano con Federici, desentrañan las apuestas de pensar economías diversas desde el devenir, cultivan el deseo y la subjetividad que habitan espacios no capitalistas, pensando en clave de futuro, pero siempre con los pies y los ojos en el presente. Muestra un análisis de las economías feministas, que, además de ir más allá de la perspectiva estadocéntrica, practica un diagnóstico del diferencial de explotación –teniendo la reproducción como ámbito central– y valoriza la experiencia de la diferencia económica. Diversidad, diferencia, extracción de valor, necesidad de nuevas modalidades organizativas, son algunos de los conceptos centrales de la economía feminista.

Cierra este apartado enlazando el movimiento #niunamenos con el #desendeudadas nos queremos, mediante la columna vertebral del movimiento feminista, para continuar con lo expuesto en todo el texto: mostrar lo que implica la desestructuración del patriarcado del salario y proponer que la reestructuración propuesta por el Estado sigue guiándose por el patriarcado colonial de las finanzas.

“Asambleas: un dispositivo situado de inteligencia colectiva”. Las asambleas son la locación específica de preparación del paro donde se experimenta la potencia de pensar juntas y a la vez se despliega una pragmática que teje el tiempo entre un acontecimiento y otro, que pone en continuidad. La autora encuentra tres potencias específicas en éstas: evaluación de la situación, capacidad estratégica de decisión política y la destreza para concretar esas operaciones. La asamblea es a la vez situación y proceso. En ella se elabora un diagnóstico feminista de la crisis, al mismo tiempo que “es ese lugar concreto donde las palabras no pueden despegarse del cuerpo” (2019:171). Ahí se están produciendo las nuevas imágenes del contrapoder. Se trata de un espacio que conjuga el poder de evaluación con la potencia de acción. Aborda un aspecto que me resulta central para entender lo que está sucediendo en los movimientos feministas: muestra que es en estos espacios donde se da cuenta de que es la composición de la diversidad de feminismos –con sus diferencias, tensiones, desacuerdos– lo que le está dando al movimiento la capacidad de ser masivo, inclusivo y radicalizado. Así es, mediante la inclusión por radicalización

(contra el argumento político clásico de que hay que moderarse y suavizarse para ser más incluyentes) el movimiento feminista incluye diferentes luchas, narrativas, dinámicas y conflictos que se conectan y se amplían. En esa conexión entre los conflictos logran mapearse las violencias y hacer el diagnóstico de la crisis. La idea central es tomar la radicalidad como método de composición. Brillante. Se trata de entender la radicalidad en un sentido muy preciso: se pone en juego una conflictividad que es a la vez objetivo puntual y crítica concreta a las formas de explotación y extracción de valor que hoy requieren cada vez mayores niveles de violencia. Termina el capítulo describiendo y analizando las asambleas situadas en Argentina rumbo al paro feminista del 8M, sus logros y sus desafíos. La forma en que se vinculan identidad y conflicto evita el victimismo y complejiza la definición de violencia.

“#LaInternacionalFeminista”. La autora sostiene que el movimiento feminista de los últimos años es internacionalista porque desafía la imaginación geográfica, tiene proyección de masas, exige alianzas en cada lugar. Se podría hablar de transnacionalismo también, dónde se cualifica cada situación concreta. Es en este sentido que la dimensión internacionalista se vuelve método, la ubicuidad del movimiento se vuelve fuerza; en esta parte describe que no se trata de una integración progresiva de demandas en una especie de acumulación, sino la consideración de luchas diferentes, encontradas, entramadas, potenciadas. Para explicar este movimiento, recupera ideas de Raquel Gutiérrez, de Wendy Brown, del zapatismo. “El *transnacionalismo* feminista actual no tiene estructura, tiene cuerpos y cuerpos-territorios implicados en conflictos concretos” (2019:194). Se trata de tener en cuenta tres territorios:

- territorios domésticos: ensamblan cadenas globales de cuidados,
- territorios indígenas y comunitarios: alianzas sobre las fronteras y el acuerpamiento comunitario,
- territorios de precarización: formas de experimentar nuevas formas sindicales y organizativas.

Estos territorios se entrelazan en múltiples formas: la forma internacionalista habla de nuevos parámetros, medidas y categorías para pensar, visibilizar y sentir las opresiones a partir de una toma de la palabra política colectiva. Es una posibilidad y capacidad de hacer diagnóstico común sobre las formas contrainsurgentes con las que quieren debilitarnos y dividirnos. Estamos hablando de la capacidad del movimiento feminista de producir ubicuidad sin la necesidad de homogeneizar a cada parte del movimiento dentro de un mismo esquema. El feminismo se vuelve más inclusivo porque asume la crítica práctica anticapitalista. Desde ahí que se puedan escuchar una multiplicidad de voces y tramar ese internacionalismo práctico que ya existe, aquí y ahora.

“Contraofensiva: el espectro del feminismo”. Un fantasma recorre el mundo... parece que ahora es el del feminismo. Ante la fuerza de estos movimientos, se despliega la fuerza del poder establecido, lo que la autora llama la contraofensiva. Su agresividad se mide con relación a la percepción de amenaza a la que responde; la autora la ubica en tres ámbitos: el eclesial, el moral-económico y el militar. La contraofensiva eclesial se cierne contra la espiritualidad política del movimiento. El feminismo cree que la espiritualidad es una fuerza de sublevación, que el gesto de rebelarse es inexplicable y es a la vez la única racionalidad que nos libera. La contraofensiva económica desata una contrarreforma moral y económica: el neoliberalismo es política y modo de subjetivación patriarcal. Hay una profundización de la crisis de reproducción social sostenida por el incremento del trabajo feminizado, así como una convergencia entre el neoliberalismo y el conservadurismo. Por último, la contraofensiva militar: asesinato de líderes, criminalización de las luchas indígenas, persecución, represión de manifestaciones muestran que hay una alianza entre el neoliberalismo y el neofascismo.

“Ocho tesis sobre la revolución feminista”. El último capítulo, más que un resumen, es una resbaladilla, un ida y vuelta hacia cada apartado, repasando algunos conceptos y fortaleciendo otros. En la tesis 1 vuelve a plantear lo que la huelga feminista permite y fomenta, la importancia de la visibilización e insubordinación, lo que la

huelga revela y rebela, lo que se puede construir a partir de y con la huelga. Introduce la idea del diferencial de explotación que caracteriza el trabajo feminizado. En la tesis 2 nos cuenta lo que implica la huelga feminista en términos de violencia, analizando la relación orgánica de la violencia machista y feminicida con el capitalismo en su forma actual. Por eso el movimiento feminista es anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal. En la tesis 3 habla de las dos dinámicas del movimiento feminista actual y su relación con el territorio, presenta este concepto como clave para leer el conflicto en cada territorio, junto con el de transversalidad política. La tesis 4 muestra cómo el movimiento feminista representa una nueva crítica a la economía política. Aborda la característica antineoliberal del feminismo, al hacerse cargo del tema de la organización colectiva como contrapropuesta al individualismo capitalista. En la tesis 5 aborda la importancia de las asambleas para el movimiento, para el entramado del poder feminista en los diferentes territorios, así como las dificultades que esto conlleva en términos de trabajo de tejido cotidiano, de conversación, traducción y ampliación de discursos, ensayos, errores. La tesis 6 trata sobre el internacionalismo del feminismo actual, que, además de ser una fuerza concreta en cada lugar, se sitúa como una fuerza de desestabilización global. La tesis 7 toca el tema de la respuesta del poder a la fuerza transnacional feminista, una triple contraofensiva: militar, religiosa y económica. Para terminar en la tesis 8, acerca de los desafíos, tanto políticos como económicos, que enfrenta el movimiento feminista hoy en día: al confrontar la financiarización de la vida despliega una forma de disputa con las nuevas formas de explotación y extracción del valor; la propuesta aquí es agregar la dimensión financiera a nuestras luchas y completar el mapa de la explotación. Con esta última tesis, cierra este libro, pero abre la puerta a múltiples preguntas que se irán respondiendo a medida que se produzcan nuevos textos y procesos de este tipo de investigaciones militantes.

Altamar

*Nancy Puga**

Chicas enjutas que se quedan sin su abrazo. Ellos elevando la mano derecha, con movimientos sincronizados –los puños de sus camisas traen mancuernillas–. Ese movimiento abre los adioses que se quedan en reposo para un mejor mañana, donde los esposos regresan un viernes con sabor a beso.

El barco zarpa en un solo movimiento, penetrando a la bruma, al corazón del océano, al ocaso que se esponja y hace de la nave un punto en el infinito.

Entre las chicas se quedó Julia en el puerto, anquilosada, con carencia de ánimo y la piel reseca por la sal del mar. Llevaba el vientre abultado, ocupado desde hacía cinco semanas. Se lo guardó para sí. No tendría ningún caso decírselo. La esposa lo esperaba en el siguiente puerto y ella se quedaría reducida a casi nada, a un pequeño polvo que se lleva el viento o menos que eso.

Abrió su bolsa y encontró la foto que le regalaría al partir, pero lo había olvidado. La foto estaba ahí, era ella de perfil, en un evento de noche. Lucía delgadísima con un traje verde de terciopelo, sombrero y zapatillas negras. Se veía de otro tiempo. Como si los años los tuviera en la mirada.

Huérfana desde niña, vivió con un hermano que la había abandonado en su adolescencia después de abusar de ella. Creció con ayuda de las vecinas, que le explicaban cómo asearse cuando le venía el periodo. Siempre se sentía indecisa de muchas cosas. La cabeza la tenía minada por los recuerdos, de vez en cuando le relampagueaban y por dentro un mar crecía hasta levantar olas enormes que la hacían naufraga en su propio interior. Jamás tuvo la sensación de pertenecer

* Psicóloga Clínica, egresada de la Universidad Autónoma de Querétaro. Cursó el diplomado en Creación Literaria en el Centro de Creación Literaria Xavier Villaurrutia, INBAL. Correo electrónico: [nancypuga.p.87@gmail.com].

a nada, a nadie, a un lugar, a una familia, a sí misma. La vida se convirtió en una culebra que la fue mordiendo día con día.

Julia prefería relacionarse con casados, o con los que no pudiera generar un vínculo. El miedo al abandono siempre estaba presente. La espera a un nuevo encuentro era larga, como largos eran sus dedos; de haber vivido en otras circunstancias le hubiera venido de maravilla ser pianista.

Se encontraba en ese puerto maloliente, todas las demás se habían ido, ella se quedó como una estatua, como si los zapatos estuvieran adheridos al piso. Contempló su retrato hasta que el anochecer le nubló la vista. Para esas alturas qué importaba que el fulano no se hubiera llevado la foto, eso no remediaba nada. La tomó con cuidado y la guardó en un pequeño sobrecito. Después del primer paso se perdió por el callejón entre la bruma de la noche.

La mañana siguiente desayunó en silencio. Salió a trabajar como todas las mañanas. Julia despachaba pescado fresco cerca del puerto. Ese puesto le había traído de todo, desde las diversiones más inocentes hasta las desgracias amorosas más intolerables. Había sido su único trabajo, llevaba casi once años despachando truchas de todos tamaños. El olor a pescado se metía por sus poros. Era un aroma nauseabundo, del que ni siquiera reparaba, como en otras tantas cosas. Al llegar como de costumbre colgaba su abrigo verde oscuro en un pequeño clavo. No daba los buenos días, no quería que se notara su presencia, simplemente empezaba a despachar, así era su dinámica por el resto del día. Los clientes apenas le conocían la voz. Era una voz y figura tan insípidas que cualquiera olvidaría a ese ente al dar la vuelta.

Deseosa de tener a una amiga, no sabía cómo conseguirlo, se sentía idiota en todos los sentidos. No se atrevió a acercarse a alguna chica. ¿Cómo es que uno se hace amiga de otro?, pensó.

Por las noches sus ventanas carentes de bisagras rechinaban por el aire del puerto. Todo ahí era desolado. Al cabo de un rato se quedaba dormida arrullando su vientre. La indecisión la asaltó en varias ocasiones. ¿Qué haría con esa criatura? ¿Cómo saldría adelante? Y si mejor...

Después del trabajo se le veía por las calles con una prenda verde, siempre un verde oscuro que la caracterizaba. Por lo menos eso sí lo tenía claro. Ése era su color favorito. El cansancio era evidente, algo tenía que hacer, quizá juntar un poco de dinero por si el marinero tardaba en regresar. Enfrentaba todo sola, así que lo tomó como algo natural.

Los meses se fueron sumando y el dinero también. Su estado físico le admitió un permiso en el trabajo. Empacó algunas cosas en un viejo maletín. Al remover los cajones encontró un botón muy fino del que andaba ausente. Lo metió en el sobrecito, junto a la foto que nunca le daría. Las lágrimas recorrieron las venas del cuello hasta llegar a las pelusas de su abrigo viejo. De su boca brotó un pequeño murmullo gutural. Quizá aún estaba a tiempo para sacar de su cuerpo a esa masa que la pondría a prueba. Un temblor le recorrió el cuerpo, pero sus pies no cesaron. Tomó el maletín, salió al callejón. Dejó la puerta abierta.

Esa tarde el ocaso trajo un barco en donde se encontraba el marinero con un botón faltante. Ese mismo barco cargaba su futuro, un futuro que Julia no alcanzaría a conocer. Él había dejado a su esposa y venía a sacarla de su sopor, de su castañear de dientes y de una ausencia de vida propia.

Para entonces Julia podría ir viendo por la ventanilla de un viejo tren, con la esperanza de encontrar otro camino al lado de su hijo o hija. Ojalá no se parezca a mí, pensaba. Quería borrarse para siempre, que su huella no le alcanzara nunca.

O bien podemos decir que cuando el marinero llegó a casa de Julia, ella iba cayendo al fondo del mar, aferrada a una barra de metal pesado, porque no había remedio que aliviara una vida entera.

En la calle se ve a lo lejos una puerta de madera que se golpea con el viento, es el pequeño recinto de Julia, que no regresa.