

13

Oxímora

Revista
Internacional
de Ética y Política



Taller de arpilleras en una población de Santiago de Chile.
Fotografía: Adams, J. (2013). *Art Against Dictatorship. Making and Exporting Arpilleras under Pinochet*. Texas: University of Texas Press.

ISSN 2014-7708
Jul-Dic 2018

ÉTICA, POLÍTICA Y PRÁCTICAS DISCURSIVAS EN MÉXICO

Estimado/a lector/a:

Este número reúne aportaciones cuya columna vertebral son el discurso, la sociedad, la equidad y la ética. Bajo estas líneas temáticas se invitó, desde la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León (México), a profesores y profesoras de América latina a participar en este proyecto. Han respondido doce investigadores/as de distintas instituciones: seis mexicanas, como la Universidad Autónoma de Nuevo León, la Universidad Autónoma de Coahuila, la Escuela Normal Superior "Profr. Moisés Sáenz Garza", la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como otras instituciones de educación superior latinoamericanas como la Universidad de Playa Ancha, en Chile y la Universidad Nacional de Río Cuarto, en Argentina. Las preocupaciones académicas de que se ocupan estos estudios giran en torno a diversos asuntos sociales como la desigualdad de género y sus relaciones con la cultura, la legislación, y las identidades; los problemas educativos vinculados con la equidad, la evolución en su práctica, los condicionamientos discursivos y las tensiones entre los actores. También se abordan, desde perspectivas críticas, temas emergentes en el discurso y en la esfera política articulados con la reflexión ética, el género y las estrategias sociopragmáticas que develan relaciones asimétricas y el ejercicio del poder entre los dialogantes. Otro enfoque lo constituyen los trabajos que se centran en las prácticas semiótico-discursivas relacionadas con la diversidad epistémica y la ideología. En todos los casos, se trata de mostrar cómo el discurso y la cognición social tienen estrechas relaciones con lo axiológico y cómo es necesario explicitar los mecanismos socioculturales que inciden en el desarrollo de la convivencia humana en circunstancias de equidad y justicia. Los y las autoras, con nuestros trabajos, aspiramos a colaborar, acaso mínimamente, a este propósito.

María Eugenia Flores Treviño
Universidad Autónoma de Nuevo León

LAS FALACIAS DE LA POSVERDAD: DESDE LA COMPLEJIDAD Y LA TRANSDISCIPLINARIEDAD

The Fallacies of the Post-Truth:
From the Complexity and the Transdisciplinarity

Julieta Haidar

Escuela Nacional de Antropología e Historia
jurucuyu@gmail.com

Resumen:

En este artículo, el objetivo nuclear es analizar la categoría de posverdad, partiendo de las condiciones de producción, circulación y recepción que permitieron su impacto y amplia difusión en los distintos campos cognitivos y en los medios masivos de comunicación. En segundo lugar, abordamos los problemas de la verdad en varios tipos de discursos y semióticas, ya que este tema siempre produce múltiples nudos gordianos. En tercer lugar, definimos la posverdad con sus principales características y la relacionamos con lo ético, lo político y otros campos.

Palabras clave:

Posverdad, ética, política, discurso, semiótica.

Abstract:

In this article, the nuclear objective is to analyze the category of post-truth, starting from the conditions of production, circulation and reception that allowed its impact and its wide diffusion in the different cognitive fields and in the mass media of communication. Secondly, we address the problems of truth in various types of discourse and semiotics, since this topic always produces multiple gordian knots. Thirdly, we define the post-truth with its main characteristics and relate it to the ethical, the political, and other fields.

Keywords:

Post-truth, Ethics, Politics, Discourse, Semiotics.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 15/06/2018

INTRODUCCIÓN

Uno de los desafíos y retos que enfrentamos al analizar el concepto de posverdad, se refiere al impacto que tuvo en los últimos años, principalmente en 2016, cuando ocurren los dos fenómenos que se catalogan emblemáticos en esta era: la campaña de Donald Trump y el fenómeno de BREXIT, en Inglaterra. No es de nuestro interés, porque ya ha sido muy tratado en toda la producción en torno a la posverdad, detenernos en el origen del concepto ni en sus distintos usos por distintos autores. Nuestro objetivo principal es analizar las condiciones de producción, circulación, recepción que posibilitaron su emergencia y permanencia, para lo cual son fundamentales los aportes de Foucault (1980) en el abordaje de los problemas de la verdad, que siempre este autor liga al ejercicio del poder. En este sentido, la verdad, la locura, la razón no son esencias, sino que están subordinadas a los regímenes del poder/saber que condicionan lo que es verdadero, lo que es la locura, lo que es la razón en las distintas épocas y culturas. Pero si nos distanciamos un poco de la propuesta foucaultiana, podemos plantear que los funcionamientos de la verdad, de la locura, de la razón no sólo están condicionados por el poder, ya que pueden ser tratados desde otros ángulos analíticos, en los cuales emerge el pensamiento crítico.

El concepto que estamos analizando no puede desligarse de la crisis de credibilidad general que existe en relación a lo político y a los medios masivos de comunicación clásicos, produciendo una paradoja que se genera con la extraña credibilidad en los medios de comunicación digitales, en los cuales la verdad está casi siempre ausente, aunque existan otros dedicados a denunciar la producción de estas burbujas de la posverdad y la mentira que envuelven el mundo contemporáneo con una fuerza hasta el momento indomable. Aunque la posverdad como fenómeno socio-cultural-histórico-político-económico haya existido desde siempre ligada al ejercicio del poder, en estos momentos su emergencia adquiere nuevos y peligrosos matices por el impacto de las redes sociales en el mundo hiperconectado en que estamos, en donde se descentraliza el poder, para tornarlo ubicuo, difuso, confuso, sin límites, como son algunas características de lo digital. En otras palabras, la posverdad adquiere otros funcionamientos complejos, porque con la cultura digital, que abarca el ciberespacio, el cibertiempos, el cibernantropo, produce y reproduce la hiperrealidad en que vivimos.

El panorama que se abre es bastante complejo, al surgir la categoría de posverdad, que se relaciona con otras semejantes de fines del siglo pasado, como son el posmodernismo, el posestructuralismo, el posfuncionalismo, lo poscolonial, entre otras construcciones epistemológicas permeadas por la crisis cognitiva de fines del siglo XX. En el caso de la categoría que nos ocupa, se introduce el siempre denso problema de la verdad, que desde la complejidad y la transdisciplina cruza muchos campos cognitivos, como son la filosofía, la política, lo jurídico, lo histórico, lo social, lo económico, desde las ciencias humanas, y también desde las ciencias naturales, como la biología, la química, la física, la genética, las neurociencias; en las cuales los desarrollos cognitivos recurren a lo verdadero desde otras dimensiones. Insistimos en afirmar que las propuestas desde la epistemología de la complejidad y de la transdisciplinariedad, nos conducen a considerar los funcionamientos de esta

categoría en diversos campos cognitivos, entre los cuales nos detenemos en algunos en particular.

En este sentido, debemos abordar una primera contradicción recursiva entre dos conceptos verdad<->posverdad, que en términos semánticos introduce problemas para su comprensión y análisis, tanto por la polisemia del concepto de verdad, como por la ambigüedad y las aristas del concepto de posverdad. Con este neologismo, avalado por el Diccionario de Oxford en 2016, nos enfrentamos con un problema severo al preguntarnos qué se esconde detrás de la posverdad, qué sentidos se disparan con el prefijo condensador de significados 'pos'. Las condiciones de posibilidad de los discursos, según Foucault (1980), explican la emergencia de la categoría para abordar los fenómenos de un nuevo tipo de credibilidad, relacionado con nuevos regímenes del poder/saber, subordinados a la voluntad de 'verdad'. En estas condiciones anteriores, los sujetos no se preocupan por conocer la verdad de los hechos socio-culturales-históricos-políticos-económicos porque están atrapados por mecanismos de persuasión fuertemente vinculados a lo emocional y a las redes digitales. Estas condiciones de producción, circulación, recepción, que propician la victoria de la posverdad sobre la verdad, integran dos problemáticas que se articulan: lo cognitivo-racional que cede su lugar a lo cognitivo-emocional en las subjetividades y las redes digitales que atrapan con violencia simbólica a los sujetos hiperconectados.

Con este fenómeno, surge la producción de una perversidad monstruosa, en la cual tantos los sujetos productores de la posverdad, como los sujetos receptores se integran a una teatralidad de la mentira, del simulacro, producida por los poderes hegemónicos. Estos explican el impacto y la fuerza de la categoría en todas las redes sociales, en las cuales la dominación ejercida por Estados Unidos y la Comunidad Europea siguen reproduciendo un pensamiento colonizado que invade el conocimiento, frente al cual hay que ejercer un pensamiento crítico desde la decolonialidad (Mignolo 2005, Rivera Cushicanqui 2010, Castro Gomez/Grosfoguel 2007). Este pensamiento tiene ya muchos avances, producciones que cruzan varios campos cognitivos, que llaman a reconstruir la historia de la filosofía, de las ciencias, de las culturas, de las religiones, de las artes desde otras miradas, ubicadas en otras trincheras para descubrir y plantear que la filosofía no estuvo solo en Grecia, para defender otras concepciones estéticas desde la 'aesthesis decolonial', temas muy bien abordados y argumentados por los autores antes mencionados. Desde la decolonialidad, no se puede aceptar la posverdad con los sentidos que está circulando, porque para América Latina, Asia o África no tiene pertinencia tal categoría, a pesar de su abrumadora circulación en este mundo globalizado.

De este modo, la posverdad a pesar de su impacto e influencia desde hace casi tres años, genera varias tensiones y conflictos, porque los medios digitales de largo alcance espaciotemporal, es decir, cronotópico (Bajtín 1989) logran el mayor grado de manipulación de los acontecimientos naturales, sociales, políticos, económicos, culturales, históricos, etc. En efecto, el desarrollo de las hiperconexiones de alta velocidad, de gran impacto entre los sujetos, constituyen una herramienta fundamental para que la verdad ceda lugar a la posverdad, sin ningún cuestionamiento, sin ningún pensamiento crítico. En otras palabras, las nuevas estrategias persuasivas utilizadas en los escenarios digitales logran cada vez mayor impacto, mayor eficacia

y los sujetos quedan atrapados en las redes perversas de la alienación, del fetichismo de la consciencia. Con esta afirmación fuerte, pero cierta, la verdad queda obsoleta frente a toda la especulación y la manipulación llevada a su máxima potencia por la posverdad en las producciones semiótico-discursivas de los medios digitales y los horizontes quedan oscurecidos, nebulosos por la victoria de la hiperrealidad, de lo impredecible, de la incertidumbre, dimensiones que son analizadas por la complejidad y la transdisciplinariedad.

LAS PRÁCTICAS SEMIÓTICO-DISCURSIVAS ENTRE LA VERDAD, LO VEROSÍMIL, LA MENTIRA, LA FALACIA, LA POSVERDAD

En este apartado, surgen varias problemáticas que debemos seguir abordando desde la complejidad y la transdisciplina. Si partimos de la verdad, es necesario establecer una tipología de la misma, en la cual hay diversas controversias, porque los sentidos del concepto de verdad son polisémicos dependiendo de la perspectiva del campo desde el que se ubica: los tipos de verdad son la filosófica, la lógica, la ontológica, la epistemológica, la ética, la moral, la científica, la histórica, la absoluta, la relativa, la política, etc. En este trabajo, no podemos tratar a profundidad todas las problemáticas generadas por estos tipos de verdad, sin duda fascinantes y desafiantes, porque no es nuestro objetivo, sino sería motivo de otro ensayo.

Lo que queremos considerar son algunos aspectos pertinentes, que se relacionan con la presencia o la ausencia de la verdad en los distintos discursos y semióticas, ya que en los campos semiótico-discursivos del arte, de la religión, del mito no tiene pertinencia preguntarse por la verdad. En consecuencia, si en estas producciones semiótico-discursivas no tiene pertinencia preguntarse por la verdad, menos pertinente es preguntarse por la posverdad. El arte, la religión, el mito establecen sus criterios desde otros parámetros, otros soportes en donde no hay cabida para preguntarse por la verdad (Haidar 2006). Por otro lado, en el desarrollo de múltiples campos cognitivos, atravesados por la verdad, se han producido múltiples investigaciones en las cuales se discuten los criterios de verdad, de falsedad y su pertinencia, pero por los objetivos del presente artículo, nos detenemos con mayor profundidad en el otro lado de la verdad, en el lado oscuro de la posverdad, con todas sus características disfóricas.

En este espacio oscuro, surgen categorías opuestas en contradicción con la verdad que son la verosimilitud, la mentira, la falacia, la posverdad. Así como el campo semántico de lo que es la verdad presenta varias problemáticas, de igual manera en el campo semántico de las categorías opuestas a la verdad se generan innumerables debates que tratamos de manera breve para procurar deslindar el concepto de la posverdad, que emerge con pretensiones de ubicarse como una producción positiva sobre los sentidos de los acontecimientos naturales, sociales, políticos, históricos, culturales, económicos, ecológicos, etc.

En primer lugar, la verosimilitud se aplica mucho en el terreno del arte, cuando los analistas proponen que no tiene pertinencia preguntarse por la verdad, sino por la verosimilitud de una narrativa, por ejemplo. Esta afirmación introduce múltiples problemas cuando nos adentramos en los diversos tipos de narrativa literaria, pero también en las teatrales, en el cine, en las visuales, etc. Lo verosímil, lo que parece

verdad, se complica más cuando tratamos las pinturas, el cine surrealistas que no resisten a la búsqueda de lo verosímil, lo que alcanza mayor densidad en las producciones digitales de grandes simulaciones, en las cuales lo que predomina es la hiperrealidad como simulacro total (Baudrillard 1978). Por lo anterior, frente a las innumerables producciones de la cultura digital, del ciberespacio, del cibertiempos, del ciberantropo no tiene mucha pertinencia la búsqueda de la verdad, ni de lo verosímil porque no permiten abordar analíticamente las pinturas y el cine 3D y 4D, además de muchos otros experimentos del mundo digital que nos subordina.

En segundo lugar, la mentira es la oposición total a la verdad, siendo importante señalar que hay grados distintos tanto en lo verdadero, como en la mentira. En el campo filosófico, esta oposición aparece como verdad-falsedad y los planteamientos son de otro orden, como los relacionados con lo verdadero y lo falso en relación a las premisas de los distintos tipos de silogismo y de los sofismas. A los distintos grados que existen en la verdad y la mentira, se relacionan los varios tipos de verdad, ya mencionados, y los varios tipos de mentira. Un grave problema es que la mentira es una presencia continua y constante en el ejercicio de los poderes dominantes, en los cuales entra el funcionamiento peculiar de la ideología (Haidar 2006), ligado a la alienación, al fetichismo de la conciencia (Haidar 1990). Debemos también añadir que hay varios tipos de poder como el político, el jurídico, el militar, el religioso, el de los medios masivos, el de género y los micro poderes (Foucault 1993) como el de los hospitales, de las cárceles, de todas las instituciones, porque en el funcionamiento de casi todos se recurre a la mentira. Podría parecer una afirmación severa, pero en la historia hay muy pocos ejemplos de ejercicio del poder que no recurren a la mentira para la dominación, lo que se explica por el uso necesario de la manipulación. De nuevo, es pertinente retomar a Foucault (1980), cuando propone que lo verdadero y lo falso no son esencias, sino obedecen a regímenes subordinados a la voluntad de verdad/ del saber que están articulados a los diversos poderes, aunque pueden existir funcionamientos que escapen al poder, como hemos señalado. La posverdad, por lo tanto, tiene que ver con la producción y reproducción de la mentira tanto en la dimensión macro, como en la dimensión micro.

En una relación especular con la verdad, los varios tipos de mentira que podemos mencionar son: mentira política, mentira histórica, mentira social, mentira económica, mentira científica, mentiras piadosas, promesas rotas, mentiras intencionadas, mentiras del autoengaño, rumores, exageración, plagio, mentiras compulsivas. Los ejemplos de mentiras, tanto en los escenarios públicos, como en los cotidianos, son innumerables, así como su presencia en las diversas producciones semiótico-discursivas. Un ejemplo de la mentira económica/ posverdad se encuentra en las categorías de países desarrollados y países en desarrollo, porque en estos últimos no existe ningún proceso de desarrollo, como en el caso de Haití y de tantos países en África y en América Latina, en donde lo que emerge son la pobreza y la extrema pobreza. Otro ejemplo histórico de posverdad que impone la Iglesia, fue el juicio a Galileo Galilei, cuando éste para salvarse de la hoguera tuvo que abjurar de su tesis astronómica heliocéntrica, totalmente verdadera. En su abjuración, tuvo que arrodillarse frente a los Inquisidores del siglo XVII, para afirmar públicamente que se había equivocado frente al poder oscurantista de la Iglesia, con la violencia instalada en los procesos inquisitoriales.

En tercer lugar, están las falacias ligadas a la filosofía. Es Hamblin (1970), quien en el Siglo XX rescata las falacias de sus estigmas negativos, para proponer que no existen producciones semiótico-discursiva sin falacias, por lo que éstas son inevitables y propias del pensamiento cotidiano, del pensamiento informal (no de la lógica formal) (Cf. Van Eemeren y Grootendorst 1987), que se materializan en los discursos y en las semiosis. Los sujetos al no poder evitar las falacias se insertan en otros tipos de lógicas, que no son aristotélicas, como la informal, la cotidiana, la emocional que no obedecen a los silogismos, sino a los entimemas, juicios incompletos en donde no tiene pertinencia la verdad formal. Sin embargo, a nuestro juicio, el rescate de las falacias de sus matices negativos, no justifican las mentiras que tienen otros funcionamientos.

Nigro Moser (2017) introduce nuevas reflexiones interesantes sobre la posverdad, recurriendo a la dimensión retórica de las falacias, y siguiendo la clasificación de Perelman plantea los siguientes grupos: a) Falacias de evidencia: cuando algún dato es ocultado o manipulado para afirmar algo que no es cierto; b) Falacias de lenguaje: cuando con estrategias lingüísticas se busca distraer al adversario o confundirlo; c) Falacias de pseudoargumentos: en donde entran muchísimas falacias.

Las falacias más frecuentes en el discurso político, según Nigro y Blaquier (En: Nigro Moser 2017) son:

- Argumento dirigido contra el hombre, *ad hominem*: se trata de ofender a la persona y no de refutar sus argumentos.
- Apelación al pueblo, *ad populum*. Es el discurso del demagogo. Apela a los sentimientos, supersticiones, creencias básicas del pueblo para que se acepte su argumento.
- Generalizaciones. Se reconocen por el uso de términos como: “todos”, “nadie”, “siempre”, “jamás”. Se pretende afirmar que es de conocimiento público y general algo que solo se da en algún caso.
- Simplificación. La realidad es compleja. Para cada efecto, hay muchas causas. Incluso interviene el azar. Sostener que un hecho tiene un único responsable es, por lo menos, infantil.
- Falsa analogía. Se intenta comparar dos situaciones o casos que no se asemejan verdaderamente en la realidad. Se traslada un ejemplo de un contexto comunicativo a otro lo que le quita toda validez argumentativa.

Otro ejemplo de falacia, es el argumento desde el silencio: es una falacia porque se extrae una conclusión basada en el silencio o ausencia de evidencia. Ejemplo: “sé dónde es la fiesta, pero no te lo voy a decir / entonces no sabes dónde es la fiesta”. Otro ejemplo es la frase “el que calla otorga”, que ocurre mucho en los comentarios: “si fuera verdad, hubiera hecho la denuncia, ¿para qué se calló tanto tiempo? Seguro es mentira”. (Disponible en <https://articulos.elmeme.me/>. Consultado 5 marzo 2018)

Como se puede observar, muchas falacias presentan funcionamientos semejantes a la posverdad, y aunque la autora ejemplifica con el discurso político, ellas están presentes en muchos otros tipos de discurso. Del mismo modo, las fronteras entre las falacias y las mentiras son bastante fluidas, difusas, y los sentidos de las dos categorías

tienen que ver con los campos que las utilizan: falacias en el campo filosófico, mentiras en el campo socio-político.

En relación a la mentira, lo más interesante, contundente e ineludible es la mentira política y su complejo funcionamiento. Mucho se ha trabajado sobre este tipo de mentira, porque constituye un fenómeno ligado a lo político en el sentido restringido y amplio. El sujeto político está atrapado, sin salida, por la mentira. Como ejemplos emblemáticos, podemos mencionar los discursos políticos de campaña electoral que están plagados de mentiras, así como los otros subtipos de discurso político como los informes presidenciales, porque un componente estratégico de estos son las promesas que nunca suelen cumplirse, y los resultados que se presentan totalmente maquillados por la posverdad. En esta relación entre los sujetos políticos y los sujetos electores, hay una especie de convenio subterráneo, implícito en la circulación de las mentiras presentes en los ámbitos de la posverdad. De tal modo que asistimos a un fenómeno peculiar de lo político, que implica que la verdad no puede ser la estrategia de la eficacia, sino la mentira, o lo verosímil, que es el funcionamiento del parecer, no del ser. En estas reflexiones, no podemos dejar de mencionar que, de modo paradójico, los que buscan usar la verdad pierden terreno, para los que manipulan con lo falso, con la posverdad, fenómeno complejo muy preocupante de esta sociedad hiperconectada, que no se preocupa en vivir en la hiperrealidad. En efecto, aunque cuando siempre ha existido relacionada con el poder y por supuesto con la alienación, en estos últimos años con mucho mayor fuerza y presencia la posverdad se instaura como un personaje novedoso, maquillado, que oculta los innumerables vicios que funcionan de manera negativa en los procesos socio-histórico-político-culturales.

LA POSVERDAD: ENCRUCIJADAS DE SENTIDOS CONFUSOS, AMBIGUOS, PERVERSOS. RETROCESO DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

En este apartado, retomamos la posverdad porque es el núcleo básico de reflexión del artículo, para relacionarla con lo político y con la ética, pero también con otros campos en donde está presente, como hemos mencionado. Lo político es entendido como una materialidad constitutiva de todas prácticas semiótico-discursivas, de distintas maneras y en diferentes grados. Lo ético entendido como los valores universales del ser humano, está casi siempre ausente cuando se relaciona con lo político y con otros tipos de procesos sociales, como el de los derechos humanos, que suelen trabajar con falacias y posverdades, porque no se cumplen las premisas fundamentales de la ética con los seres humanos.

Retomando a Nun (2017), la categoría de posverdad remite al fenómeno de que los hechos objetivos influyen e importan menos en la opinión pública, que las apelaciones a la emoción, dimensión fundamental en la subjetividad. Para este autor, los promotores del BREXIT tuvieron éxito porque confirmaron los prejuicios negativos de muchos ingleses sobre la Unión Europea, al plantear que superarían la crisis al salir de esta instancia; falsedad que solo se reconoció públicamente cuando se ganó el referendun. Siguiendo con Nun (2017), la sociedad del conocimiento, paradójicamente, logra el desarrollo impresionante del conocimiento, pero al mismo tiempo las redes sociales se convierten en un arquitecto perverso que construye falsedades, fabulaciones para anular el pensamiento y peor el pensamiento crítico. En otras

palabras, se colapsa el conocimiento, se profundiza la pérdida de valores con la crisis de las incertidumbres de los seres humanos a fines del Siglo XX, y que continúan hasta la actualidad.

Para Chalamanch (2017), el neologismo 'posverdad' o 'verdad emotiva' permite describir una forma actual de crear y modelar la opinión pública, porque no importan los acontecimientos, ya que como mencionamos los hechos objetivos tienen menos capacidad de influencia que la apelación a las emociones, por lo cual el debate en política se orienta a apelar a las emociones desconectadas de los hechos, la verdad cediendo el espacio, el escenario a la posverdad. Con la posverdad, a nuestro juicio, ocurre el fenómeno raro de que la apariencia de verdad logra ser más eficaz que la propia verdad, estableciéndose una auténtica paradoja, ya mencionada, que se presenta cuando la verdad tiene que retirarse y ocultarse frente a la avalancha de las posverdades. Este fenómeno paradójico no encuentra todavía explicaciones convincentes, sino solo incompletas, o parciales. Algunos intentos de explicaciones recurren a las estrategias de persuasión eficaces utilizadas por los medios digitales, así como a la profunda crisis de valores de fines del siglo XX, que continúa hasta este siglo, todavía sin escenarios alternativos. Los sujetos atrapados por la posverdad no logran romper las burbujas de la posverdad, no logran cuestionar las noticias falsas que producen cárceles simbólicas de donde no pueden salir, ilustrando de manera concreta el mayor grado de alienación y de fetichismo de la consciencia. En el diagrama de las ataduras subjetivas, podemos observar las redes que atrapan a los sujetos.

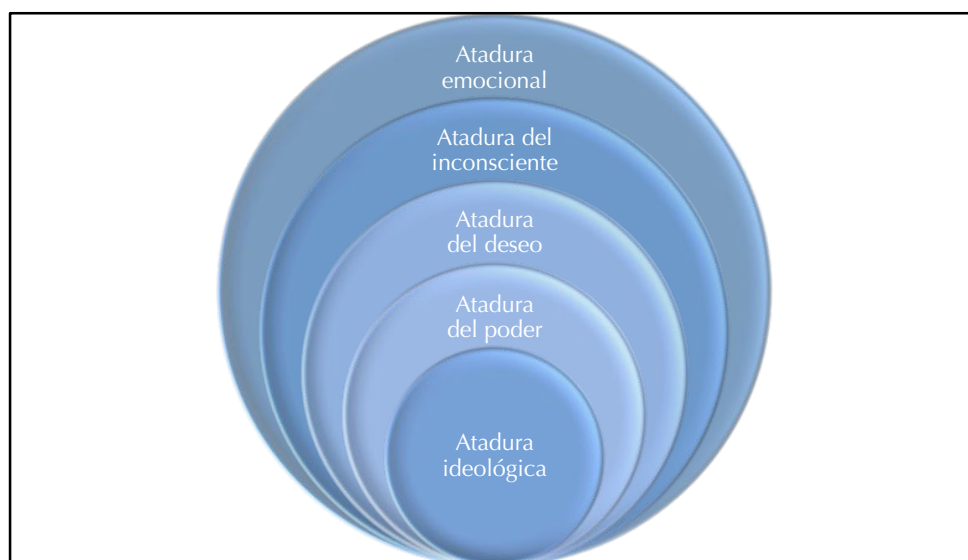


Gráfico 1: Ataduras subjetivas (elaboración propia).

La posverdad, para Nigro Moser (2017), puede ser abordada desde diferentes puntos de vista, desde la Nueva Retórica de Perelman, hasta otros campos cognitivos, como la psicología. La autora cita a Arturo Torres cuando éste afirma que la posverdad funciona porque no les interesa a los sujetos si los hechos son verdaderos o falsos, cediendo la objetividad el paso a las opiniones, a las creencias, a los prejuicios. Otros

elementos que añade la autora, se refieren a los hechos alternativos, a las noticias falsas que se sostienen en una credibilidad anclada en los medios de comunicación con todas las estrategias que utilizan para cooptar, persuadir la audiencia. Sin duda, existe toda una maquinaria para lograr que los sujetos confíen en lo que leen, escuchan, o ven sin cuestionarse. Pero, a nuestro juicio, se debe establecer otra pregunta, de mayor problemática analítica: ¿por qué no les interesa a los sujetos actuales, a los ciberantropos saber si los hechos son verdaderos o falsos?, lo que realmente constituye una problemática que todavía no puede ser contestada a cabalidad.

Si retomamos a Baudrillard (1978), podemos constatar que la hiperrealidad vence a la realidad, a los distintos tipos de realidad, haciendo que los sujetos solo logren vivir en los imaginarios creados por las redes sociales, por los medios digitales, que son de amplio acceso a partir del uso masivo del celular, prótesis cerebral (Bartra 2007) que condensa en sí la contradicción desde la complejidad: *tan constructivo y tan destructivo al mismo tiempo*. La hiperrealidad supera y se pone en el lugar de la realidad, produciendo otras dimensiones sensoriales y perceptivas que alejan a los sujetos del pensamiento crítico y autocrítico y los instalan en prácticas falsas, inciertas, alienantes en donde buscan la catarsis en las posverdades, para los callejones sin salida de la historia contemporánea, prefiriendo vivir en los horizontes imaginarios.

Un problema interesante es el que ocurre con los sujetos en relación a la verdad y a la mentira, que se produce en las relaciones intersubjetivas. Los sujetos por el funcionamiento narcisista no están preparados, no aceptan la verdad en la vida cotidiana, menos en la pública. Cuando un intelectual es criticado, en general no acepta la crítica, no reflexiona y casi siempre se pone en la defensiva. En la relación a la verdad, que puede producirse en lo intersubjetivo, entre personas o entre grupos, es muy difícil utilizarla porque hay siempre resistencia en aceptar la crítica. En consecuencia, los sujetos no pueden usar la verdad en muchos ámbitos porque si lo hacen generan la violencia simbólica, los conflictos, las tensiones, las polémicas. Estas resistencias a la verdad, son resultantes de las fuertes cadenas subjetivas, como son el poder, la ideología, el deseo, el inconsciente, lo emocional, lo digital, que sin duda implican desafíos muy complejos para las subjetividades del mundo contemporáneo, para los sujetos. A nuestro juicio, estos no pueden oír las verdades en relación con las críticas de diversos tipos y solo lo logran hacer si realizan una reflexión continua, una lucha continua con el núcleo narcisista de los sujetos (Haidar 2006; Haidar s/f).

En sus investigaciones, Muñoz Sanhueza (2017) aporta muchos elementos para profundizar en algunos aspectos ya trabajados sobre la posverdad. En primer lugar, la autora destaca más la emoción que la razón en la eficacia de la época de la posverdad, a lo que se añade la inmediatez de la noticia, que impide cuestionarla o averiguar su validez, y a la cantidad asombrosa de noticias que sumergen a los sujetos en los laberintos de las posverdades. Otro aspecto importante que analiza es la estrategia de Facebook, al implementar los 'filter bubbles', burbujas de filtro que penetran con algoritmos y cierran la información que a los sujetos les gusta escuchar, leer, ver (2017: 45-46), excluyendo y jerarquizando la información. Esta técnica de las burbujas de filtro funciona de manera asombrosa no solo para la posverdad, sino para

todas las áreas de lo digital que los usuarios utilizan. Las burbujas de filtro producen la desinformación y encadenan a los sujetos en burbujas que dan credibilidad a las falsedades, las viralizan. En efecto, las burbujas de filtro son uno de los soportes más fuertes para la circulación y recepción de las noticias falsas basadas en el sensacionalismo y en el espectáculo.

Considerando los dos procesos, el de BREXIT y de la candidatura de Donald Trump, esta autora plantea que la posverdad cambió la forma de hacer política en el mundo, por varias razones, entre las cuales se destacan: a) la profunda crisis de credibilidad en todo el mundo; b) las redes sociales que lograron presentarse como las portadoras de informaciones auténticas; c) la radicalización del populismo; d) la estrategia de usar la mentira, noticias falsas que las redes sociales se encargaron de difundir de manera rápida, ilimitada y continua, y e) el uso de estrategias emotivas, no racionales. En la dimensión emotiva, es donde residen las creencias, los prejuicios, a los cuales se apelaron para cooptar al electorado, más que a promesas posibles, o estrategias analíticas.

EJEMPLOS DE POSVERDAD EN VARIOS CAMPOS

Retomando lo que hemos planteado, la posverdad siempre ha existido en el campo semántico de la mentira, de lo falso, de las falacias, aunque en las coyunturas actuales se recurra a otras estrategias más potentes por la eficacia producida en las redes sociales y la manipulación de las grandes plataformas, como Facebook. En consecuencia, también es una posverdad considerar que este funcionamiento alienante se inicia en años más recientes, cuando en realidad estuvo, está y estará siempre presente en los funcionamientos del poder desde tiempos milenarios.

Fuera de la política, encontramos el trabajo de Nagues (2017) que investiga sobre el cambio climático y las falsas controversias generadas por los intereses del poder, así como el impacto de este grave problema para la sobrevivencia de la humanidad. La autora analiza la paradoja de que el conocimiento científico pierde su lugar, su validez que pasan a tener las opiniones falsas que difunden los medios digitales, las redes sociales. Desde esta perspectiva, los análisis de los científicos sobre los factores del cambio climático, y sus graves consecuencias no son eficaces y lo que queda circulando son opiniones derivadas de las posverdades, sin el soporte de las investigaciones científicas, que tienen la verdad.

La existencia y el origen del cambio climático es una evidencia científica, investigada, probada, pero lo que no se explica es por qué la postura que circula como válida es la que niega el cambio climático. Para la autora, tal postura se defiende desde grandes empresas petroleras, o industrias que usan combustible fósiles que contribuyen al cambio climático, lo cual es negado por los medios masivos que generan la posverdad de que es una energía limpia, y ponen en duda el cambio climático. Lo que observamos es la emergencia de muchas posverdades sobre este grave problema, que todavía no está atacado y considerado con suficiencia por los grandes países dominantes del mundo, lo que se explica por intereses económico-políticos.

En lo político, destacamos un ejemplo emblemático contemporáneo, relacionado con el desagravio que hace la OEA a la República Dominicana, en 2016 por el apoyo

que este organismo dio a la invasión de los marines estadounidenses a este país, en 1965, con la manipulación de las posverdades de que el gobierno de Juan Bosch era comunista, que era una nueva Cuba, entre otras noticias falsas. En el Diario Libre, de República Dominicana, el día 16 junio de 2016, aparece el siguiente titular: 'La OEA emite declaración de desagravio por la invasión de abril de 1965', noticia de la cual presentamos algunos fragmentos muy importantes históricamente:

SANTO DOMINGO. La Asamblea General del Cuadragésimo Sexto Período Ordinario de Sesiones de la Organización de Estados Americanos (OEA), aprobó ayer a unanimidad por los 34 miembros, una declaración de desagravio a la República Dominicana por el rol desempeñado por el organismo regional, al dar el aval que permitió la intervención militar en el país en abril de 1965.

La Declaración de Desagravio, aprobada con el número AG/CG/ 7/16, está compuesta por tres puntos: primero se lamenta la pérdida de vidas humanas, y expresa las condolencias de la organización al pueblo dominicano; segundo, desagravia al pueblo dominicano por las acciones de abril de 1965 que interrumpieron el proceso de restablecimiento del orden constitucional en la República Dominicana, y tercero, reafirma los principios del derecho internacional, de la Carta de las Naciones Unidas y de la Carta de la OEA.

La Declaración del organismo multilateral fue emitida durante la celebración de la cuarta sesión plenaria de la OEA, llevada a cabo en el recién inaugurado centro de convenciones de la Cancillería.

Al respecto, el ministro de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana de Ecuador, Guillaume Long, pidió también perdón a la República Dominicana por haber apoyado en 1965 la resolución de la OEA que avaló la intervención norteamericana, lo que costó muchas vidas y la violación de la soberanía del país.

Del otro lado, la secretaria adjunta del Departamento de Estado para Asuntos del Hemisferio, Mari Carmen Aponte, estimó innecesario recordar aquel momento histórico en el que 42, 000 soldados e infantes de marina estadounidenses invadieron el territorio dominicano dejando un saldo de muertes que algunos historiadores sitúan en 5,000, en su mayoría civiles.

"Es bien importante que no nos concentremos en el pasado. Mire, de las situaciones más difíciles siempre sale algo positivo y constructivo", respondió Aponte, ante el cuestionamiento de un periodista sobre si Estados Unidos pediría perdón al pueblo dominicano, tal y como Alemania hizo lo propio con el pueblo judío. (Disponible en: <https://www.diario-libre.com/noticias/politica/la-oea-emite-declaracion-de-desagravio-por-la-invasion-de-abril-de-1965-MX4044248>. Consultado el 20 de febrero 2018).

Como se puede observar, este agravio está en un discurso político-histórico emblemático, porque un organismo como la OEA se disculpa públicamente, a nivel internacional por la invasión que apoyó a República Dominicana de los Estados Unidos, en 1965. Sobre este lamentable acontecimiento, recurrimos a los planteamientos del presidente derrocado Juan Bosch, quien en el libro *Viaje a los*

Antípodas (1980), hace varios planteamientos denunciando las posverdades que utiliza Estados Unidos

Fui a Asia y al Sudeste Asiático a buscar la Verdad. [...] Yo oí al presidente de los Estados Unidos, país líder de la tal democracia representativa, mentir como sólo mienten los seres más abyectos; oí a él y senadores, diputados, altos personajes y a la radio oficial de los Estados Unidos acusar a la revolución democrática del pueblo dominicano de criminal y salvaje... (1980: 39-40)

Así, a partir del 28 de abril de 1965 comencé a estudiar cuidadosamente la historia de Estados Unidos tal como es y no como la cuentan los norteamericanos; comencé a darme cuenta de que ese país gigantesco y poderoso tiene una antigua tradición de engaños y una capacidad asombrosa para mentirle al mundo; ha hallado la forma de atropellar de la manera más brutal a los pueblos débiles y presentar esos atropellos como si fueran grandes y costosos esfuerzos para liberarlos de males infernales y para defender la libertad humana (1980: 40)

Allí, en Yugoslavia y Rumania comprobé que de cada mil palabras sobre los países socialistas que se escriben en los Estados Unidos, novecientas noventa y nueve son mentiras (1980:41).

En otras palabras, se confirma que con la categoría de posverdad no hay nada nuevo bajo el sol, porque en la historia de los imperios está siempre presente la posverdad de distintas maneras, en diferentes grados, pero siempre funcionando para la dominación y cooptación de los sujetos.

Otro ejemplo del uso impactante de la posverdad, es la invasión a Irak con el argumento falaz de la construcción de armas de destrucción masiva. En un artículo de Tele Sur, escrito por David Swanson, publicado en 16 de julio de 2015, con el título "Documento Secreto Muestra Reacción de la CIA al No Encontrar Armas de Destrucción Masiva en Irak", se afirma que en esta invasión el Gobierno de Estados Unidos invadió Irak, devastó toda una sociedad, mató a más de un millón de personas, hirió, traumatizó y desplazó a millones más. Y se añade que después de que Duelfer, encargado de pesquisar sobre las armas, con 1.700 miembros del ejército de Estados Unidos, afirmara que no encontró ninguno de los supuestos arsenales de armas de destrucción masiva, de nada sirvió porque 42% de los estadounidenses (y el 51 por ciento de los republicanos) todavía creen lo contrario. (Disponible en : <https://www.-telesurtv.net/opinion/Documento-Secreto-Muestra-Reaccion-de-la-CIA-al-No-Encontrar-Armas-de-Destruccion-Masiva-en-Irak-20150716-0029.html>. Consultado el 28 febrero 2018)

En otro artículo de La Nación, publicado el 10 de septiembre de 2005, intitulado "Powell se arrepintió del discurso que dio en la ONU sobre Irak", el exsecretario de Estado norteamericano, confiesa lo siguiente:

"Es una mancha, porque yo fui quien hice esa presentación en nombre de Estados Unidos ante el mundo, y eso será siempre parte de mi carrera", dijo Powell, en una entrevista concedida a la periodista Barbara Walters, de la cadena de televisión ABC..." Había algunas personas en la comunidad de inteligencia que sabían en ese momento que algunas de las

fuentes no eran buenas, y que no debían ser consideradas. Pero no hablaron y eso me devastó", señaló. (Disponbile en: <https://www.lanacion.com.ar/737624-powell-se-arrepintio-del-discurso-que-dio-en-la-onu-sobre-irak> (Consultado el 28 febrero 2018).

Esta posverdad por la cual nunca pasó la ética tuvo gran eficacia y el arrepentimiento del Powell no sirvió para nada, porque aunque murieran un millón de personas, y aunque oficialmente se niega la existencia de las armas de destrucción masiva, buena parte del pueblo norteamericano siguió creyendo, envuelto por las burbujas de mentira, esclavizados por la posverdad.

Los ejemplos son innumerables, más bien lo que no se encuentran son prácticas semiótico-discursivas que logren escapar de las posverdades. Recurrimos a un último ejemplo, el terremoto de México en septiembre de 2017 que fue motivo para la producción de innumerables posverdades, es decir, de mentiras. Más allá de todo el sensacionalismo, del espectáculo en que los medios masivos convirtieron el terremoto mexicano, de todas las posverdades generadas en relación a las áreas afectadas como fueron el estado de Oaxaca, Chiapas, Puebla se destaca la más infame construcción de posverdad, con la historia construida sobre Frida Sofia: la niña que los medios transmitieron durante todo el día 21 de septiembre de 2017, que estaba atrapada en las ruinas del Colegio Enrique Rebsamen. Los medios dramatizaron y decían que los topos habían conversado con Frida, quien les pedía alimento y auxilio. Pero, después de que la noticia se virilizara, no se pudo sostener y vino la verdad: no existía tal niña. No se pudo sostener esta mentira/posverdad, porque en la lista de alumnos no existía tal nombre, no vinieron los padres a reclamarla, y la directora no pudo aclarar nada. Frente a la realidad de que no existía tal niña, no se pudo sostener esta posverdad y vence la verdad, lo que ocurre pocas veces. (Disponbile en: www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-41363083; <http://www.proceso.com.mx/504440/caso-frida-sofia-una-verguenza-gobierno-pena-nieto-wp>; https://www.elespanol.com/mundo/america/20170921/248476143_0.html. (Consultado el 28 febrero 2018)

ALGUNAS CONCLUSIONES

Si partimos de la premisa de que la mentira, la falsedad, la posverdad siempre existieron en lo privado, en lo público, en las esferas de lo político, en otras áreas como de los medios masivos y de las mismas ciencias, es importante preguntarse porque en estos momentos, surge la categoría de posverdad, con tintes positivos escondiendo toda la oscuridad que contiene. Es decir, las esferas interconectadas de la falsedad, la mentira, la posverdad siempre han existido en mayor o menor grado en todas las culturas, en todo el desarrollo histórico de la humanidad. Sin embargo, la característica novedosa es que se impone por las redes sociales, por el Diccionario de Oxford que integra el concepto de posverdad con nuevos sentidos que procuran opacar lo negativo, la ausencia total de la ética en los procesos que se generan y que inundan las conciencias.

En la amplia literatura sobre la posverdad, se menciona que su aceptación colectiva internacional se debe al aumento de la crisis de credibilidad, a la manipulación digital y todas las estrategias de las redes sociales, a la capacidad ilimitada de éstas para circular todo lo falso, para crear opinión y adhesiones, al

bombardeo incesante de noticias falsas en todos los ámbitos y al uso sin ninguna ética de los medios digitales. En otras palabras, se juntan la crisis de la credibilidad, la crisis de los valores, la ausencia de horizontes positivos y el desarrollo de los medios digitales que utilizan todas las estrategias comunicativas posibles para producir y reproducir de modo incesante, incontrolable las burbujas de la posverdad, con las cuales enclaustran y subordinan a los sujetos.

Pero, frente a esta problemática situación de una profunda alienación de los sujetos, surgen cuestiones que todavía no podemos responder. Una de ellas es que, frente a la crisis de credibilidad, a la crisis de valores, los sujetos no logran tener un pensamiento crítico, sino que se ahogan en la alienación total, y pasan la credibilidad a la posverdad, al ámbito contrario a la verdad. Paradoja profunda del mundo actual, que nos lleva a preguntar ¿por qué las noticias falsas logran tener mayor o total credibilidad sobre las noticias verdaderas? En otras palabras, ¿en el escenario público por qué la verdad se colapsa y sale victoriosa la posverdad? Estas constituyen preguntas muy complejas, que necesitan estudios desde la complejidad y la transdisciplina, porque los análisis que se presentan de las apelaciones a la dimensión emocional, a las creencias y prejuicios, a las estrategias digitales de las burbujas de filtro, explican solo en una pequeña parte estos fenómenos.

La preocupación e inquietud que se presenta es que los sujetos, desde finales del siglo pasado, hasta estos momentos, prefieren quedar envueltos en estas burbujas de mentira, que opacan la realidad, los hechos objetivos. Lo que se ha producido por la globalización, que difunde las crisis de todos tipos es que los sujetos queden atrapados, encadenados, pero incrustados en una tranquilidad y felicidad del simulacro, de la hiperrealidad. Las cadenas subjetivas, ya mencionadas, generan desafíos muy profundos para los sujetos complejos del mundo contemporáneo.

En síntesis, más allá de la categoría de posverdad quedan muchos desafíos para los seres humanos superar, como el de lograr salir de las burbujas de mentiras, para producir un pensamiento crítico, con ética, con los valores que logren vencer los poderes perversos de los medios digitales esclavizadores, que se propagan en las fronteras cronotópicas, espaciotemporales, sin límites. En este abrumador torbellino creado por los medios digitales, los sujetos deben asumir el desafío de luchar por la verdad, por la ética en todas las dimensiones de la vida, buscando caminos alternativos al dominio de las redes sociales, de los medios digitales que envuelven a los seres humanos y los hacen entrar en laberintos de falsedades, sin salida, porque no encuentran los hilos de Ariadna (mito de Minotauro).

BIBLIOGRAFIA

Bajtín, Mijaíl (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.

Baudrillard, Jean (1978), *Cultura y Simulacro*, Barcelona, Editorial Kairós

Buen Abad, Fernando (2017). Semiótica de las falacias: Ética entre la “Plus verdad” y la “Plus mentira”, Tele Sur. Disponible en <https://www.telesurtv.net/bloggers/Semiologica-de-las-falacias-Etica-entre-la-Pos-verdad-y-la-Plus-mentira-20170704-00-07.html>. (Consultado en 26 febrero 2017)

- Bartra, Roger (2007). *Antropología del Cerebro. Las conciencias y los sistemas simbólicos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bosch, Juan (1980). *Viaje a los Antípodas*, Santo Domingo, Editora Alfa y Omega
- Chalamanch, Marc (2017). "Foucault – Trump: prelude de la posverdad." En Urban Living Lab. (Disponible en: <http://www.urbanlivinglab.net/posverdad/>. Consultado el 20 noviembre 2017)
- Foucault, M. (1980). *El Orden del discurso*, Barcelona, Tusquets Editores.
- (1993). *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Haidar, Julieta (s/f). "Las ciencias de la emoción desde la complejidad y la transdisciplina". En: *Fronteras semióticas de la emoción. Los procesos del sentido en las culturas*. En prensa.
- (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino Pasional de los Argumentos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1990). *Discurso Sindical y Procesos de Fetichización. Proletariado textil poblano de 1960 a 1970*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hamblin, C.L., (1970). *Fallacies*. Vancouver, Vale Press.
- Mignolo, Walter (2005). *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto*. España, Tristes Trópicos. Disponible en: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/146654/mod_resource/content/1/WalterMignolo. (Consultado el 15 marzo 2018)
- Muñoz Sanhueza, Priscilla (2017) Medios de comunicación y posverdad: análisis de las noticias falsas en las elecciones presidenciales de EEUU de 2016. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en: https://ddd.uab.cat/pub/trere-cpro/2017/hdl_2072_293813/tfm_priscilla_munoz.pdf. (Consultado en noviembre 2017)
- Nicolas, Juan A.y Frápolli, Maria J (1997). "Teorías de la Verdad". En *Diálogo Filosófico*, N° 38, pp. 148 - 178, Madrid, Editorial Diálogo Filosófico. Disponible en: <http://www.ugr.es/~frapolli/teoriasactuales.pdf>. (Consultado en 26 febrero 2017)
- Nigro Moser, Patricia, 2017, «Posverdad y Comunicación Política. Una aproximación desde la Nueva Retórica». Disponible en: (https://www.researchgate.net/publication/318430652_I_FORO_ACADEMICO_INTERNACIONAL_DE_COMUNICACION_POLITICA_LATINOAMERICANA_ABOCCS_6_de_abril_de_2017). (Consultado el 28 febrero 2018)
- Nogués, Guadalupe (2017) "El cambio climático y la posverdad". Publicado el 28 agosto, Blog ¿Cómo Sabemos? ¿Cómo sabemos lo que sabemos? Disponible en: <https://comosabemos.com/2017/08/28/el-cambio-climatico-y-la-posverdad/>. (Consultado,el 20 noviembre 2017)
- Nun, José (2017). "La posverdad marca el fin de una época". En La Nación, Artículo de opinión. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/1988503-la-posverdad-marca-el-fin-de-una-epoca>. (Consultado el 28 febrero 2017)

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* - 1a ed. Buenos Aires, Tinta Limón.

Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Editores (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

van Eemeren, Franz H & Rob Grootendorst (1987). *Fallacies in Pragma-Dialectical Perspective*. En *Argumentation* 1.2: 283-301.



EL DISCURSO POLÍTICO EN TORNO A LA REFORMA ENERGÉTICA EN MÉXICO: COMUNIDADES DISCURSIVAS (DES)CORTESES

Political Discourse on the Energy Reform in Mexico:
(Im)Polite Discursive Communities

Graciela Sánchez Guevara

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
graciela.sanchez@uacm.edu.mx

Resumen:

A partir de la iniciativa de la reforma energética en México en 2013, se generaron una serie de producciones semiótico-discursivas, la gran mayoría en contra de su aprobación. El objetivo de este trabajo es el análisis de las comunidades discursivas (des)cortesés: cámara de senadores y cámara de diputados; específicamente, de un discurso en contra pronunciado por la senadora Layda Sansores San Román (de izquierda), y de dos discursos de Ricardo Anaya Cortés (de derecha); en uno, siendo presidente de la cámara de diputados, leyó la promulgación de esa Ley y, en un segundo momento, el mismo sujeto como precandidato a la presidencia oponiéndose a esa misma ley.

Palabras clave:

Reforma energética, comunidades discursivas, descortesía, cortesía, análisis del discurso.

Abstract:

In the wake of the energy reform bill submitted in Mexico in 2013, a series of semiotic-discursive productions were generated, the great majority of which opposed its passage. The purpose of this paper is the analysis of (im)polite discursive communities: the chamber of senators and chamber of deputies; specifically a speech against it, given by Senator Layda Sansores San Román (left-wing), and two speeches by Ricardo Anaya Cortés (right-wing). When Ricardo Anaya was president of the Chamber of Deputies, he read the enactment of that Law and, subsequently, as presidential pre-candidate, delivered another speech opposing that same law.

Keywords:

Energy Reform, Discursive Communities, Discourtesy, Courtesy, Discourse Analysis.

Recibido: 16/04/2018

Aceptado: 07/06/2018

1. INTRODUCCIÓN

El México moderno se establece políticamente a partir de 1928, cuando las fuerzas revolucionarias toman el poder y se constituyen como una fuerza ideológica, política que perduraría por más de 70 años. Presidente y gobernadores de los 32 estados pertenecen al mismo partido político, el Revolucionario Institucional, posteriormente llamado “partido oficial”. Fue hasta el año 2001 cuando comienza la alternancia política y la emergencia de una muy incipiente democracia. A partir de entonces la política mexicana toma rumbos distintos como “[...] resultado de aceptar que existen grupos diferentes actuando de manera simultánea (Flores e Infante, 2015: 538). Una manera utópica de concebir un sistema político de gobierno “implica escuchar a los otros, los que pertenecen a grupos diferentes al mío, proporcionándoles protección y posibilidades de expresión seguras a fin de que esos otros grupos se expresen con libertad (Flores e Infante, 2015).

A decir de Flores e Infante (2015) en las prácticas reales políticas se supone un permanente intercambio de ideas que (re)presentan intereses y deseos (para y por el pueblo, no para intereses personales), intercambio del cual no se puede prescindir en ninguna circunstancia. El consenso entre los miembros de un estado es la condición y el resultado de la política, que supone una actividad permanente de conciliación entre los grupos con diferentes [ideologías]. Los mismos autores señalan que el sistema político se estudia “sobre las formas de comunicación y de intercambio simbólico entre los agentes del sistema político [...] [organizado] a partir del uso y la distribución del poder social que los sistemas de comunicación usados reflejan y representan esas formas de intercambio de poder” (Flores e Infante, 2015).

En este orden de ideas, el sistema político mexicano del siglo XXI ya no es el mismo que el del siglo XX, no obstante guarda ciertas semejanzas. Así, el Presidente de la República mexicana, Enrique Peña Nieto² presenta el 12 de agosto de 2013, un paquete de reformas estructurales que modificarían la fisonomía política, económica, social, jurídica, cultural y ecológica del país. El Senado de la República y la Cámara de Diputados³ aprobaron la Ley de reforma energética el 11 y 14 de diciembre respectivamente.

¹ En 1989 el PRI perdió por primera vez la gubernatura del estado de Baja California con Ernesto Ruffo Appel del PAN; posteriormente perdería la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados en 1997 y la de Senadores en 2000. Consultado el 13 de enero de 2018, en https://es.wikipedia.org/wiki/Partido_Revolucionario_Institucional.

² Licenciado Enrique Peña Nieto, presidente de México del 1º de diciembre de 2012 al 1º de diciembre de 2018.

³ 95 senadores de los cuales 53 son del PRI, 35, del PAN, y 7 del Partido Verde aprobaron el dictamen que avala la inversión privada en los sectores de petróleo, electricidad y gas; y reforma los artículos 15, 27 y 28 de la Constitución. Consultado el 8 de enero de 2018, en <https://aristegui-noticias.com/1112/mexico/estos-son-los-95-senadores-que-votaron-a-favor-de-la-reforma-energetica/>. La cámara de senadores está constituida por 128 legisladores de partidos PRI, PAN, PRD, PT, PVEM. Partidos que votaron en contra son PRD y PT. De la cámara de diputados 354 a favor, 134 en contra. Consultado el 8 de enero de 2018, en

Las reformas estructurales⁴, específicamente la energética, generaron una serie de producciones semiótico-discursivas en todos los niveles en varias comunidades discursivas (Kaul de Marlangeon, 2014; Bravo 2009; Wenger, 1998). Desde las comunidades semiótico-discursivas de Facebook y Twitter, en que ciber-sujetos colectivos (Sánchez y Chan, 2017) se encargaron de ironizar dicha reforma y a los personajes que la impulsaron mediante la cibercaricatura (Sánchez y Chan, 2017); hasta las comunidades discursivas donde senadores y diputados debatieron la iniciativa a favor y en contra en sus respectivos recintos.

El propósito de este trabajo es el análisis específicamente de tres discursos: uno, el de la Senadora Layda Sansores San Román, del Partido del Trabajo (PT de izquierda), quien, consistentemente hizo fuertes críticas a la iniciativa y aprobación de la ley de reforma energética y dos discursos pronunciados por Ricardo Anaya Cortés, del Partido Acción Nacional (PAN de derecha): uno, siendo presidente de la cámara de diputados lee el discurso de la promulgación de ley de la reforma energética, y en el segundo discurso se opone a dicha reforma, ya como precandidato de la Alianza por México PAN-PRD-MC⁵, en una entrevista que el periodista Carlos Loret de Mola⁶, le hace el 3 de octubre de 2016 en el canal 2 de Televisa en el marco del proceso electoral (2016-2017) para elegir gobernador del Estado de México.

Para llevar a cabo el análisis de estos discursos orales-monologales (Kerbar-Orecchioni, 2007) consideramos las condiciones de producción, circulación y recepción, (Haidar, 2006) y el contexto, que dan cuenta de los acompañamientos paraverbales como: la gestualidad, el lenguaje corporal, el tono, el volumen, la intensidad y la intención de la voz para emitir un mensaje, estos en tanto interacciones orales se significan multicanales y plurisemióticos (Kerbar-Orecchioni, 2007).

Parte fundamental son los cronotopos (Bajtín, 1989) donde se pronuncian los discursos, en este caso los recintos de sendas cámaras: la de senadores y la de diputados, consideradas de acuerdo con Klau de Marlangeon, comunidades de discurso cortés y comunidades de discurso descortés, así como la construcción de la imagen positiva y negativa (Haverkate, 1994; Bravo, 1999) de los sujetos.

<https://aristeguinoticias.com/1212-/mexico/avalan-diputados-la-reforma-energetica-354-a-favor-134-contra/>.

⁴ El Poder ejecutivo propuso 11 reformas estructurales a saber: 1. Energética, 2. Telecomunicaciones y Radiodifusión, 3. Económica, 4. Financiera, 5. Laboral, 6. Educativa, 7. Hacendaria, 8. Procedimientos Penales, 9. Nueva Ley de Amparo, 10. Política-Electoral y 11. Transparencia.

⁵ En diciembre de 2017, los presidentes de los partidos: Alejandra Barrales del Partido Revolucionario Democrático, Dante Delgado de Movimiento Ciudadano y Ricardo Anaya del Partido Acción Nacional, decidieron hacer una coalición para lanzar a su precandidato a la presidencia de la República Mexicana.

⁶ Carlos Loret de Mola es un periodista que presta sus servicios a TELEvisa, empresa muy poderosa por la cobertura que tiene a nivel nacional e internacional. Véase la entrevista en <https://www.you-tube.com/watch?v=A4HE14HNyZg>.

2. LOS DISCURSOS PARLAMENTARIOS: CORPUS ANALÍTICO

De las once reformas estructurales propuestas por el ejecutivo, seleccionamos la que, a nuestro juicio, es la más importante: la energética. Los criterios de selección toman en cuenta: a) Período coyuntural histórico-social-político-económico, b) Relevancia del tema –la reforma energética–; c) Sujetos de dos comunidades discursivas; el exdiputado Ricardo Anaya Cortés y la Senadora Layda Sansores San Román; d) selección de los discursos que constituyen el corpus analítico: el que la Senadora Sansores pronuncia el 8 de diciembre de 2013, como intervención en contra de la iniciativa de reforma energética, y excluido en su versión estenográfica de la página oficial del senado⁷. Los dos discursos pronunciados por el exdiputado Anaya, uno en favor de la reforma y el otro en contra, dichos en comunidades discursivas distintas. Para identificar a los sujetos del discurso político mexicano hemos elaborado una codificación: el de la senadora Layda Sansores San Román como LSSR y los dos de Ricardo Anaya como: DP-RAC-1 (Discurso Promulgación Ricardo Anaya Cortés-1) y CD-RAC-2 (Contra Discurso Ricardo Anaya Cortés-2).

3. CONTEXTO HISTÓRICO-SOCIAL-POLÍTICO-ECONÓMICO: MÉXICO DE 2018

La historia de Petróleos Mexicanos es de larga data, que describimos de manera sucinta. Venustiano Carranza siendo presidente de México en 1917, promovió la redacción del artículo 27 Constitucional, donde se establece que “corresponde a la nación el dominio directo de [...] los yacimientos minerales [...]; los combustibles minerales sólidos; el petróleo y todos los carburos de hidrógeno, sólidos, líquidos o gaseosos” (Universidad de Guadalajara, 2015). En esa época, la extracción del petróleo estaba en manos de compañías extranjeras⁸, y ante la amenaza de la expropiación, estas extrajeron la mayor parte de petróleo. A partir de 1934, durante casi cuatro años, los trabajadores petroleros se organizan en sindicatos para proteger sus derechos, hasta que el 18 de marzo de 1938, el presidente Lázaro Cárdenas y su gabinete declaran la nacionalización del petróleo. (Industria petrolera, 2011).

Del histórico de producción de petróleo y sus derivados se destaca la producción de 1. 216. 672 MMBA⁹, al final del sexenio del expresidente Vicente Fox. Al término del sexenio del expresidente Felipe Calderón hubo una disminución de 286. 684 MMBA. Para el 19 de marzo de 2013, Peña Nieto declaraba: “La producción de petróleo en México ha caído de tres millones quinientos mil barriles al día, a menos de dos millones quinientos mil barriles por día.” (Olson, 2013). Con esta declaración,

⁷ En la página oficial del Senado de la República Mexicana se puede consultar quiénes son los sonadores y senadoras, así como la cámara de diputados, las intervenciones de cada uno de ellos y ellas, las versiones estenográficas, las asistencias, inasistencias, etc., en <http://www.senado.gob.mx/>.

⁸ Entre estas compañías, figuraban la Mexican Petroleum Company of California, La Huasteca Petroleum Company, Compañía Mexicana de Petróleo “El Águila” y la Compañía Exploradora de Petróleo la Imperial S.A. (Industria petrolera, 2011)

⁹ Miles de Millones de Barriles Anuales.

el presidente justificaba una de las reformas estructurales más importantes, que implicaba abrir la oferta a empresas extranjeras.

4. COMUNIDAD DE PRÁCTICAS SEMIÓTICO-DISCURSIVAS (DES)CORTESAS: EL HONORABLE CONGRESO DE LA UNIÓN

Para examinar los discursos políticos que nos ocupan, partimos de tres definiciones: comunidades de práctica (Wenger, 1998), comunidades de práctica cortés y comunidades de práctica descortés (Kaul de Marlangeon, 2014).

Wenger (1988: 69-73) sostiene que una comunidad de práctica es una parte integrante de nuestra vida diaria; sus miembros se encuentran mutuamente involucrados en una tarea particular y tienen un repertorio compartido de recursos negociables acumulados en el tiempo. Afirma que los individuos pertenecen a varias de tales comunidades, aunque ellas no necesariamente posean una denominación específica; y que, por tanto, el concepto de comunidad de práctica debe ser visto como una unidad que posee tres dimensiones: empresa conjunta, compromiso mutuo y repertorio compartido. Las cámaras de diputados y senadores se conciben como comunidades de práctica en virtud de las mencionadas características. El compromiso mutuo es el hipotético bienestar del pueblo mexicano. La empresa conjunta y el repertorio compartido del poder legislativo son una unidad, los mexicanos.

Las comunidades de práctica corteses (Klau de Marlangeon, 2014: 13) se caracterizan porque sus miembros son primordialmente corteses. La cortesía verbal, gestual y corporal en los recintos parlamentarios como comunidades discursivas orales es convencional y responde a protocolos preestablecidos. Generalmente los discursos de los legisladores comienzan con un saludo respetuoso al presidente de las cámaras y a los miembros de la comunidad de práctica parlamentaria. Por ejemplo, cuando Ricardo Anaya Cortés (DP-RAC-1 de ahora en adelante) al iniciar su discurso de promulgación de la ley referida, saluda vehementemente cortés. (Cabe mencionar que todos los ejemplos de los sujetos del discurso los hemos colocado en cursivas, excepto el de los comentarios).

[1] *Licenciado Enrique Peña Nieto, presidente de los Estados Unidos Mexicanos. Senador Raúl Cervantes Andrade, presidente de la Cámara de Senadores. Compañeras y compañeros legisladores. Señoras y señores coordinadores de los grupos parlamentarios. Señoras y señores integrantes del gabinete de la República. Señoras y señores gobernadores. Señoras y señores.* (Discurso del Diputado RAC en la Promulgación de la Reforma Energética, en <https://www.youtube.com/watch?v=nUlnDR22MxQ>).

Algunos legisladores recurren a fórmulas establecidas para saludar a todos los miembros de la comunidad de manera cortés: [2] *“Con su venia señor presidente”*, [3] *“con su permiso señor presidente”*. Las despedidas son similares en casi todos los legisladores: [4] *“Muchas gracias compañeros y compañeras”*¹⁰. Layda Sansores San Román (LSSR, de ahora en adelante), sistemáticamente rompe con los actos pro-

¹⁰ Ejemplos: [2], [3] y [4] tomadas de las estenográficas de la página oficial de la Cámara de Senadores, en <http://www.senado.gob.mx/index.php?watch=8&sm=1&mn=1&id=622&tp=-3669>.

tolitarios, su saludo es de igual a igual: [5] *“Presidente, compañeras, compañeros”*¹¹ (discurso de LSSR, en <https://www.youtube.com/watch?v=glW-zidhxVgA>), se trata de un acto no cortés ni descortés (Kaul de Marlangeon, 2017:11).

El corpus analítico se inserta en los dos tipos de “comunidades de práctica primordialmente cortesés” y de “comunidades primordialmente descortesés” (Kaul de Marlangeon, 2014: 14). El llamado H. Congreso de la Unión¹² (en adelante HCU) hasta antes de 1988, se concebía como una comunidad de práctica primordialmente cortés en virtud de que entre sus miembros, independientemente del partido político e ideológico al que pertenecieran, existía “el compromiso mutuo, tácito o expreso, de la protección recíproca de las imágenes públicas de esos miembros [...]” (Kaul de Marlangeon, 2014:13). La mayoría de sus miembros pertenecían al mismo partido político que el del presidente del país.

Posteriormente, esa comunidad de práctica primordialmente cortés, se transmutó en comunidad de práctica primordialmente descortés en “prevención mutua o conciencia acerca de la posible hostilidad que cada miembro puede desplegar en pos del logro de sus objetivos o de la prevalencia de su cosmovisión” (Kaul de Marlangeon, 2014:13).

Las cámaras legislativas¹³ en México fueron comunidades de prácticas discursivas no solo de cortesía, sino también de profundo respeto a la figura presidencial que cada primero de septiembre de cada año daba su informe anual de actividades, ante legisladores y un sinnúmero de invitados especiales. Ese día era conocido como “el día del presidente”, incluso se suspendían actividades escolares y laborales para que el pueblo mexicano viera y escuchara al presidente.

En 1988 cuando el entonces presidente Miguel de la Madrid H., al comenzar su informe, fue interpelado por primera vez por el ex priista Porfirio Muñoz Ledo junto con otros senadores. Ese día se convirtió en una “inhumación –entre patadas, empujones, puñetazos, bofetadas y un descomunal escándalo– de la liturgia anual de endiosamiento al Presidente de la República [...] lo que significó para la ‘clase gobernante [...] una herejía.’” (Ramos, 2007).

Históricamente los discursos parlamentarios en México, hasta antes de 1988, se caracterizaron por ser comunidades discursivas cortesés, pues “[...] comparten actitudes primordialmente cortesés, el modo de hablar y de dirigirse entre políticos y por su léxico específico en el intercambio de información especializada” (Kaul de Marlangeon, 2014: 10). No se soslaya que algunos legisladores continúan con esas prácticas semiótico-discursivas.

¹¹ Ejemplo [5] discurso de LSSR, en <https://www.youtube.com/watch?v=glW-zidhxVgA>.

¹² Honorable Congreso de la Unión.

¹³ El Congreso de la Unión es el órgano depositario del Poder Legislativo del Estado federal mexicano. Es una asamblea compuesta por dos cámaras: la Cámara de Diputados (cámara baja) –con un total de 500 diputados– y el Senado (cámara alta) –constituido por 128 senadores.

Los recintos parlamentarios son comunidades de práctica (des)cortés, donde se expresan posturas ideológicas y de poder, por ello, para el análisis, es fundamental el enfoque pragmático sociocultural (Bravo, 2004) a partir de dos unidades de análisis del discurso de (des)cortesía, extralingüísticas, multidimensionales y de amplio alcance: las comunidades de prácticas de cortesía y descortesía¹⁴, a través de su comparación con otras comunidades extralingüísticas, la de habla y la discursiva (Kaul de Marlangeon, 2014: 9), así como otras unidades de análisis como la comunicación gestual, la corporalidad, tono y entonación.

4.1. *Las condiciones de producción de los discursos parlamentarios.*

En relación con las condiciones de producción de los discursos políticos, estos emergen en tiempos en que México está inmerso en un proceso dominado por el capitalismo neoliberal y la globalización, agudizado a partir 1992, cuando se firma del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y Canadá. Estas condiciones abren las fronteras y las perspectivas para llevar a cabo las 11 reformas estructurales que cambiarían la fisonomía del país en 2017. Los cambios estructurales en México se vinieron realizando paulatina e imperceptiblemente para los ciudadanos, y muchos de los logros sociales y económicos de la Revolución Mexicana fueron desapareciendo.

4.2. *Condiciones de circulación y recepción de los discursos políticos*

Los discursos sobre la aprobación de la Ley de reforma energética se produjeron en escasos cuatro meses de agosto a diciembre de 2013. El discurso que *YouTube* tituló “¡Vayan y privaticen a la puta madre que les parió!” pronunciado por LSSR fue excluido en su versión estenográfica de la página oficial del Senado. No obstante, fue publicado por Fagar Rafael¹⁵ el 26 de febrero de 2014, y ha tenido 673.748 vistas con 717 comentarios positivos, 5 mil 800 (5.8k) personas que dieron “me gusta” y 175 “no me gusta”.

El discurso de promulgación de la Ley de reforma energética pronunciado por el entonces diputado DP-RAC-1, tuvo 20.358 vistas, 70 comentarios negativos, 79 “me gusta” y 68 “no me gusta”. La entrevista que hizo Carlos Loret de Mola a CD-RAC-2 ya siendo precandidato a la presidencia de México por la coalición Por México al Frente –integrada por el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y Movimiento Ciudadano (MC)– fue visto 7.585 veces, con 34 comentarios negativos, 30 “me gusta” y 13 “no me gusta”. A continuación algunos ejemplos de los comentarios publicados por algunas personas y sus preferencias de me gusta y no me gusta en los tres discursos –se respeta la ortografía y las grafías–, que se organizan por bloques. El propósito de los ejemplos no es el análisis exhaustivo de las comunidades de práctica (des)cortés, sino solo mostrar cuáles fueron las condiciones de circulación y las condiciones de aceptabilidad (Faye, 1973) de esos

¹⁴ La comunidad de práctica descortés “metonímicamente que es el respectivo carácter cortés o descortés el que predomina en sus interacciones verbales habituales y que éstas lo exhiben con suficiente homogeneidad.” (Klau de Marlangeon, 2014:10)

¹⁵ Véase en <https://www.youtube.com/watch?v=gIWzidhxVgA>.

discursos. Las condiciones de aceptabilidad dan cuenta de la eficacia del discurso y por tanto producen un efecto de consenso entre los lectores-espectadores de los videos en *YouTube*. El discurso de LSSR trastoca los protocolos de la comunidad de práctica discursiva parlamentaria, al rematar su pronunciamiento de la siguiente manera: [6] “...pero si quieren realmente de que haya una privatización a fondo, vayan y privaticen a la puta madre que les parió, y eso sería mucho mejor que lo hicieran, porque al menos esa es suya...”¹⁶. La eficacia de este discurso radica en la aceptabilidad por parte de los video-escuchas, como se evidencia en el número de comentarios, de “me gusta” y “no me gusta” así como el tipo de comentario cortés o descortés, de suyo la parte de los comentarios conforma otro tipo de comunidades de práctica discursiva de (des)cortesía. Con respecto a los dos discursos de RAC, su discurso fue eficaz en la medida que permitió que los escuchas lo rechazaran lo cual se hace patente en la poca aceptabilidad y los comentarios negativos y ofensivos a la figura de RAC, tal como se puede apreciar en la tabla 1.

4.2.1. Comentarios al discurso LSSR

Los comentarios al discurso LSSR están dirigidos a la protección de la imagen positiva de la senadora que es calificada con las formas verbales, adjetivos: /valor/valiente/agallas/valentía. Y con los deseos de que sea cuidada por una fuerza superior de carácter religioso: Dios bendiga/proteja/Dios le dé fuerzas, salud y protección/. Cabe mencionar que se respeta la ortografía y el lenguaje de las personas que hacen los comentarios.

[7] wow que **valor** de esa mujer (29 me gusta, y 0 no me gusta)

[8] *Dios bendiga y proteja* a esta **valiente** mujer!!!! (130 me gusta y 0 no me gusta)

[9] DESDE EL PERU, SALUDAMOS A LA **VALENTIA**¹⁷ DE LA SENADORA LAYDA SANORES... (41 me gusta, 0 no me gusta)¹⁸

4.2.2. Comentarios al discurso DP-RAC-1 (promulgación de Ley)

Los comentarios al discurso de DP-RAC-1 cuando lee el discurso de promulgación de la Ley de reforma energética en la cámara de diputados, se refieren al orador con los siguientes adjetivos que amenazan la imagen: /hipócrita/cínico/corrupto/mentiroso/vende patrias/ y los insultos como actos descorteses tienen la intención de “...decir algo negativo” (Zimmermann, 2005: 248) del sujeto que habla. De ahí que expresen /maldito/ rata de alcantarilla/cabrón/ Canaya/descarado.

¹⁶ Ejemplo [6] tomado del discurso de LSSR, en <https://www.youtube.com/watch?v=glWzidhxVgA>.

¹⁷ Todas las negritas son mías.

¹⁸ Ejemplos [7] [8] [9] tomados de los comentarios al discurso de LSSR, en <https://www.youtube.com/watch?v=glWzidhxVgA>.

[10] Maldito Ricardo Anaya es un hipócrita y corrupto A.M.L.O. 2018 (*sic*)
(13 me gusta, 0 no me gusta)

[11] Como siempre Ricardo Canaya¹⁹ de hipocrita 3 años despues (*sic*)
culpa a otros (7 me gusta, 0 no me gusta)

[12] DESCARADO VENDE PATRIA RATA DE ALCANTARILLA
CORRUPTO MENTIROSO !!!! (*sic*) (4 me gusta, 0 no me gusta)²⁰

4.2.3. Comentarios al discurso de CD-RAC-2 retractándose de la reforma energética

Se seleccionaron aquellos comentarios que se refieren a CD-RAC-2. Estos manifiestan la contracción discursiva de CD-RAC-2 con los siguientes adjetivos: /maravillas que dijo Anaya de la reforma.../Anaya votó por el gasolinazo/con la reforma bajará la luz y la gasolina/después se queja/Anaya me sorprende porque ...estaba de acuerdo.../el pan ya según esta (*sic*) en desacuerdo si ellos mismos estuvieron de acuerdo/ son hipócritas. Se recurre a los insultos: /merolicos/ porquería para demostrar que un partido y otro son lo mismo.

[13] Vean este enlace youtube para ver las **maravillas** que dijo Anaya de la reforma energética (2 me gusta)

[14] Anaya del PAN voto por el GASOLINAZO igual que por las *DEFORMAS ESTRUCTURALES* igual que el PRI Y PRD solo les interesa el PODER. O sea aqui solo debaten **merolicos**²¹

[15] Primero dice que con la reforma bajara la luz y la gasolina después se queja jejeje PRIAN

Los comentarios al discurso de LSSR demostraron ser corteses a fin de proteger la imagen de la oradora, mientras los que van dirigidos a RAC conllevan una fuerte carga negativa con insultos y adjetivos peyorativos presentan otra imagen de la figura del candidato presidencial (Tabla 1).

En el gráfico 1 se observa las condiciones de aceptabilidad (Faye, 1973) de los discursos de LSSR con 5 mil 800 ochocientas aprobaciones, y de DP-RAC-1 y CD-RAC-2, con las cifras de 79 y 30 “me gusta”.

¹⁹ Obsérvese el calambur que genera el lector al generar un nuevo sentido con el apellido del sujeto Anaya con Canaya, para connotar al sujeto como una persona despreciable por su comportamiento vil.

²⁰ Ejemplos [10] [11] [12] tomados de los comentarios al discurso de RAC en <https://www.youtube.com/watch?v=nUInDR22MxQ>. Se respeta la ortografía de quienes escriben los comentarios.

²¹ Todas las negritas son mías.

Tabla 1. Producción, circulación y recepción de los discursos políticos.

Discursos sobre la Reforma Energética			
Cronotopos	Comunidad de Discurso Cámara de senadores	Comunidad de Discurso Cámara de diputados	Programa Despierta con Loret de Mola Canal 2 Televisa
	Layda Sansores San Román Senadora (PT) (Morena) Discurso en contra de la reforma energética	Ricardo Anaya Cortés Exdiputado del PAN Discurso de promulgación de Ley de reforma energética	Ricardo Anaya Cortés Candidato presidencia Discurso en contra de la Ley de reforma energética
Condiciones de producción	Nuevo sistema político mexicano, siglo XXI (2018) Modo de producción capitalista neoliberalismo y globalización		
Condiciones de circulación	Youtube https://www.youtube.com/watch?v=glWzidhxVgA Tiempo real 12' 02 673,748 vistas	Youtube https://www.youtube.com/watch?v=nUlnDR22MxQ Tiempo real 7' 35 20, 358 vistas	Youtube https://www.youtube.com/watch?v=A4HE14HNyZg Tiempo real 6' 38 7, 585 vistas
Condiciones de recepción	717 comentarios a favor 5.8 k me gusta 175 no me gusta	70 comentarios en contra 79 me gusta 68 no me gusta	34 comentarios en contra 30 me gusta 13 no me gusta

Elaboración propia con datos tomados de *Youtube*.

Gráfico 1. Condiciones de aceptabilidad

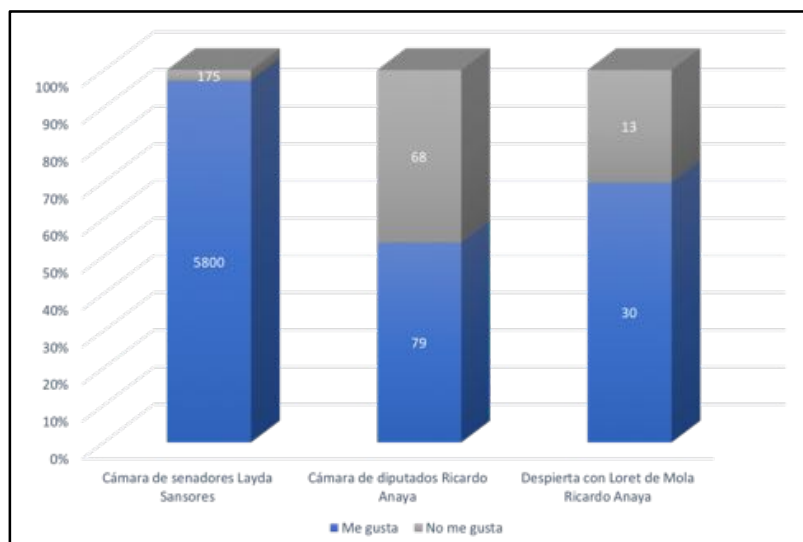


Gráfico elaborado por Irene Sánchez Guevara.

4.3. Tipos y subtipos de discursos del Honorable Congreso de la Unión (HCU)

Líneas arriba hemos mencionado que el contexto socio-histórico en el que se produjeron los discursos en análisis es del año 2013, cuando se avala la reforma energética en el HCU por los legisladores de los partidos en el poder –PRI, PAN y PVEM²²–. Los partidos PRD, PT aunque están dentro del poder legislativo, son excluidos pues no son escuchados ni tomados en cuenta cuando expresan sus argumentos. El HCU también funge como una institución donde hacen explosión las ideologías a través de los sujetos semiótico-discursivos –LSSR/RAC– que manifiestan su disenter mediante el uso de la retórica y argumentos políticos, en torno al objeto discursivo –la reforma energética–, al interior de la comunidad discursiva parlamentaria de (des)cortesía. Las funciones semiótico-discursivas (Jakobson, 1984: 353) predominantes en los discursos de ambos legisladores son la apelativa, la emotiva y la referencial.

[16] *Al compañero de la telebanca* [función apelativa] *que vino aquí que nadie hable mal de Peña Nieto* [función emotiva sarcasmo acto descortés con amenaza negativa del interlocutor, del presidente y de los priístas y panistas, implícito] *casi nomás le faltó traer su bandera y tirarse desde la azotea.* (LSSR) [Función emotiva sarcasmo acto descortés con amenaza negativa del interlocutor y del presidente, función referencial implícito histórico alusión al niño héroe Juan Escutia²³ que defendió su patria].

[17] *Que nadie se confunda,* [función apelativa, acto cortés con propósito descortés, implícito legisladores de izquierda] *la reforma que hemos aprobado ha cumplido con todos los plazos y requisitos que establece nuestra constitución y las leyes que protestamos cumplir.* [Función emotiva] *La reforma energética es constitucional [función referencial] y el mundo entero ha volteado (sic) su mirada hacia nuestro país.* (DP-RAC-1). [Función referencial].

En el siguiente ejemplo CD-RAC-2, en contra de la reforma energética, se dirige al presidente del PRI, Enrique Ochoa, durante el programa de Carlos Loret de Mola, cuestionando el alza de precios de luz una vez que se aprobó la reforma energética.

[18] *Este es un recibo de luz normal.* [Función referencial] *Prácticamente no tiene colores de rojo, pero justo antes de las elecciones, sustituyeron por estos otros con una **franjota**²⁴ roja del PRI.* (CD-RAC-2). [Función emotiva].

²² Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido Acción Nacional (PAN), Partido Verde Ecologista Mexicano (PVEM).

²³ La leyenda cuenta que Juan Escutia fue uno de los seis cadetes que defendió y murió por la patria, envolviéndose en la bandera y saltar desde el Castillo de Chapultepec, en la gesta épica del 13 de septiembre de 1847 cuando el ejército norteamericano invadió tierras mexicanas.

²⁴ Las negritas son más.

5. LOS DISCURSOS PARLAMENTARIOS: ESTRATEGIAS SEMIÓTICO-DISCURSIVAS DE (DES)-CORTESÍA

Para realizar el análisis hemos segmentado los discursos de LSSR y de RAC por micro actos discursivos²⁵, como se observa en la tabla 2. Posteriormente hacemos el análisis por segmentos para poder observar el juego de estrategias semiótico-discursivas de (des) cortesía, a través del juego de los deícticos personales, temporales y espaciales; las frecuencias verbales con nosotros inclusivo/exclusivo y campos semánticos en torno al objeto discursivo, todo ello articulado a la emergencia de las emociones.

Tabla 2. Micro actos discursivos.

Discurso LSSR	DP-RAC-1	CD-RAC-2
	Discurso promulgación	Contra-discurso
I. Saludo II. Exhortaciones III. Abordaje objeto discursivo: La privatización IV. Abordaje objeto discursivo en otros países V. Remate del discurso	I. Saludo II. Exordio III. Abordaje objeto discursivo reforma energética IV. Los retos V. La promulgación	I. Exhortación II. Argumentación de hecho contra la reforma energética III. conclusión, deslinde

Elaboración propia.

5.1. Estrategias discursivas de (des) cortesía

Dentro de los estudios de (des) cortesía, definimos cortesía de la mano de Bravo como:

...una actividad comunicativa cuya finalidad propia es quedar bien con el otro y que responde a normas y a códigos sociales que se suponen en conocimiento de los hablantes. Este tipo de actividad en todos los contextos considera el beneficio del interlocutor. El efecto que esta actividad tiene en la interacción es interpersonalmente positivo. (Bravo, 2005: 33-34)

Mientras que la descortesía es “un comportamiento comunicativo que ataca, daña, denigra u ofende la imagen social del interlocutor; busca causarle un perjuicio o incide de manera negativa en el clima socio-emocional de la interacción.” (Kaul de Marlangeon y Cordiso, 2014: 147).

Dentro de estos estudios se desarrolla una tipología en las estrategias de atenuación (Briz, 2003) como un recurso estratégico dentro de la actividad argumentativa y conversacional que busca la aceptación del oyente, ya sea de lo dicho y del decir o del propio hablante, con propósitos de generar y proteger la imagen positiva que se tiene sobre sí mismo y el deseo que tiene el individuo de ser reconocido, reforzado y aprobado por la sociedad. Por su parte, la intensificación/maximización (Albelda,

²⁵ Un acto discursivo implica no solo el acto de habla perlocutivo, sino también las condiciones de producción, circulación y recepción, el contexto, las formaciones sociales, ideológicas y discursivas. Véase Haidar (2006: 80-81).

2004), refuerza la imagen del tú, puede ser un cumplido o un halago. Puede emplearse para exagerar, para argumentar en un debate. Y la maximización, para enfatizar la descortesía, la agresión y contribuye a afectar la imagen del otro. Son los deseos de un individuo para que sus actos no sean impedidos. Normas de interacción que establecen que los actos del individuo no se impidan injustificadamente. (Brown y Levinson 1987; Haverkate, 1994). Por su parte, la descortesía de fustigación se define:

...como una agresión verbal constituida abrumadoramente por comportamientos volitivos, conscientes y estratégicos, destinados a herir la imagen del interlocutor para responder a una situación de enfrentamiento o desafío, o con el propósito de entablarla, razón por la cual casi todos sus actos son directos. (Kaul de Marlangeon, 2017:11).

Asimismo, este tipo de descortesía experimenta el más alto grado de intensidad emocional, generalmente negativa. En los discursos (des)corteses no se pueden soslayar las emociones de los sujetos, pues estas son una parte importante de los fines comunicativos de los interlocutores y que no sólo son efectos de actos (des)corteses sino también que ellas pueden causar estos mismos actos (Kienpointner, 2008: 27). No podemos olvidar que los interlocutores, cuando expresamos mensajes siempre van acompañados de emociones, dado que éstas son las que nos motivan a realizar actos ilocutivos; por ello, entre la (des)-cortesía y las emociones hay una relación dialéctica. Las emociones pueden provocar (des)cortesía y viceversa. (Fuentes, 2012: 61).

5.1.1 El discurso de Layda Sansores San Román

Del discurso de LSSR contabilizamos 37 segmentos²⁶ agrupados en cinco micro-actos discursivos. Únicamente se toman en consideración los segmentos que contienen actos (des)corteses. El discurso de LSSR se caracteriza por tener 23 segmentos con enunciados descorteses, de ellos 12 recurren a la estrategia de maximización, 52.17 por ciento; 10 son sarcasmos, o sea, 43.47 por ciento y uno con descortesía por fustigación, 4.36 por ciento. El discurso se caracteriza por ser primordialmente descortés de principio a fin, y emergen en la interlocutora emociones negativas que se traducen en el agravio, sarcasmo, burla, advertencia, acusación, descalificación, reprobación, provocación. Dado el espacio destinado, únicamente colocamos ejemplos de los enunciados más significativos. (El primer micro-acto discursivo corresponde al saludo, véase ejemplo [5]). Todos los ejemplos corresponden al discurso de LSSR.

²⁶ Dentro de cada segmento puede haber varios enunciados que están interconectados unos con otros.

II. Exhortaciones. Los sarcasmos que dañan la imagen de los interlocutores²⁷:

[19] *Compañero Penchyna que ya se fue* (función apelativa)

[20] *hoy no le pudo ayudar aquí el sabio de Garita* (función apelativa)

[21] *Al compañero de la telebancada que vino aquí que nadie hable mal de Peña Nieto, casi nomás le faltó traer su bandera y tirarse desde la azotea* (función emotiva sarcasmo acto descortés con amenaza negativa del interlocutor y del presidente, implícito histórico alusión al niño héroe Juan Escutia que defendió su patria)

[22] *Y aquí todavía, mi compañero Oscar de muy buena fe, yo creo que les dan el apunte para que lo reciten* (función apelativa, sarcasmo)

En este conjunto discursivo, LSSR evidencia la ausencia y el incumplimiento del reglamento de la cámara por parte del presidente de la cámara de senadores, David Penchyna Grub, y alude al Dr. Arturo Garita, Secretario General de servicios parlamentarios, que tampoco le pudo esclarecer la duda, quizá porque también estaba ausente. También señala al compañero de la telebancada, no dice su nombre y a Oscar para ironizarlos de ser títeres del presidente de México.

III. Abordaje objeto discursivo: la privatización. Sarcasmos

[23] *no esperamos que le pongan un moño a PEMEX y que lo entreguen* (función referencial, sarcasmo)

[24] *yo quería dejar mi testimonio en este /show en estos teatros guiñol/ que hemos aprendido a montar tan bien aquí en el senado* (función referencial y emotiva, sarcasmo)

[25] *lástima que no está el /señor Deschamps²⁸, porque él nos puede dar testimonio de qué bien se corrompe PEMEX y cómo le contribuye* (función apelativa, sarcasmo)

En este conjunto discursivo, LSSR recurre a la estrategia del sarcasmo²⁹ para acusar de corrupción al líder sindical de petróleos mexicanos, descalificar y reprobar mediante el sarcasmo los actos de los senadores del PRI, del PVEM y PAN que aprobaron la reforma energética: [26] *“en este /show en estos teatros guiñol/”* (Discurso de LSSR).

²⁷ Los interlocutores son: El presidente de México, Enrique Peña Nieto; El presidente de la Cámara de Senadores, David Penchyna Grub, Dr. Arturo Garita Alonso, Secretario General de servicios parlamentarios, cuando dice Oscar, seguramente se refiere al senador Oscar Román Rosas. Líder sindical de petróleos mexicanos y Senador por el PRI, Arturo Romero Deschamps; compañeros y compañeras priistas, panistas, del partido Verde ecologista y Alianza.

²⁸ Líder sindical de petróleos mexicanos y Senador por el PRI, Arturo Romero Deschamps, se ha caracterizado por ser corrupto “Son numerosas las acusaciones en su contra por diversos delitos, incluyendo delincuencia organizada, fraude, extorsión, enriquecimiento ilícito y tráfico de influencias, entre otros, véase en https://es.wikipedia.org/wiki/Carlos_Romero_-_Deschamps.

²⁹ La estrategia del sarcasmo también descortesía encubierta son formas de cortesía indirecta que resultan ser más ofensivas (Culpeper, 2005: 44).

III. Abordaje objeto discursivo: la privatización. Maximización

[27] *¡Por favor!* (marcador discursivo) *No lo hicieron los panistas, viene de fuera y de lejos* (implícito E.U.), *pero es la que firma Peña Nieto.*

[28] *Porque las grandes empresas hacen lo que ya sabemos y nadie las controla, inflan los precios, la corrupción y luego terminan y dicen que todavía les debemos todos sus costos y no hay para repartir.*

[29] *Compañeros que están tan animados, aquí divirtiéndose* (interpelación a dos senadores que están platicando y riéndose)

[30] *sabemos que /aquí/ la corrupción va a estar en la orden del día*

[31] *yo no sé si son /inmorales, ignorantes o son candorosos/ pero es que /no entienden/ la palabra privatización*

[32] *Pues en esta fiebre privatizadora nada va a quedar sin entregar*

[33] *Se salieron con la suya los panistas, y ¡Hasta las licencias entraron a pagar con petróleo, señores, a pagar con lo que sea*

[34] *pero nosotros que nos importa privatizar, privatizar, privatizar*

En este conjunto discursivo hay una fuerte tensión enunciativa donde se evidencia el enojo de LSSR y acusa a todos los senadores que están por la aprobación de la ley, acusa de que la *iniciativa/viene de fuera y de lejos/corrupción/inflación de precios/inmorales/ignorantes/candorosos/fiebre privatizadora/nada va a quedar/ y el anafórico /privatizar/* a fin de dar fuerza al discurso descortés, con el consecuente acompañamiento paraverbal como levantar la voz, manipular con las manos y hacer señalamientos a los senadores presentes.

IV. Remate del discurso Estrategias de maximización acto descortés de fustigación

[35] *...pero si quieren realmente de que hay una privatización a fondo, vayan y privaticen a la puta madre que les parió, y eso sería mucho mejor que lo hicieran, porque al menos esa es suya, esta patria no les pertenece* (interpelación del presidente que dice: ¡senadora!) *porque no se la merecen, y no me vengan aquí a persignarse ¡Qué insultos en esta tribuna! ¡Insultos, patadas, puñaladas lo que están dando a México. ¡No tienen vergüenza!*³⁰

El discurso de LSSR culmina con una mayor intensidad emocional en la entonación en la última expresión verbal emocional negativa, como se puede ver en la tabla 3. La cita del escritor José Saramago³¹ permite apoyar el insulto. En la siguiente imagen se puede observar el performance³² al final de su discurso, hace uso de todos los recursos de descortesía de fustigación, con el acompañamiento de la gestualidad, del

³⁰ Las cursivas son mías.

³¹ Fragmento de Cuadernos de Lanzarote (1993-1995) "Y, finalmente, ... remate de tanto privatizar, privatícense los Estados,... Y, metidos en esto, que se privatice también a la puta que los parió a todos." José Saramago, en <http://saramago.blogspot.mx/2005/01/privatizacin-que-se-privatice-todo.html>.

³² El acto comunicativo como *performance*.

lenguaje corporal; el tono, el volumen y la intensidad de la voz, con todo este conjunto de acciones proyecta una explosión de emociones negativas que van desde el enojo hasta la ira.

Tabla 3. Acompañamientos para-verbales (LSSR)

<p>Acompañamientos paraverbales: gestualidad, lenguaje corporal, tono, volumen, entonación, intensidad e intención de la voz.</p> <p>Gestualidad: enojo, indignación, ira.</p> <p>Lenguaje corporal: señalamiento con el dedo índice de la mano derecha a los senadores que no la escuchan.</p> <p>Volumen de la voz: muy alto.</p> <p>Tono de la voz: curva melódica muy alta.</p> <p>Entonación e intensidad: intensificación articuladora acompañada de la emoción: agresión, ira, aversión. Respiración agitada.</p> <p>Acto deliberadamente de descortesía por fustigación/maximización: insulto.</p> <p>Autofagia discursiva: ¡qué insultos en esta tribuna!</p>	 <p>“... vayan y privaticen a la puta madre que les parió, / ¡senadora! interpelación del presidente/ porque no se la merecen, y no me vengan aquí a persignarse ¡Qué insultos en esta tribuna! (respuesta a la interpelación) ¡Insultos, patadas, puñaladas lo que están dando a México. ¡No tienen vergüenza!” (Aplausos).</p>
--	--

5.1.2 Los discursos de Ricardo Anaya Cortés

El discurso sobre la promulgación de la reforma energética dicho por DP-RAC-1 tiene 14 segmentos organizados en cinco micro-actos discursivos, de los cuales en 9 hallamos enunciados corteses que corresponde al 64, 29 por ciento, y 5 con descortesía encubierta³³, 35, 71 por ciento. Esto significa que el discurso de DP-RAC-1 tiende a ser esperanzador, festivo y triunfador. Mientras que el segundo discurso CD-RAC-2 correspondiente a la entrevista tiene 7 segmentos, en un micro-acto discursivo.

El primer discurso tiene una estructura planeada con ciertos propósitos específicos como generar: confianza, seguridad y credibilidad. Es del tipo prevaleciente de cortesía atenuadora, valorizante, estratégica, convencional y codificada (Bravo 2005: 34) y agradadora (Kerbrat-Orecchioni, 2007: 43).

El discurso de DC-RAC-1, inicia con el (primer segmento) **I. Saludo** protocolario cortés³⁴, acto seguido (segundo segmento) inicia con el exordio, aborda el objeto discursivo el problema del petróleo, gasolinas y gas:

³³ Véase nota 25.

³⁴ Véase ejemplo [1].

II. Exordio

[36] *La realidad nos alcanzó, hoy ya todos lo sabemos, se agotó el petróleo fácil y barato, importamos la mitad de la gasolina, importamos la mitad del gas que consume nuestra industria.*

Posteriormente alude a la explotación exitosa de pozos petroleros en Estados Unidos, Cuba, China y Brasil. Hallamos cinco fragmentos anafóricos con el propósito de que el orador se muestre enfático, eficaz, claro y efectivo, para finalmente lograr en el interlocutor confianza en las acciones tomadas por el grupo parlamentario.

III. Abordaje objeto discursivo reforma energética

[37] *Entendimos que no tenemos lo que queremos, y por eso con actitud resuelta nos hemos dispuesto a hacer lo que debemos para alcanzar lo que queremos.*³⁵

[38] *Pero dijimos sí a una reforma energética modernizadora porque somos parte de una nueva generación que sabe que es el cambio y no el temor que hace que avance el mundo. Una nueva generación que entiende que como dice Octavio Paz “La realidad es mucho más rica y cambiante que los dogmas y los mitos que a veces pretende contenerla”. Una nueva generación que reconoce que nuestra historia está llena de significados.*

En este conjunto discursivo, en [37] el enunciado implícito se refiere a la reforma energética, en [38] aborda directamente el tema desde la perspectiva de una nueva generación a la que pertenece RAC, *una nueva generación que sabe/ que entiende/ que reconoce*. Con los enunciados anafóricos pretende ser enfático en que solo las nuevas generaciones son las que quieren el /cambio/la /modernización/son /audaces/sueñan/el futuro les pertenece/. Con el consecuente acto cortés con propósito descortés cuando se refiere a la historia menciona: [39] *“La conocemos y la respetamos, pero no olvidamos que hacemos historia todos los días con las decisiones que tomamos”*.

IV. Los retos

[40] *Tenemos dos grandes retos por delante: primero, la aplicación de un modelo de transparencia que le cierre las puertas a la corrupción, con la misma convicción con la que aprobamos esta reforma, con esa misma convicción hoy debemos todos decir nada en secreto, nada turbio, nada opaco, de otra manera la reforma solo habría servido para ahondar las brechas de desigualdad y para que unos cuantos amasen fortunas, sin beneficio para la nación.*

[41] *...Y nuestro país conoce festejos de fin de año que se han convertido en pesadilla de año nuevo.*

³⁵ Todas las cursivas son mías.

V. La promulgación

[42] *Que en el eje de la teoría política se encuentra el correcto entendimiento entre el poder legislativo y el poder ejecutivo. Entendimiento que no es ni la obstrucción de ayer, ni la subordinación de antes de ayer. Entendimiento que es como hoy colaboración en lo correcto.*³⁶

[43] *Hemos deliberado y hemos acordado, hemos discutido y nos hemos encontrado.*

[44] *Yo no tengo duda y ustedes tampoco deben tenerla. Vienen tiempos mejores para nuestro país. Porque el futuro le pertenece a los que se atreven a cambiar, y en estas fechas de extraordinaria convivencia con la familia podremos mirar a nuestros hijos a los ojos con plenitud interior, con la plenitud que da haber cumplido. Muchas felicidades, que viva México.*

En los ejemplos [40] [41] [42] [43] y [44], los enunciados anafóricos permiten enfáticamente construir la imagen positiva de DP-RAC-1 en */con esa misma convicción/ nada en secreto/nada en secreto/nada opaco/correcto entendimiento/ hemos deliberado/* y que se refuerza con el insistente nosotros inclusivo. El discurso de DP-RAC-1 se caracteriza por los enunciados anafóricos que se produce mediante la repetición de sustantivos, adverbios y verbos con sujeto tácito o el nosotros inclusivo: */entendimiento/correcto/nueva generación/plenitud/nada/reforma energética/hemos cumplido/hemos deliberado/hemos acordado/hemos discutido/nos hemos encontrado*, todo lo cual constituyen las isotopías³⁷ del orador.

En relación con los enunciados de descortesía encubierta o descortesía indirecta, la amenaza se produce mediante implícitos y resulta ser una de las estrategias más ofensivas (Culpeper 2005: 44). En [41] trae a la memoria de los mexicanos un episodio histórico muy doloroso, a finales de 1994 cuando el expresidente Carlos de Salinas de G. acuña la famosa frase de "los errores de diciembre"³⁸ y responsabiliza al entonces presidente recién electo Ernesto Zedillo, de la crisis económica que en la historia de México se haya sufrido, con este implícito abrumador ataca fulminantemente al PRI. En [40] se congratula de haber sido partícipe */aprobamos esta reforma/ a fin de evitar la /desigualdad/ social.*

El contra discurso de Ricardo Anaya Cortés

El segundo discurso de CD-RAC-2, siendo aún presidente del Comité Ejecutivo Nacional (CEN) del PAN, durante una entrevista que el conductor del programa "Despierta con Loret", da un intencionado giro político ante la aprobación de las reformas estructurales. Se dirige a su ahora adversario político y también presidente

³⁶ Todas las cursivas son mías.

³⁷ El concepto de isotopía designa la iteratividad a lo largo de una cadena semántica de clases que aseguran al discurso-enunciado su homogeneidad. (Greimas, 1990: 229-230).

³⁸ En México se conoce como el "Error de diciembre", una frase acuñada por el expresidente mexicano Carlos Salinas de Gortari para atribuir la crisis a las presuntas malas decisiones de la administración entrante de Ernesto Zedillo Ponce de León y no a la política económica de su sexenio. Consultado el 30 de abril de 2018 en https://es.wikipedia.org/wiki/Crisis_econ%C3%B3mica_de_M%C3%A9xico_de_1994.

del CEN-PRI, Enrique Ochoa y le espeta con discursos descorteses directos con imagen negativa, a fin de dañar al adversario. Con argumentos de hecho, CD-RAC-2 se apoya para fustigar la imagen del interlocutor, ahora su enemigo, antes su amigo. Usa el recurso de

[45] */somos muchos/ queremos un cambio/yo si desenmascarar al PRI/ es una vergüenza/implementación...reforma energética/no lo digo yo/El Universal, La Crónica, Reforma, Excelsior/ no tienen vergüenza/creen que los mexicanos son tontos/. (CD-RAC-2)*

La argumentación de hecho (Haidar, 2006: 413) es una estrategia muy fuerte que, en este caso, radica en la comprobación de las alzas de los combustibles y publicadas en los diarios de mayor circulación en México.

[46] *No te va a funcionar esta idea de dividirnos, somos muchos los que queremos un cambio en el país y no nos vas a poder detener/ yo si quiero desenmascarar al PRI, porque es una vergüenza (retoma el discurso de LSSR) lo que han hecho en la implementación de las reformas y pongo como ejemplo, reforma energética/y no lo digo yo Enrique,/ El Universal, te lo regalo. Y ahora, sube la electricidad, La Crónica, CFE aumenta las tarifas, Reforma, sube energía eléctrica, 25%, en agosto. Agosto El Universal, La Crónica. Septiembre vuelve a subir la luz, anuncia CFE y hacienda anuncia alzas en luz y gasolina, Excelsior, nueva alza a la gasolina. Reforma, dan sabadazo³⁹, sube luz, aumenta tarifas de luz. Primer acto: prometen que van a bajar la luz. Segundo acto. Bajan la luz justo antes de que sean las elecciones Tercer acto: vuelven a aumentar la luz cuando ya no necesitan a los ciudadanos... concluyo, cómo se llamó la obra? No tienen vergüenza (autofagia⁴⁰, CD-RAC-2 retoma el enunciado que LSSR dice al final de su discurso, véase ejemplo [35]) y creen que los mexicanos son tontos. (CD-RAC-2 se deslinda de ser mexicano).*

El sujeto del discurso contra la reforma energética (CD-RAC-2) en [46] se muestra abiertamente descortés por fustigación.

En la tabla 4 se ilustran los discursos de LSSR y de DP-RAC-1 y CD-RAC-2 de manera comparativa para observar como Ricardo Anaya retoma enunciados de LSSR para responder implícitamente a lo que dijo primero LSSR y después para ser enfático y convencer a la audiencia.

³⁹ En México se usa la palabra “sabadazo” cuando alguna persona es detenida por la policía en viernes por la noche y por tanto no hay juez que vea su caso, o sea que quedará preso (detenido) sábado y domingo, y será hasta el lunes cuando el juez lo juzgue. En el caso del incremento en el precio de la gasolina en sábado, también se le dice “sabadazo”, en otras palabras, es un golpe a la economía de los mexicanos.

⁴⁰ El recurso de la autofagia, de acuerdo con Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989: 318), se refiere a una regla cuyas consecuencias resulten del hecho mismo de haberla demostrado, en otras palabras, un sujeto retoma el discurso de otro para apropiárselo aunque no sea compatible con la ideología de quien pronuncia ese discurso. Ejemplo del discurso de LSSR vs.CD-RAC-2.

Tabla 4. Contraste entre los discursos de LSSR y RAC

LSSR	DP-RAC-1	CD-RAC-2
Debate iniciativa reforma energética	Promulgación de ley de reforma energética	Contra la ley de reforma energética
[47] Ahora estamos en este frenesí privatizador y yo tengo una experiencia cercana a <i>China</i> .	[53] <i>Cuba y China</i> gobernadas por el partido <i>comunista</i> han abierto su industria a la competencia.	
[48] Estados Unidos y es que ellos perforaron <i>mil pozos</i> y nosotros <i>solo tres</i> [49] exploración y explotación en <i>pozos profundos</i> .	[54] hoy cuentan con más de <i>treinta mil pozos activos de gas de lutitas</i> , en el último año <i>nosotros apenas perforamos siete</i>	
[50] y entonces sabemos que aquí la corrupción va a estar en la orden del día	[55] <i>Que nadie se confunda</i> , la reforma que hemos aprobado ha cumplido con todos los plazos y requisitos que establece nuestra constitución	
[51] Pero ríanse, creo que habrá tiempo para llorar también ustedes <i>su vergüenza</i>		[56] porque es una <i>vergüenza</i> lo que han hecho en la implementación de las reformas
[52] ¡Insultos, patadas, puñaladas lo que están dando a México. <i>¡No tienen vergüenza!</i>		[57] <i>No tienen vergüenza</i> y creen que los mexicanos son tontos.

CONCLUSIONES

El estudio del discurso político mexicano desde la perspectiva teórica sociopragmática nos permitió identificar la transformación de las comunidades de práctica parlamentaria semiótico-discursiva en análisis, esto es el Honorable Congreso de la Unión (HCU) compuesto por la cámara de diputados y la de senadores.

En segundo lugar, con base en estos estudios se pudo desvelar la tipología discursiva de (des)cortesía en estas comunidades de práctica parlamentaria. En relación con el discurso de LSSR, abunda en enunciados descortesés por intensificación, maximización, de fustigación y sarcasmo que también se identifica con la descortesía encubierta como formas de cortesía indirecta que resultan ser más ofensivas (Culpeper, 2005: 44). Este discurso esencialmente tiene el propósito de dañar la imagen de sus interlocutores, por ello maneja la imagen negativa.

El discurso de LSSR no es tomado en cuenta por parte de los legisladores del senado por varias razones: rompe los protocolos parlamentarios, ejerce su poder para dirigirse con estrategias de descortesía de fustigación, sarcasmos e insultos, no obstante, los legisladores ahí presentes hacen el simulacro de atender, pero no la escuchan, se dedican a revisar sus móviles, platican, se ríen, en suma se observa en el video, un cons-

tante murmullo y movimiento de estos, por ello LSSR interpela dos veces a sus compañeros de cámara, en consecuencia la comunidad de práctica discursiva es mutuamente de descortesía abierta y directa.

En cuanto a los discursos de RAC (DP-RAC-1 y CD-RAC-2) se destacan sobre todo por el simulacro. El que pronuncia ante la cámara de diputados para promulgar la Ley de reforma energética, simula estar de acuerdo con la bancada priista, que es la mayoría en el HCU, para quedar bien y ser agradable para sus interlocutores, el discurso profundo es ganarse la confianza para ser candidato presidencial y tener el apoyo de la mayoría de los legisladores de su partido y de otros. El segundo discurso, revira diametralmente y con actos descorteses directos simula estar en contra de la reforma para ganarse la confianza de los televidentes que gustan de ver el programa de Carlos Loret de Mola, en el canal 2, que tiene cobertura en toda la República mexicana.

Las formaciones imaginarias de LSSR y de RAC de sí mismos es que ambos pueden ejercer su poder discursivo por el hecho de pertenecer al HCU, tienen inmunidad, pertenecen al poder aunque sus posiciones ideológicas sean diferentes. Las formaciones imaginarias de LSSR respecto de los priistas y panistas es que son títeres de los Estados Unidos, obedecen al mandato supremo. Respecto del objeto discursivo Reforma energética, para ella es privatización tal como lo demuestran 12 frecuencias lexicales. Mientras que para RAC la formación imaginaria de LSSR y su grupo político pertenecen a la sinrazón, implícitamente a las viejas generaciones que tienen miedo al cambio. En relación con el objeto discursivo RAC menciona seis veces reforma energética

Por último, es de notar que los recursos lingüísticos a los que recurren LSSR y de RAC los posicionan frente a sus interlocutores. LSSR usa 66 pronombres personales: ocho veces “yo”, 11 “yo tácitos”, siete “nosotros”, dos “ustedes y 38 ustedes tácitos, estos últimos están cargados hacia el final del discurso poco antes del acto descortés de fustigación. Tiene 12 adverbios temporales: “ahora,” “hoy” “tiempos modernos” y 18 espaciales, “aquí” (senado). En tanto RAC recurre frecuentemente al pronombre posesivo nuestros, nuestra, tiene seis temporales: “hoy”, “ayer”, “antes de ayer” y uno espacial, “aquí” HCU.

FUENTES DOCUMENTALES

FAGAR, Rafael. (26 de febrero de 2014). “Layda Sansores ¡Vayan y privaticen a la puta madre que les pario!”. Consultado el 11 de marzo de 2017 en <https://www.youtube.com/watch?v=gIWzidhxVgA>.

Canal del congreso (20 de diciembre de 2013). “Discurso del Diputado Ricardo Anaya Cortés en la Promulgación de la Reforma Energética”. Consultado el 20 de junio de 2017 en <https://www.youtube.com/watch?v=nUlnDR22MxQ>.

Noticieros Televisa. (3 de octubre de 2016). “Líderes del PRI, PAN y PRD debaten sobre la reforma energética - Despierta con Loret”. Consultado el 17 de noviembre de 2017 en <https://www.youtube.com/watch?v=A4HE14HNyZg>.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBELDA MARCO, Martha. (2004). Cortesía en diferentes situaciones comunicativas. La conversación coloquial y la entrevista sociológica semiformal. En D. Bravo y A. Briz (Eds.), *Pragmática sociocultural: estudios sobre el discurso de cortesía en español* (pp. 109–134). Barcelona: Ariel Letras.
- BAJTIN, Mijaíl Mijáilovich. (1989). *Las formas de tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- BRAVO, Diana. (2009). “El análisis del discurso de (des)cortesía y la problemática del factor extralingüístico en la interpretación”, en Lidia Rodríguez Alfano (ed.), *La (des)cortesía y la imagen social en México. Estudios semiótico-discursivos desde varios enfoques analíticos*, Monterrey- Estocolmo: UANL- Programa EDICE.
- BRAVO, Diana. (2005). “Categorías, tipologías y aplicaciones: Hacia una redefinición de la cortesía comunicativa”, en BRAVO, Diana (ed.). *Estudios de la (des)cortesía en español: Categorías conceptuales y aplicaciones a corpora orales y escritos*. Estocolmo, Buenos Aires: EDICE, Editorial Dunke.
- BRAVO, Diana. (2004). Panorámica breve acerca del marco teórico y metodológico. En D. Bravo y Briz, A. (Eds.), *Pragmática Sociocultural: estudios sobre el discurso de cortesía en español*. Barcelona: Ariel.
- BRAVO, Diana. (1999). “¿Imagen ‘positiva’ vs. imagen ‘negativa’?” Pragmática sociocultural y componentes de face», *Oralia 2*.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio. (2003). La estrategia atenuadora en la conversación cotidiana española, *Actas del Primer Coloquio del Programa Edice*. Universidad de Estocolmo.
- BROWN, Penélope y LEVINSON, Stephen. (1987) *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CULPEPER, Jonathan. (2005). “Impoliteness and entertainment in the television quiz show: The Weakest Link”, *Journal of Politeness Research* 1. Consultado el 19 de diciembre de 2017 en <https://www.degruyter.com/view/j/jplr.2005.1.issue-1/jplr.2005.1.1.35/jplr.-2005.1.1.35.xml>.
- FAYE, Jean Pierre. (1973). *La crítica del lenguaje y su economía*. Madrid: Alberto Corazón.
- FLORES TREVIÑO, María Eugenia e INFANTE, José María. (2015). “Polifonía y (des)cortesía en el debate político”. Consultado el 19 de diciembre de 2017, en <http://eprints.uanl.mx/2122/5/%28Des%29cortes%C3%ADa%20e%20iron%C3%ADa%20e%20n%20el%20debate%20pol%C3%ADtico.pdf>.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina. (2012). Subjetividad, argumentación y (des)cortesía. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, 49.
- GREIMAS, Algirdas Julius y COURTÉS, Joseph. (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

- Haidar, Julieta. (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*. México: UNAM.
- Haverkate, Henk. (1994). *La cortesía verbal*. Madrid: Gredos.
- INDUSTRIA PETROLERA MEXICANA. (2011). "Expropiación Petrolera". Consultado el 6 de mayo de 2015 en <http://www.industriapetroleramexicana.com/tag/mexico/>.
- Jakobson, Roman. (1984). *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Ariel, pp. 347-395.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. (2007). "L'analyse du discours en interaction: quelques principes méthodologiques". Consultado el 13 de marzo de 2008, en <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00389971>.
- Kaul de Marlangeon, Silvia. (2017). "Tipos de descortesía verbal y emociones en contextos de cultura hispanohablante". Consultado el 3 de febrero de 2018, Gruyter, en <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/soprag.2017.5.issue-1/soprag-2017-000-1/soprag-2017-0001.pdf>.
- Kaul de Marlangeon, Silvia. (2014). "Delimitación de unidades extralingüísticas de análisis del discurso de (des)cortesía". Consultado el 10 de octubre de 2017, Signo y Seña, en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/sys>.
- Kaul de Marlangeon y Cordiso, Ariel. (2014). La descortesía verbal En el contexto político-ideológico De las redes sociales. Consultado el 12 de enero de 2018, en https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4645/RF_32_%282014%29_07.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Kienpointner, Manfred. (2008). Cortesía, emociones y argumentación. En A. Briz Gómez, A. Hidalgo-Navarro, M. Albelda Marco, J. Contreras y N. Hernández Flores (Eds.), *Cortesía y conversación: de lo escrito a lo oral. Tercer Coloquio Internacional del Programa EDICE* (pp. 25-52). Valencia/Estocolmo: Universidad de Valencia- Programa EDICE.
- Olson, Georgina. (2013). "Producción de petróleo cae 1 millón de barriles" consultado el 12 de julio de 2017 en <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/03/19/889685>.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie. (1989). *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos.
- Ramos Méndez, Aurelio. (2007). "Muñoz Ledo inhumó en 1988 el endiosamiento presidencial". Consultado el 15 de noviembre de 2017, Crónica, en <http://www.cronica.com.mx/notas/2007/319583.html>.
- Sánchez Guevara, Graciela y Chan Lima, Marcos. (2017). "Producción semiótico-discursiva de memes acerca de la reforma energética". Artículo aceptado para su publicación en el libro de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED). En prensa.

- UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA. (1997-2015). "18 de Marzo de 1938 – El presidente Lázaro Cárdenas decreta la Expropiación Petrolera en México". Consultado el 6 de mayo de 2015, en www.udg.mx/es/efemerides-18-marzo.
- VIVAS MÁRQUEZ, Julia y RIDAO RODRIGO, Susana. (2015). "Lo siento pero me parecen horribles!: análisis pragmalingüístico de la descortesía en la red social Facebook". Consultado el 15 de noviembre de 2017, en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?-codigo=5120315>.
- WENGER, Etienne. (1998). *Comunidades de práctica. Aprendizaje, significado e identidad*. Barcelona: Paidós.
- ZIMMERMANN, Klaus. (2005). Construcción de la identidad y anticortesía verbal. Estudio de conversaciones entre jóvenes masculinos. En D. Bravo (Ed.), *Estudios de la (des)cortesía en español. Categorías conceptuales y aplicaciones a corpora orales y escritos*. Vol. I (pp. 245–271). Buenos Aires: Programa EDICE- Dunken.



DIFERENCIAS DE GÉNERO A TRAVÉS DE LA ATENUACIÓN E INTENSIFICACIÓN EN EL DEBATE POLÍTICO ELECTORAL EN NUEVO LEÓN, MÉXICO

Gender Differences Through the Attenuation and Intensification of the Electoral Political Debate in Nuevo Leon, Mexico

Olga Nelly Estrada
Manuel Santiago Herrera

Universidad Autónoma de Nuevo León

olganellye@yahoo.com
mshm_1999@yahoo.com

Resumen:

Se analiza el discurso político electoral en el primer debate pronunciado por la única mujer candidata a la Gobernatura de Nuevo León, Ivonne Álvarez, que fue emitido en los medios masivos de comunicación el 19 de abril de 2015. La intención es estudiar los recursos atenuadores e intensificadores empleados por la aspirante, en contraste con el discurso pronunciado por los dos candidatos varones, para construir una imagen aceptable en los electorados y mostrar si éstos constituyen un factor determinante por la condición de género a la hora de tomar decisiones políticas.

Palabras claves:

Género, atenuación, intensificación, imagen, discurso.

Abstract:

This paper analyzes campaign political discourse in the first debate pronounced by the only woman candidate for governor of Nuevo Leon, Ivonne Álvarez, which was broadcasted on April 19, 2015 in the mass media. The intention is to study the mitigation and intensifying resources used by Álvarez, in contrast to the speech given by the two male candidates, to construct an acceptable image in the electorate and to show if they are a determining factor by gender in making political decisions.

Key words:

Gender, Mitigation, Intensification, Image, Speech.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 08/06/2018

INTRODUCCIÓN

Este trabajo constituye un primer acercamiento al análisis del fenómeno pragmático de la atenuación en el discurso político, particularmente en el registro del debate electoral que establece un ejercicio de poder en los medios de comunicación mexicanos. El debate electoral, de acuerdo con Van Dijk (2001), es cuando los candidatos se sirven de determinados géneros discursivos para argumentar sus ideas y suelen hacerlo en contextos enunciativos fuertemente planificados ya sea por radio o televisión.

En México, según Aguayo y Acosta (1997), las estrategias de comunicación política en forma de debate se empezaron a construir en 1988 cuando los candidatos competían por la presidencia de la República, en un contexto social de problemas políticos electorales y de ilegitimidad del voto. Es decir, se trata de un foro ganado con la construcción de espacios de comunicación política y el proceso de democratización. En este sentido, Sartori (1998) destacó el concepto de *vídeo-elecciones* para indicar la introducción de la televisión en el mercado político y su influencia en el proceso electoral en la sociedad. Actualmente algunos de los partidos políticos (v. gr. el caso de Nuevo León, 2015) apuestan a ganar a través de las redes sociales y dirigir sus campañas desde el *Facebook*. Sin embargo, durante los periodos electorales, el debate político televisado podría ofrecer la oportunidad de dar a conocer los distintos proyectos a los ciudadanos. No obstante, en México, este debate se concentra en el enfrentamiento personal y no en la presentación de propuestas viables. Según Blas (2001) el debate político cara a cara se convierte en una “batalla” de argumentos contrarios entre dos o más interlocutores y su principal arma es la agresión verbal para invalidar al contrincante más fuerte.

Es por ello que el acto comunicativo tiene como fin lograr persuadir a su oyente a través del lenguaje y así conseguir el anhelado voto. Por ende, a menudo se emplean mecanismos de atenuación e intensificación. De acuerdo con Briz (2002: 17) la atenuación es “un recurso estratégico dentro de la actividad argumentativa y conversacional que busca la aceptación del oyente, ya sea de lo dicho y del decir o del propio hablante”. Es una estrategia conversacional reguladora de la relación interpersonal y social entre los participantes. Y sobre la intensificación, Albelda (2005: 15) externa que su principal función es “hacer que algo tenga mayor intensidad para conseguir persuadir y convencer al interlocutor. Algunos investigadores coinciden en dar énfasis, expresividad, afectividad, realce, ponderación, superlación, cuestiones de grado, reforzamiento, encarecimiento, puesta en relieve, etc.” Se puede mencionar que muchos de estos términos son empleados como sinónimos de intensificación.

Se pretende observar esta estrategia en los operadores de atenuación e intensificación presente en el debate que la candidata a la gubernatura sostuvo contra sus oponentes para revisar si estos recursos están determinados por el género de la locutora. Para ello se analizarán las estrategias persuasivas que utiliza, y si las ha

exagerado con un fin por imponerse o diferenciarse de sus colegas. Asimismo, si la condición de mujer ha supuesto un obstáculo para alcanzar puestos políticos altos en la sociedad neolonesa. Al respecto Pérez (2009) enuncia que en el ámbito político las cualidades de liderazgo o fuerza en general se construyen pensando en cualidades masculinas y que las mujeres son presentadas como inexpertas, carentes de conocimientos, débiles de carácter y faltas de autonomía o simplemente como madres de familia. Aunado a este imaginario social de subordinación que impuso el sistema patriarcal para excluir a las mujeres de competir en cargos públicos, se encuentra todavía un estigma llamado “techo de cristal”¹ que impide que más mujeres ingresen a la política y a los altos niveles de educación, es decir tienen más obstáculos para llegar a puestos de decisión. (Arauz y Estrada, 2017).

1. MARCO TEÓRICO

La imagen pública no consiste solo en una buena apariencia, sino en una figura congruente entre el ser, parecer y decir a través de discursos que lleguen a las emociones y sentimientos de la población; y ésta puede ser construida por asesores de campañas políticas que saben cómo hacerla creíble para ocultar los defectos del candidato en turno. Salgado (2002) entiende por imagen pública todo aquello que el candidato desea transmitir sobre sí mismo, con la pretensión de persuadir al electorado para que vote por él o ella. Al respecto Ibinarriaga (2012) menciona que el voto que cada elector deposita es una apuesta por un candidato que representa sus valores, y hay la confianza en que haga la promesa de un mejor futuro.

En este sentido se puede definir a la imagen pública como una carta de presentación donde se intercambian valores para adquirir reconocimiento y validez ante los demás. Herrera Gómez (2004) externa que para Goffman la imagen implica una acción comunicativa de acuerdo con las intenciones del hablante:

De forma detallada, describe el esfuerzo y las estrategias que activan los individuos para presentar una imagen «idealizada» de sí mismos, esto es, ventajosa para ellos y veraz para los otros. En esta perspectiva, el actor social, como tradicionalmente ha sido concebido por la sociología (como actor portador de roles), se convierte en un «actor» en el sentido propio de la metáfora dramática (p. 63).

Goffman señala que los actores sociales actúan frente a los demás y para ello emplean diversos recursos como la ropa, la expresión corporal, los gestos, entre otros. Y en este punto son importantes los papeles o roles porque “para llevar a cabo su actuación, los actantes y su público ponen en escena, idealizándolos, los valores comúnmente asociados a ciertas posiciones sociales, es decir, lo que conocemos como roles. Dicho de otra forma, cuando los individuos actúan, en el marco de la vida cotidiana, cumplen el papel o rol que asignan a cada uno de los *personajes* que representan” (Rizo García, 2011: 06).

¹ De acuerdo con Alizade (2007) el techo de cristal es una metáfora que designa un tope, generado por los poderes sociohistóricos, para las realizaciones de las mujeres en la vida pública.

Estos roles o papeles conllevan una actuación cuyo fin es influir en el imaginario colectivo de los espectadores, demostrar que son la mejor opción y lograr una empatía.

La imagen social es un referente central en el debate televisivo. Esto implica que los candidatos se centren más en la imagen y en su discurso para persuadir al público.

Una razón clave para estos debates es dar a los votantes la oportunidad de medir a los candidatos, sus cualidades y sus posiciones sobre cuestiones y, así, hacer una elección más informada que si debieran confiar únicamente en la información mediada por los noticiosos y los candidatos. Ver cómo los candidatos se encaran (“veamos cómo luchan tú y él”) se ha convertido en un ritual mediador por derecho propio, que proporcionan un foro ideal para que los candidatos defiendan sus visiones retóricas. (Nimmo&Combs, 1983/1986: 184)

En el presente trabajo se analizará el discurso emitido por la candidata Ivonne Álvarez para mostrar los diferentes roles asumidos para conseguir la aceptación del televidente. En el norte de la República mexicana, la sociedad neolonesa es patriarcal y la función de la mujer se circunscribe a las labores del hogar. Así que al contender en puestos políticos son vistas como no aptas. Al respecto, Rangel Hinojosa (2006) menciona:

En la sociedad, y de acuerdo con el modelo patriarcal que recurre a la naturaleza para explicar las diferencias entre los géneros, se suele señalar que ser mujer implica o significa ser madre, esposa y ama de casa. Unos roles que constituyen los marcos referenciales que, desde la infancia, influyen sobre las mujeres (p.12).

De acuerdo con lo anterior, es importante abordar el concepto de *deixis social* propuesto por Levinson (1983) debido a que hace referencia a la codificación de las distinciones sociales de los roles de los participantes en la conversación. En la candidata, esta *deixis social* es una forma de edificar una identidad personal con tintes colectivos, de tres de los diez políticos, porque son los que llevan la ventaja en las preferencias de opinión y de la ciudadanía que se validan con las encuestas tanto del periódico “El Norte”² y de “Mitofsky”³ como los más fuertes para contender a la gubernatura.

Asimismo, en este rubro cabe resaltar el concepto de *territorios del yo* propuesto por Goffman (1971) debido a que la candidata hablará desde el lugar confinado a las mujeres como el hogar.

1.1 El estudio de la (des)cortesía en el discurso y debate político

La cortesía es considerada como una forma de comportamiento humano universal. A este respecto, Albelda (2005) señala que “se reconoce en la cortesía una determinada actitud social, un modo de comportarse y, por tanto, es intencionada, se muestra, pues

² Periódico de mayor circulación en Monterrey.

³ Es una agencia para realizar encuestas de investigación de mercado y opinión pública en el país.

a cómo deseamos que se nos vea y a cómo se nos ve" (2005:327). Goffman (1971) sostiene que la presentación del individuo ante otros representa los valores acreditados por la sociedad más que su comportamiento general. La actuación del individuo tiene el rango de ceremonia. Por otro lado, la descortesía estudiada por Lakoff (1973) y Martin (2000), quienes analizan el deseo de desprestigiar al oyente, disminuye su imagen pública. Esta estrategia es una de las más empleadas.

El discurso político es un entramado de estrategias retóricas donde se pretende convencer al público por una elección digna y desacreditar al opositor. Chilton y Schäffner señalan que "el discurso político constituye un amplísimo campo de realizaciones discursivas diversas; se trata específicamente de las variadas y complejas relaciones entre el poder y la sociedad" (2008:297).

Por otro lado, en el discurso político, como señala Bolívar (2005), no necesariamente se busca la armonía, sino que más bien se pretende resaltar las diferencias y el conflicto, aunque de modo parcial y estipulando ciertas normas explícitas para una convivencia de grupos antagónicos.

El contexto de nuestro trabajo en la interpretación del discurso en estudio se encuentra enmarcado en el imaginario colectivo del sistema sexo-género del noreste mexicano. Un primer acercamiento consistirá en analizar el debate pronunciado por la candidata Ivonne Álvarez para describir los roles desempeñados a través de los marcadores discursivos⁴. En estos segmentos se observará cómo por medio de estos marcadores: el verbo performativo, la oración desiderativa, la oración exhortativa, el adverbio más, el participio como adjetivo, el efecto social, las estrategias de cortesía y la falacia argumentativa la aspirante intensifica para ser reconocida como buena opción para gobernar.

Posteriormente se graficarán los recursos de intensificación (sarcasmo, ironía, descortesía por fustigación, descortesía encubierta y cortesía con propósito descortés) y atenuación (reparación de una amenaza a la imagen, prevención de un obstáculo para conseguir una meta y autoprotección de la imagen del hablante) de los tres candidatos para mostrar cómo defendían su imagen y contar con más simpatizantes.

1.2 Breve contexto del escenario político neoleonés

En el ámbito de la política de Nuevo León existen dos grandes partidos que se disputan la dirigencia del Estado: el PRI y el PAN⁵. La organización que gobernaba en ese entonces era el PRI. Cabe mencionar que antes de esta contienda había perdido solamente una vez en el periodo (1997-2003) que ganó el PAN constituido por un régimen de centro-derecha. Los dos sistemas más poderosos de México para una mayoría de la población no han cumplido las expectativas de la gente. Por otro lado, hubo una variable que se incluyó en la ley aprobada en el Congreso en la Reforma

⁴ Portolés señala que son unidades lingüísticas invariables y poseen un cometido coincidente en el discurso: el de guiar, de acuerdo con sus propiedades morfosintácticas, semánticas y pragmáticas, las inferencias que se realizan en la comunicación.

⁵ El Partido Revolucionario Institucional (ideología de centro) y que más tiempo ha gobernado en el Estado y el Partido Acción Nacional (ideología conservadora de derecha)

electoral del año 2012 para que la ciudadanía pudiera competir de manera independiente, sin alianza electoral; se aprobó la figura de “candidato independiente”, pero de acuerdo con Beltrán (2015) solo en la de 2014 se acordaron las normas que abrieron el camino a los ciudadanos que aspiraban a una candidatura y que no contaban con el respaldo de un partido político. El *boom* de los candidatos independientes hizo explosión y la población por primera vez pensó en un verdadero cambio para dar fin a los sistemas políticos y que se abriera brecha a las y los ciudadanos. Así que los tres contendientes más fuertes por obtener la gubernatura del Estado eran: Ivonne Álvarez (PRI), Felipe de Jesús (PAN) y Jaime Rodríguez (Partido Independiente). Este último ganador al final de la contienda.

Cabe mencionar que la cultura nortea es patriarcal, etnocéntrica y ostenta el primer lugar del país en discriminar a los grupos vulnerables (Consejo Nacional para Prevenir La Discriminación, 2012). Por lo tanto, tener por primera vez a una candidata (Ivonne Álvarez) y cuyo partido (El PRI) en ese momento estaba en el poder son dos variables que el sistema apostó para ganar la gubernatura del 2015 en Nuevo León. Por otro lado, la variable del candidato independiente (Jaime Rodríguez) “El Bronco” representó el cambio con un perfil de hombre macho y valiente. Además, se hizo una película sobre él donde se muestra como un héroe para legitimar su audacia ante el pueblo nortea⁶. En cambio, el PAN (cuyo candidato en su momento era Felipe de Jesús Cantú) ha mantenido una ideología conservadora y no apostó en el cambio social y político. Protege los intereses del partido y cuida la moral ciudadana. A continuación, se ofrece un perfil de los contendientes para mostrar sus rasgos peculiares y cómo influyeron en la elección del voto.

Tabla 1. Perfil de los candidatos. Género e imagen.

Indicadores	(PRI) Ivonne Álvarez	INDEPENDIENTE “El Bronco”	(PAN) Felipe de Jesús
Datos políticos	Primera mujer aspirante a la gubernatura.	Primer candidato independiente para gobernador en Nuevo León.	Ex alcalde de la capital del Estado.
Adscripción partidista	Partido en el poder.	Sin partido y es ciudadano.	Partido conservador y de derecha.
Imagen política	Imagen de mujer emprendedora, pero a la vez administradora del hogar.	Imagen nueva “sin partido” y es Ciudadano candidato.	Misma imagen de partido.
Roles	Diferentes roles de ser mujer moderna.	Rol de macho valiente y sin miedo.	Candidato moderno de la ciudad.

⁶ De acuerdo con Monsiváis (1998), la nortea es un habla regional cuyo primer modelo verbal es Eulalio González, el Piporro, hombre del norte de México quien aporta gestos, vestimenta (botas, camisas, paliacate al cuello y sombreros tejados), forma de caminar y vocabulario que denota inmediatez, franqueza, sarcasmo, sinceridad defendida con refranes, ánimo de fiesta y solemnidad ejercida desde la ironía.

A primera instancia, se percibe cómo el candidato independiente atrae más la atención popular por la imagen de hombre rudo y cabal en contraste con la figura clásica del representante del PAN. Por su parte, Álvarez desempeñará diversos roles para hacerse presente en el imaginario colectivo de los neoloneses y ganar así su simpatía.

2. MARCO METODOLÓGICO

En el estudio se utiliza un enfoque cualitativo (Hernández, 2006) de tipo correlacional, ya que se analiza y se compara el discurso de la candidata emitido en contraste con los dos contendientes más fuertes (Jaime Rodríguez y Felipe de Jesús) debido a que se pretende mostrar la representación discursiva de Álvarez mediante los diversos roles. Para ello se seleccionaron algunos marcadores semánticos y retóricos expuestos en el debate para proyectar una imagen atenuadora o intensificadora aceptable entre el público. Este evento que se llevó a cabo en las instalaciones del IEE (Instituto Estatal Electoral, 2015) es el único obligatorio y oficial que se realiza con reglas muy claras que son: todos los candidatos deberán estar a la hora y día señalados por el IEE y éste será transmitido en vivo por las estaciones de radio y canal de televisión públicos y tendrá una duración de tres horas y quince minutos. Cada uno de los contendientes tendrá la misma cantidad de tiempo y turno que sus contrapartes y por medio de una rifa, los candidatos fueron asignados del uno al diez por azar y el moderador dirigió todo el evento. Los temas que abordaron se dividieron en tres bloques: economía, seguridad, combate a la corrupción y transparencia. La forma en que se seleccionaron los fragmentos para el análisis fue a través de las narrativas que eligieron en su mayoría los medios de comunicación local. Cabe señalar que hubo más debates, pero este fue el obligatorio y debidamente planeado y ejecutado donde todos sin excepción debieron de asistir. Cabe señalar lo que dice Van Dijk (2001), los debates son “contextos enunciativos fuertemente planificados”.

3. GÉNERO E IMAGEN POLÍTICA

A continuación, se presentarán los diversos roles que la candidata representó durante el debate con el fin de lograr la empatía con los votantes. Se sustrajeron aquellos fragmentos del discurso donde se dejaba entrever la construcción de una imagen personal con fines colectivos. Para ello se abordó el análisis del discurso donde se muestra cómo los marcadores atenuadores o intensificadores configuran los roles. En este aspecto, el *lenguaje social* sugerido por Bajtin (1994) reafirma esta construcción identitaria debido a que son discursos peculiares formados en esferas sociales específicas: categoría profesional, franja de edad, género, campos de conocimientos distintos, comportamientos típicos de un grupo, lenguajes de diferentes generaciones y grupos, lenguajes que expresan tendencias, lenguajes de autoridades y círculos variados, lenguaje de moda, lenguaje que sirve a propósitos socio-políticos de una época.

3.1 *El rol de mujer trabajadora en la política*

Hasta hace poco en México, la mujer estaba excluida de la política. Uno de los roles destinados era la maternidad. Álvarez rompe con este estereotipo que la sociedad heteronormativa y hegemónica establece para incursionar en un nuevo rol de mujer

dueña de su propio destino y liderar en la política apoyando a otras mujeres (Estrada, 2012). La candidata asume que ser madre y política ayuda para el buen futuro de los hogares neoloneses. Enseguida se analizan algunas referencias de su discurso electoral: Estas frases que tomamos se encuentran en internet en el portal de gobierno del IEE. “Para gobernar Nuevo León hay que estar atento 24 horas y cada minuto”. Intensifica a través de una oración exhortativa⁷ donde se nota una petición hacia el público y solo ella, como mujer trabajadora, puede realizarlo. En las siguientes frases comenta: “Por eso propongo en desarrollo económico primero hacer una reingeniería de toda la administración pública estatal para poder generar finanzas más eficientes y bajar el gasto corriente”. Al emplear la frase “por eso” da énfasis con la intención de reforzar una continuación de actividades desarrolladas solo por ella y lo reafirma por medio del adverbio “más” para señalar lo fructífero que sería su periodo.

3.2 El rol de residente

La candidata en uno de sus turnos de habla aborda el conocimiento geográfico del Estado. Ejemplo: “Creo en nuestra tierra porque la conozco, porque la he sentido y sé lo que Nuevo León requiere para salir adelante”. En este rol se destaca la propuesta de Goffman *los territorios del yo*. Esta denominación corresponde:

aquel ámbito personal que el ser social siente como propio y que se conforma del espacio corporal, temporal, cognitivo y de los bienes materiales y simbólicos. Dentro del territorio corporal del sujeto, por ejemplo, se encuentra su cuerpo y cada una de sus partes; en el temporal, el derecho a turno en el habla en una conversación; en el espacial, los sitios como el hogar, la oficina; en el cognitivo, la información privada e íntima, etc. (1971: 77)

En este punto se construye la imagen social de la candidata como una mujer que conoce el espacio territorial.

3.3 El rol de ciudadana

El rol de ciudadano(a) es básico en los candidatos debido a que necesitan conocer su Estado para de ahí proponer las respectivas alternativas. En este sentido se examinarán los fragmentos alusivos a este papel en la candidata Álvarez.

“Creo en un gobierno incluyente, un gobierno de rendición de cuentas, pero sobre todo un gobierno que participe realmente con la ciudadanía”. La candidata intensifica su afiliación interna a través del adjetivo “incluyente” donde señala que este aspecto no lo tiene ni el actual gobierno ni el de los otros opositores. Asimismo, menciona que será un gobierno honesto y participativo. En otra de sus intervenciones se dirige al candidato independiente de esta manera:

Cuando yo tenía tres años de edad, tú ya militabas en el PRI, militaste por más de treinta años en ese partido y hace tan solo unos meses diste el salto grande para irte de independiente, no sabemos si por conveniencia o por independencia.

⁷ Oración que consiste en convencer al receptor (Esparza Aguilar, H.I., 2013:16).

Es interesante notar que al mencionar “no sabemos” finge ignorancia y es una manera de involucrar a los regios para que saquen conclusiones sobre su interés personal o de partido político para gobernar bajo otra aparente soberanía. Aquí la candidata utiliza la cortesía mitigadora porque hay un riesgo de amenaza y se dirige a evitarlas (Carrasco, 1999: 22). Álvarez señala que ella es diferente y opuesta a su rival principal y marca la diferencia con los oponentes. Bolívar (2001) señala que en el discurso político los actos discursivos se realizan para causar efectos (actos perlocutivos) y sociales que tienen distintos grados de intensidad en la amenaza de la imagen de los candidatos y de llegar a tener un diálogo político democrático cuando se descalifica, ridiculiza, humilla, etc.

3.4 *El rol de colaboradora*

Álvarez se acerca a la comunidad neolonesa para que la vean como una compañera incondicional.

“Quiero decirle a nuestra gente que me rodearé de los mejores hombres y mujeres en mi gobierno por Nuevo León, los hombres y mujeres con capacidad probada, comprobada y con honorabilidad comprobada”. Declara crear una sociedad donde predomine la honorabilidad como un código de honor. Para ello recurre a la oración desiderativa⁸, habla de un deseo personal y colectivo donde se hará una selección de los mejores ciudadanos. Asimismo, intensifica por medio del participio como adjetivo “comprobada” para rescatar a los más aptos y que la acompañen a dirigir al Estado. Utiliza en el ejemplo la oración desiderativa para atenuar su discurso.

De acuerdo con Goffman, podemos decir que la candidata recurre al mecanismo del anclaje, el cual le permite “integrar la información sobre un objeto dentro de nuestro sistema de pensamiento, afrontando las innovaciones de los objetos que no nos son familiares” (1971: 06).

“Sé que se puede porque mi trabajo será encontrarles soluciones a los problemas que hay hoy, ese es mi trabajo y será como gobernadora de Nuevo León”. Insinúa que será Gobernadora y solo a través de esa manera dará soluciones benéficas para todos. Según Moscovici: “en la interacción sujeto-objeto, no existe un solo sujeto, sino que intervienen otros sujetos, a los que el autor les llama Alter (A), que además de relacionarse estrechamente entre ellos y ellas, guardan también íntima relación con el objeto social” (1991: 17). Álvarez busca que los neoloneses la apoyen y juntos gobernar el Estado.

3.5 *El rol de heroína*

El candidato a un puesto gubernamental requiere ser intrépido y vencer los obstáculos para tener credibilidad en sus propuestas. En este rubro, Álvarez refrenda su fuerza para convertir a Nuevo León en un Estado seguro.

“Ya lo hice como alcaldesa de Guadalupe y no toleraré el abuso de poder, ni los actos de corrupción, di de baja setecientos policías de mi administración, metí no-

⁸ Oración que expresa deseos en el receptor (Esparza Aguilar, H.I., 2013:16).

venta policías a prisión porque les pudimos comprobar que tenían lazos con el crimen organizado o que habían cometido actos de abuso de poder o de corrupción”. Construye la imagen de una heroína que combate la corrupción así sea hasta con las personas que tienen el compromiso de guardar el orden.

“Tendremos un observatorio ciudadano quien vigile que se esté cumpliendo cabalmente con lo que dispone este sistema estatal anticorrupción”. Intenta construir un *panóptico*⁹ (“una arquitectura carcelaria”) donde vigile a los ciudadanos y políticos corruptos. Es una guardiana del orden y de la moral.

Este punto es relevante porque Goffman señala que la fachada posee dos estructuras: la apariencia y los modales. El primero se refiere “a los estímulos que funcionan en el momento de informarnos acerca del status social del actuante; el segundo, a los estímulos que funcionan en el momento de advertirnos acerca del rol de interacción que el actuante esperará desempeñar en la situación que se avecina” (2001:36). En el ejemplo se aprecia cómo involucra a los ciudadanos a denunciar y combatir con ella la corrupción.

3.6 El rol de mujer neolonesa

Por los estudios de género se conoce que a las mujeres no se les valoraba en ningún ámbito más que el de la maternidad. (Estrada y Ochoa, 2013). Sin embargo, con el empoderamiento femenino de algunas mujeres y el respaldo del partido a quien representan pueden realizar actividades como candidatas a la gubernatura. Álvarez simboliza en este debate a la mujer de este Estado y trata de demostrarlo.

“Jaime, yo te pediría que no me faltaras al respeto diciendo que no me puedo valer por mí misma, porque entonces estás faltándole a las mujeres de Nuevo León cuando dices que no podemos hacer un trabajo por nosotras mismas, yo aquí represento solamente a la ciudadanía y no hay ningún otro interés que me mueva que no sea que a la ciudadanía de Nuevo León le vaya bien”. Álvarez le pide al contendiente que se disculpe por su comentario subestimando la capacidad de las mujeres en Nuevo León.

“Un problema de inseguridad que crearon gobiernos federales del PAN y que aquí en Nuevo León jamás echamos culpas, asumimos el reto, tomamos el toro por los cuernos y enfrentamos los delitos sin decir si eran federales o eran locales, lo que hicimos fue dar la batalla para regresarle lo que más anhela nuestra población que es su seguridad.” Lanza la culpa al PAN para decir que su partido sí afronta los problemas.

3.7 El rol de gobernadora

La candidata habla en forma individual y si utiliza la primera persona del yo gramatical es para tomar distancia del gobierno que representa y al mismo tiempo pone de relieve la incompetencia de la oposición y el carácter absurdo de las propuestas de sus colegas. Aquí se nota cómo prevalece una auto-presentación positiva de nosotros y la negativa de ellos (Van Dijk, 2003).

⁹ Bentham, J., 1979:10.

“Cuando voy y pido el voto es Ivonne Álvarez, a la que le van a dar el voto es a Ivonne Álvarez y la que va a rendir cuentas y hacer un gobierno transparente, eficiente y de rendición es Ivonne Álvarez.” Habla de una mujer transparente que podrá tener diversos roles, pero es la misma persona: sincera y honesta. De acuerdo con Goffman, en la imagen social es muy común *la idealización*. Ésta constituye una forma de “socializar, moldear y modificar una actuación para adecuarla a la comprensión y expectativas de la sociedad en la cual se presenta” (2001: 27). En esta cita se observa cómo Álvarez sublima su imagen para que el público se refleje y vote por ella por ser la más cercana a los ciudadanos.

4. ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS. LOS RECURSOS ATENUADORES E INTENSIFICADORES

Los roles le permiten a la candidata mantener una imagen empática de mujer fuerte y trabajadora. Sin embargo, en el debate contra los dos oponentes pierde credibilidad al reflejar solo un ideal. En seguida se muestra en subrayado los marcadores de atenuación e intensificación como ejemplo en el debate de los tres candidatos con la finalidad de revelar cómo cada quien actúa de acuerdo con sus intereses personales. Asimismo, se plasma una parte del diálogo para observar cómo se gestan (la cortesía y la descortesía) en paréntesis. Estas estrategias refuerzan la legitimidad discursiva. De acuerdo con Íñiguez (2006) se trata de asegurar la legitimidad de los poderes y las instituciones, de la ley, de los valores compartidos y del orden social, a través de medios discursivos; por supuesto, esta legitimación discursiva tiene su función y se inserta dentro de un proceso más general de legitimación social y política. Distinguiamos tres niveles de legitimación discursiva: (a) un acto pragmático de justificación de acciones y políticas controvertidas, (b) una construcción semántica de la propia versión de los sucesos como verdadera y fiable, y (c) una autorización sociopolítica del propio discurso legitimador.

Cuadro 1. *Cortesía y descortesía en el debate.*

IVONNE: “Creo en nuestra tierra porque la conozco, porque la he sentido y sé lo que Nuevo León requiere para salir adelante”.

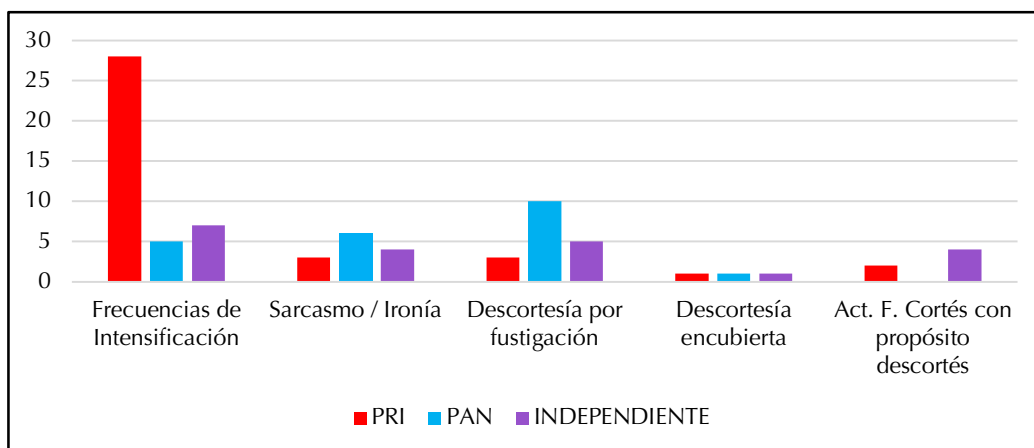
“EL BRONCO”: “Nosotros tenemos que hacer que la gente se comunique de manera individualizada, hoy yo pregunté a la raza de Facebook y me llegaron más de 5,600 comentarios que debo decirlos, pero pos como el formato no se puede difícilmente podemos hacer aquí los comentarios que los ciudadanos quieren, pero ciudadano creo que estás viendo muy bien las diferencias entre uno y otro y quieres son los equipos de uno y otro, entonces que tenemos y podemos hacer propuestas eficientes”.

PAN: “¿A qué le quieres dar (continuidad)? Continuidad a (la impunidad), a la (corrupción,) a una (exagerada) deuda o (explícanos) a que quieres dar continuidad”.

Al emplear el pronombre “nosotros” emplea el deíctico para involucrar a los electorados con el fin de incorporarlos y hacerlos partícipes de su sentir. Por eso utiliza el conector causal “porque” para justificar su presencia como una mujer preocupada e interesada por su Estado. De manera general en la gráfica se observa la presencia de

las diversas estrategias persuasivas empleadas de acuerdo con las intenciones de cada actor político.

Gráfica 1. Estrategias de descortesía



En las estrategias de cortesía y descortesía, la candidata tiene más frecuencias en la intensificación al inicio del debate cuando descalificaron a su familia, pero después atenúa utilizando verbos performativos como señala Briz (2001): creo, parecer, imaginar, pensar... debido a que pretende resaltar más su imagen cortés y hacerse notar frente a sus contrincantes varones. Por otro lado, "El Bronco" intensifica regularmente debido a que señala que ha ganado el debate a través de las redes sociales. En cambio, Felipe de Jesús intensifica poco y es el que usa más frases descorteses para dañar a Ivonne.

En el Cuadro 2 denominado "formas verbales" se aprecia en subrayado cómo los candidatos dejan entrever su plan de trabajo por medio de las acciones o la descripción de los hechos. Son agentes activos donde reflejan ese espíritu emprendedor que caracteriza al Estado.

Cuadro 2. Formas verbales de los candidatos.

<p>IVONNE: "¿Qué tiene que <u>hacer</u> el gobierno?, <u>generar</u> seguridad para que vengan a <u>invertir</u> aquí, hoy Nuevo León <u>tiene</u> el primer lugar en inversión extranjera y <u>necesitamos</u> no solo la inversión extranjera sino también <u>fomentar</u> el crecimiento de nuestra industria nacional".</p> <p>"EL BRONCO": "Entonces <u>vamos a hacer</u> que el transporte sea gratuito <u>vamos a trabajar</u> para que Zuazua, Marín, Higuera, toda la zona del valle de las Salinas incluyendo García <u>puedan tener</u> transporte sin la CTM".</p> <p>PAN: "<u>Vamos a hacer</u> una evaluación tanto de impacto social como de tipo técnico para <u>saber si seguirá</u> o no".</p>

Por otra parte, en el Cuadro 3 titulado "fingir ignorancia" revela cómo el desoír es una manera cortés de no dar importancia ni a la persona ni al hecho.

Cuadro 3. *Fingir ignorancia.*

PAN: “Ivonne aprovechando que ahora la ley te obligo a venir, quiero preguntarte”.

IVONNE: “Felipe yo creo que estabas distraído porque ya la pregunta te la contesté y además volviste a repetir mil veces tu propuesta”.

EL BRONCO: “Ay Ivonne, no sé qué decirte, te fuiste, abandonaste la ciudad, no le pongas tanta emoción”.

En cambio, en el Cuadro 4 se analizó sobre el “eufemismo” y se evidenció cómo este recurso era empleado como un atenuador para agredir la moral de la candidata.

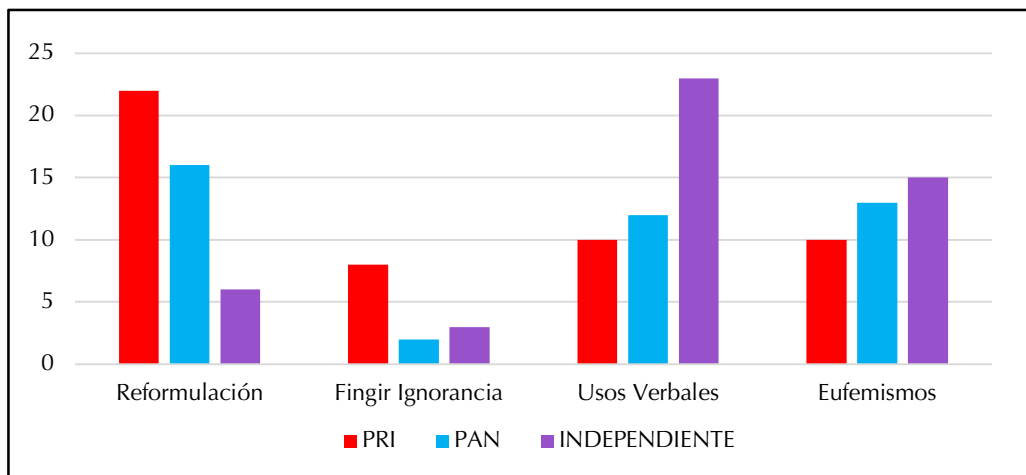
Cuadro 4. *Eufemismos.*

IVONNE: “No me tembló la mano para tomar acciones, algunos de los que están aquí ni si quiera vivían en Monterrey para poder sentir lo que la gente estaba viviendo”.

“EL BRONCO”: “El gobernador es tu jefe, él te puso, debes de tenerle respeto tú, él no está aquí”.

PAN: “Se incluya la declaración de impuestos y por supuesto la de bienes y patrimonio, espero que Ivonne tenga el valor de presentar esa misma”.

Al graficar los segmentos antes señalados, se obtuvieron los presentes resultados.

Gráfica 2. *Estrategias de Atenuación.*

En la gráfica “Estrategias de la atenuación”, Ivonne postula muchos puntos a desarrollar en su plan de trabajo y da a entender que se habían realizado mal o no se habían llevado a cabo. Ella emplea más verbos de acción sin importar si los llevará a cabo o no. “El Bronco” propone, pero a diferencia de Ivonne desconoce qué acciones desarrollará. Finalmente, Felipe de Jesús reformula menos y se centra más en los usos verbales para realizar los planes que el actual Gobierno no ha cumplido. Es así como los candidatos hicieron sus diversas estrategias que al final las reflexionará el pueblo

neolonés y la historia política mexicana ante estos fenómenos electorales del siglo XXI.

5. CONCLUSIONES

En esta investigación sobre el género y la construcción de la imagen en la candidata a la gubernatura se observa cómo los atenuadores e intensificadores empleados durante el debate electoral sí influyeron en la toma de decisiones del electorado para que Álvarez García ocupara el segundo sitio en la preferencia electoral.

Ivonne Álvarez utilizó con más frecuencia los atenuadores debido a que mitiga el discurso por medio de expresiones afirmativas, deseos, dudas y preguntas; es decir, refleja la intención o punto de vista sobre un determinado tema. Mientras tanto, los opositores la atacan desde lo público y lo privado para desacreditarla. En este aspecto, la candidata se mostró hábil y empleó más la intensificación solo cuando se atacaba a su familia.

Las estrategias verbales descorteses son vistas como recursos verbales no propios del habla de las mujeres y se observa que Álvarez García utilizó descortesía encubierta para exhibir a sus contendientes, en su intento por denotar la falta de autoridad o ser señalada como incompetente. Por el contrario, es la candidata la que más recurre a proteger su imagen.

Asimismo, Ivonne utiliza diversos roles que no le funcionaron para generar una buena imagen, ya que su historial en la política estaba muy desgastada debido a la imagen de mujer vendida que proyectó implícitamente en su discurso. La atenuación e intensificación mostraron a una candidata que desempeñó diversos roles con el fin de sensibilizar al lectorado. Sin embargo, en el análisis discursivo de su debate se notó una imagen actuada y proyectada de acuerdo con sus intereses. Por otro lado, creemos que la estrategia del "Bronco" fue construir una imagen positiva más que mostrar proyecto alguno. Se preocupó por edificar una relación emocional dinámica con los futuros votantes y telespectadores. Ganó el discurso emanado del corazón y atrapó en las redes sociales a sus seguidores como una innovación política. Esa imagen de hombre fuerte, valiente y violento despotricó contra su rival más fuerte (Ivonne).

En este caso, el género femenino no fue un atributo decisivo para persuadir al electorado de que una mujer pudiera ocupar la silla de gobernadora. Su discurso fue débil, aunque con intensificación en instantes no dio resultado. En este debate ganó el discurso fuerte, las promesas sin proyectos y la falacia discursiva de que la raza manda y el gobernante obedece. Ganó el hombre sin miedo y valiente, ganó la ciudadanía que no quiso más partidos políticos en la gubernatura, pero sí votó para diputados y alcaldías con los partidos preferentes el PRI y PAN. El pueblo quiso un cambio político y social en la gubernatura y lo logró.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUAYO, Sergio y ACOSTA, Miguel. (1997). *Urnas y pantallas. La batalla por la información*. Ciudad de México: Academia Mexicana de Derechos Humanos/Océano.
- ALBELDA, Marta. (2005). *La intensificación en el español coloquial*. Valencia: Servei de publicacions (Tesis Doctoral).
- ALIZALDE, Miriam, 2007. *Techo de cristal perspectivas psicoanalíticas sobre las mujeres y el poder*. Buenos Aires: Lumen.
- ARAUZ Diana and ESTRADA Olga. (2017) *Financial aid for female graduate students, researchers and foreign residents in Mexico, over 35 years old*. Cultural and Religious Studies, August 2017, Vol. 5, No. 8, 475-480. Consultado el 20 de marzo 2018 en <http://www.davidpublisher.org/index.php/Home/Journal/detail?journalid=42&jx=CRS>.
- BAJTIN, Mijail. (1994). *El método formal en los estudios literarios*. Madrid: Alianza.
- BELTRÁN, Yuri. (2015). "Candidaturas independientes (primera de dos partes)". Consultado el 16 de mayo de 2016, Este País, en <http://archivo.estepais.com/site/-/2015/candidaturas-independientes-primera-de-dos-partes/>.
- BENTHAM, Jeremías. (1979). *El panóptico*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- BLAS, José Luis. (2001). "No digas chorradas. La descortesía en el debate político cara a cara. Una aproximación variacionista". *Oralia* 4, pp. 9-45.
- BOLÍVAR, Adriana. (2001). "El personalismo en la democracia venezolana y cambios en el diálogo político". *Revista iberoamericana de discurso y sociedad*, 3 (1), pp. 103-104.
- (2005). "La descortesía en la dinámica social y política". En Murillo (Ed.). (2005). *Actas del II Coloquio del Programa EDICE*. Universidad de Costa Rica / EDICE, pp. 137-164.
- BRIZ, Antonio. (2001). *El español coloquial en la conversación. Esbozo de pragmagramática*. Barcelona: Editorial Ariel.
- (2002). "La estrategia atenuadora en la conversación cotidiana española". En Bravo (Ed.). (2002). *Actas del Primer Coloquio del programa EDICE. La perspectiva no etnocentrista de la cortesía: Identidad sociocultural de las comunidades hispanohablantes*. Universidad de Estocolmo / EDICE, pp. 17-46.
- CARRASCO SANTANA, Antonio. (1999). *Revisión y evaluación del modelo de cortesía de Brown y Levinson*. Pragmalingüística 7. 1-44. Saarbrücken (Alemania) consultado el 3 de febrero del 2018 <https://revistas.uca.es/index.php/pragma/article/download/499/433>.
- CHILTON, Paul, y SCHÄFFNER, Christina. (2008). Discurso y política. En T. Van Dijk (Comp.) *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa, pp. 297-329.
- Comisión Estatal Electoral Nuevo León. (2016). en línea: <http://www.cceenl.org.mx/>. Recuperado el 20 de febrero del 2016.

- CONAPRED. (2012). *Encuesta Nacional sobre discriminación en México*: Enadis, 2010. Consultado el 12 de marzo del 2016, CONAPRED, en <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-PCD-Accss.pdf>.
- ESPARZA AGUILAR, Hugo Iván. (2013). *La expresión escrita*. México: UAEH.
- ESTRADA, Olga. (2012). *Vivencias, realidades y utopías. Mujeres, ciudadanía, causas, feminismo, género e igualdad en México*. Monterrey: UANL.
- y OCHOA Irma. (2013). *Ficciones, realidades y utopías de la liberación sexual de las mujeres a través del feminismo en México*. Revista de estudios de Antropología Sexual. Vol. 1, pp. 165-182. México, INAH.
- GOFFMAN, Erving. (1971). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.
- (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HERNÁNDEZ, Roberto. (2006). *Metodología de la investigación*. México: McGraw Hill.
- HERRERA GÓMEZ, Manuel. (2004). *La teoría de la acción social en Erving Goffman*. Universidad de Granada. Consultado el 13 de marzo 2018 en línea: <http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/25784/25618>.
- IBINARRIAGA, José Adolfo. (2012). *El arte de la guerra electoral: Guía esencial para entender cómo funciona una campaña política*. Ciudad de México: RandomHouse.
- IÑIGUEZ, Lupicinio. (2006). *Análisis del discurso*. Barcelona: Editorial UOC.
- LAKOFF, Robin. (1973). *Language and Woman's Place*. *Language in Society*, Vol. 2, No. 1. Consultado el 14 de marzo de 2016, JSTOR, en <http://www.jstor.org/stable/4166707>.
- LEVINSON, Stephen. (1983). *Pragmática*. Barcelona: Teide.
- MARTIN, Luisa. (2000). *Enfrentamiento y consenso en los debates parlamentarios sobre la política de inmigración en España*. *Oralia*, 3, pp. 113-148.
- MONSIVÁIS, Carlos. (1998, 3 de marzo). *Aquí está el detalle: el habla y el cine de México*, intervenciones. En Primer Congreso Internacional de la Lengua Española. <http://congresosdelalengua.es/zacatecas/plenarias/cine/monsivais.htm>.
- MOSCOVICI, Serge. (1991). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- NIMMO, D., & COMBS, J. E. (1983/1986). *Un hombre para todas las estaciones: El mundo mediado de las campañas electorarias*. En D. A. Graber, *El poder de los medios en la política* (págs. 171-187). Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Latinoamericano.
- PÉREZ, Noelia. (2009). *La mujer en la publicidad*. (Tesis de maestría). Universidad de Salamanca. Consultado el 20 de abril del 2018. http://gedos.usal.es/jspui/bitstream/10366/80263/1/TFM_EstudiosInterdisciplinariosGenero_GarciaPerez_N.pdf.

- PORTOLÉS, José. (2001). *Marcadores del discurso*. México: Grupo Planeta.
- RANGEL HINOJOSA, Alejandra. (2006). *Participación política de las mujeres en un movimiento urbano de Nuevo León*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- RIZO GARCÍA, Marta. (2011). De personas, rituales y máscaras. Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal. *Quórum Académico*. Vol. 08. Núm. 15. Universidad de Zulia. Pp. 78-94.
- SALGADO, Lourdes. (2002). *Marketing político. Arte y ciencia de la persuasión en democracia*. Barcelona: Paidós.
- SARTORI, Giovanni. (1998). *Homo Videns. La Sociedad Teledirigida*. Madrid: Taurus.
- VAN DIJK, Teun. (1999). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- (2001). *Texto y contexto en los debates parlamentarios. Tonos Digital*, 2. Consultado en febrero de 2016, TONOS DIGITAL, en <http://www.um.es/tonosdigital/znum2/estudios/TAvanDijkTonos2.htm>.
- (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.



LA MOVILIDAD SOCIAL EN LOS IMPLÍCITOS DISCURSIVOS DE ESTUDIANTES DE SECUNDARIA EN MÉXICO. DE LA ESCUELA PÚBLICA A LA PRIVADA

Social Mobility In The Implicit Discursive of Secondary School Students in
Mexico. From Public to Private School

Dalia Reyes Valdés

María Eugenia Flores Treviño

Universidad Autónoma de Nuevo León

dreyesvaldes@hotmail.com

maria.florestr@uanl.edu.mx

Resumen:

En este artículo planteamos una propuesta concerniente a la ética educativa para detectar rasgos de movilidad social en el discurso de estudiantes de secundaria, analizamos los implícitos discursivos sobre carreras universitarias y estatus, limitación en la percepción de campos profesionales y prejuicios sobre estudios considerados privativos para clases altas. Es una estrategia metodológica alternativa a las encuestas estandarizadas para detectar rasgos de movilidad, eventualmente considerados para el diseño de políticas educativas. El comparativo entre escuela pública y privada señala al profesor como factor determinante entre mayor o menor prefiguración de progreso.

Palabras clave:

Movilidad social, ética, escuela secundaria, discurso.

Abstract:

In this article we show a proposal related to the educational ethics to detect traits of social mobility in the discourse of secondary school students we analyze the implicit perception on university careers and status, limitation in the perception of professional fields and prejudices about studies considered exclusive for upper classes. It is an alternative methodological strategy to standardized surveys to detect features of social mobility, eventually considered for the design of educational policies. The comparison between public and private schools points to the teacher as a determining factor between greater or lesser prefiguration of progress.

Keywords:

Social Mobility, Ethic, Secondary School, Discourse, Students, Teachers.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 06/06/2018

INTRODUCCIÓN

El tema escuela-progreso social pertenece más al ámbito ético que al educativo, si es que pudieran desasociarse uno de otro: las políticas educativas, emanadas por una instancia pública, conllevan los planteamientos axiológicos que caracterizan la cultura de un país y, en gran medida, sus derroteros. De este modo, el tema se vuelve multidisciplinar entre la pedagogía, la sociología y el análisis del discurso.

La escuela, por una parte, es en donde se marcan los estándares presentes y posibles para los ciudadanos; el espacio social, por su lado, es un topos potencial al cual se puede aspirar, a condición de que las personas conceptualicen, vislumbren y conozcan por su nombre el lugar físico o abstracto que se convertirá en objetivo de vida.

En México, la política educativa ha devenido reformas que acotan cada vez más a sus estudiantes hacia un ámbito de decisión restringido a la productividad. Si analizamos los contenidos programáticos de los planes de estudio (SEP-A, 2017), particularmente en las asignaturas relacionadas con la lengua, se puede decir que la fantasía es un tabú y la aspiración, innecesaria; la individualidad –como valor social– es arrollada por la atención al individuo como ente estadístico.

Buscar rastros de movilidad social en el discurso de los estudiantes es un acto multipropósito: detectar la acción de la escuela, la familia y el contexto amplio de un alumno en el acrecentamiento de la aspiración al bienestar; identificar los recurrentes dirigidos sobre la construcción discursiva de un adolescente y, quizá lo más valioso, mostrar tales rastros como una oportunidad para que la escuela aporte, informe y reconstruya sobre ese provenir en ciernes.

Los datos estadísticos de movilidad social han sido un instrumento valioso para mostrar la realidad numérica promedio, en los países¹ y, en el mejor de los casos, secuenciar esos datos con políticas públicas para mejorar las circunstancias de las generaciones posteriores.

Los rastros de aspiración a la movilidad social en el plano de un futuro posible podrían, incluso, cuantificarse, porque el multipropósito de la estadística nos permite numerarlo todo, si es que esa condición otorgara a los datos valor funcional para el diseño de políticas educativas. A diferencia de las gráficas estadísticas *a posteriori*, consideramos que los resultados en un análisis discursivo que busca hurgar en las expectativas sobre el porvenir, no serían irremediabiles para la generación que nos arroja los datos: el mismo informante sería sujeto beneficiado por decisiones

¹ El artículo “El rol de la educación en la movilidad social de México y Chile. La desigualdad por otras vías”, de Huerta (2012) basa sus resultados en los resultados estadísticos obtenidos por el Centro de Estudios Espinosa Iglesias en su encuesta EMOVI. Se comparan dos países con ingreso per cápita similar.

inmediatas y a corta distancia, siempre y cuando los contextos estructurales de la lengua tomen el asunto como un propósito institucional, cual debe ser. Nos referimos a la escuela por ser la instancia que, premeditadamente, tiene esta acción como uno de sus principales objetivos, como es la escuela secundaria (DOF, 2017).

Aunque las precisiones diferenciadoras entre movilidad social y progreso social son aceptadas por las autoras, considerando que la primera puede ser involutiva u horizontal, en este artículo se manejarán indistintamente porque las fuentes utilizadas abordan la temática con una presuposición de avance y bienestar.

1. LA ESCUELA. CATEGORÍA MULTIDISCIPLINAR

Para Bourdieu (1998:80), la escuela –junto con la familia– es el lugar en donde se constituyen las competencias necesarias, según el espacio y el tiempo contextual, pero también es el sitio en donde se tasa el *precio* de esas competencias.

La Secretaría de Educación Pública (SEP) en México define a la escuela como el espacio físico, el conjunto de actores y las prácticas educativas orientadas a transmitir los valores culturales y sociales expresados en el currículo. Como objetivo genérico para todos los niveles apunta el de “proveer un lugar seguro y adecuado para que sucedan experiencias educativas en ambientes de aprendizaje con recursos especializados” (SEP-A, 2017: 208).

En los estudios mexicanos de movilidad social se considera que si la escuela aporta lo correspondiente para construir competencias dictadas en el discurso político escrito, el acto nodal que se espera de ella es la conversión de ese bien, o capital cultural, en capacidades para transitar el espacio social. Soloaga (2012) aborda, incluso, la posibilidad fehaciente de la desigualdad entre los individuos:

Dadas las diferencias existentes, la conversión de bienes a capacidades seguramente variará de persona a persona haciendo que la igualdad de bienes primarios sea distinta a la igualdad de capacidades. Con este enfoque de capacidades, cambia también el enfoque normativo para la política pública: lo que se busca es ampliar el conjunto de elecciones de vida posibles de las personas. La desigualdad en esa dimensión es la que importa (Campos, 2012: 8).

Ante este planteamiento, continua Soloaga (2012: 9), es la economía política y no la política económica lo que podría lograr una sociedad menos desigual, dimensión estrechamente realcionada con la multidimensionalidad axiológica que fundamenta la existencia de la escuela. En complemento de esta idea, De los Santos *et al*, plantean la inclusión social como “un desafío de orden moral y humano al que es necesario proporcionar una respuesta de manera urgente” (2013: 11).

Productivamente hablando, se considera a la escuela como el espacio físico a donde se acude para adquirir los conocimientos estandarizados que una sociedad requiere en sus ciudadanos, pero también es el lugar potencial para verse beneficiado con las mismas posibilidades para la prefiguración de un porvenir. Campos *et al* (2012: 31) lo afirman en términos de la libertad efectiva de las personas, es decir la posibilidad de una elección que vaya más allá de la fe o la esperanza.

1.1 Progreso social: potenciar capacidades

Un indicador adecuado del funcionamiento de las políticas de Estado es, a decir de Campos *et al* (2012), el hecho de que el progreso social dependa menos de las características personales, físicas o del hogar de origen y más del talento y el esfuerzo de las personas. Existen rasgos que, en su conjunto, conforman una caracterización universal de progreso social y sus dimensiones inherentes, sea cual fuere el orden de importancia que se le quiera dar a la información de cada autor. Se concentran en la Tabla 1.

Campos <i>et al</i> , 2012:27-59	Se refiere a los cambios que experimentan los miembros de una sociedad en su posición en la estructura socioeconómica. Garantizar la igualdad en las condiciones de competencia; dotar a todos los miembros de una sociedad de herramientas y condiciones básicas como la educación y la salud; garantizar las condiciones de igualdad y competencia en el mercado laboral. Si se asegura lo anterior, la realización de vida de los individuos dependerá en mayor medida de su talento y esfuerzo.
Rawls 1971:53	Bienestar social como una teoría de la justicia, cuyos términos inherentes son exigencia, igualdad, repartición y derecho.
Porter <i>et al</i> , 2017:2-10	<i>Social progress is the capacity of a society to meet the basic human needs of its citizens, establish the building blocks that allow citizens and communities to enhance and sustain the quality of their lives, and create the conditions for all individuals to reach their full potential.</i> <i>Is about meeting everyone's basic needs for food, clean water, shelter, and security. It is about living healthy, long lives, and protecting the environment. It is about education, freedom, and opportunity.</i>

Tabla 1. Construida por las autoras con rasgos de movilidad social y dimensiones asociadas de Vélez *et al* (2012), Rawls (1971) y Porter *et al* (2017).

La coyuntura entre movilidad social y educación es un criterio de integración social planteado por Serrano y Torche (2012:31) de la mano con los supuestos de igualdad social en una democracia:

El tejido social se resquebraja menos bajo un esquema donde todos los individuos tienen posibilidad de intercambiar posiciones en la escala socioeconómica, *i.e.*, que la ciudadanía no perciba que existen barreras establecidas a la movilidad para proteger el *status quo* de ciertos estratos.

Es sobre las categorías descritas en este apartado y la percepción de la que hablan Serrano y Torche desde donde se hace esta propuesta, considerando que los perceptos no tienen más vehículos que el lenguaje y este, a su vez, de forma circular, es la base para nuevas construcciones mentales. Como se verá en las tablas de análisis discursivo, la movilidad social parte de una apreciación subjetiva imaginaria. De hecho, una dimensión en los estudios socioeconómicos de movilidad social es –junto con ingreso, educación, riqueza y ocupación– la movilidad subjetiva. Huerta afirma que esta dimensión es importante dado que son los factores psicoculturales y no los económicos los que influyen en el estado de bienestar de las personas (2010: 303-327). En el texto que refiere al planteamiento de Huerta (Campos *et al*, 2012: 31) se

explicitan las medidas históricamente utilizadas en estudios cuantitativos para las otras cuatro dimensiones, pero la percepción subjetiva no se incluye como un factor medible. En este artículo pretendemos una propuesta abierta para correlacionar aspectos cuantitativos y cualitativos a fin de localizar objetivos para la acción social en la construcción de aspiraciones de movilidad social convertidas en actos.

1.1.1 Ética, educación y discurso

La ética es transversal a los fines de la educación si se entiende la intención de acrecentamiento humano como medio para alcanzar un mejor desempeño social que explicará al estudiante como miembro de una comunidad y como individuo, con apegos colectivos y deseos personales. De manera integral, las diversas asignaturas aportan a los propósitos; el lenguaje juega un papel protagónico al conformarse en un capital cultural que lo identificará con lo cercano y le abrirá acceso a lo ajeno. Dilthey (1986) entiende por ética a la ciencia que contiene el fin y los medios para llevar al ser humano a ese ideal.

En la dimensión 4 del Acuerdo Oficial en donde se establecen los planes y programas de estudio para la educación básica en México (DOF, 2017) se describen las responsabilidades legales y de los docentes en pro de lograr el bienestar de sus estudiantes. Las dinámicas de acción referentes a ambos parámetros también están contenidas, y se afirma que fundamentos, propósitos y contenidos, además de los procesos de enseñanza y aprendizaje, responden a finalidades éticas, normativas y económicas de aspiración social.

En el ámbito de la ética se ubica “la formación de sujetos que tendrán oportunidad de continuar su trayectoria o de participar activamente en la sociedad” (DOF, 2017:40); además, señala que deberá trabajarse con las aspiraciones contenidas en el ideal del ciudadano en formación.

El conjunto de estos elementos colocan el estudio correlativo entre acrecentamiento discursivo y movilidad social en el plano ético institucional, por los propósitos educativos, y profesional, por la responsabilidad docente.

1.2 Discurso y práctica social

En su propuesta dialógica, Bajtin (1982) define al discurso en términos de la enunciación. La unidad discursiva es el enunciado, y cobra sentido si se lo confiere el hablante al enunciarlo en un contexto particular. La propuesta teórica discute que se considera al acto comunicativo como un “ir y venir” de mensajes, cuando en realidad el emisor ya tiene implícito al receptor cuando construye un enunciado. No se trata, entonces, de una serie de elementos gramaticales escindidos o independientes, sino que correlacionados con una intencionalidad particular del enunciadador, un contexto y un “asimilar” al receptor.

Por otra parte, para Ducrot (1986), el implícito se divide en dos tipos particulares de contenidos discursivos que afectan el sentido del enunciado: presupuesto y sobrentendido. Su análisis es factible en tanto forma parte de la semántica contextual en donde están insertos, aunque no sean evidentes porque se obtienen como agregados semánticos que permiten sustentar algo sin enunciarlo.

Haidar, por su parte, considera el discurso como práctica social que rebasa el plano de los tecnicismos lingüísticos por la carga individual que implica la formación socio-histórica-cultural-política complejizada en el emisor (2006: 197).

El término discurso es definido por la Real Academia de la Lengua Española como la “facultad racional con que se infieren unas cosas de otras, sacándolas por consecuencia de sus principios o conociéndolas por indicios y señales” (1999: 760), acotado a un “decir”, de forma oral o escrita.

Si se mira hacia la escuela como instancia que tiene entre sus propósitos la regulación de ese discurso, es esencial conocer la forma como jerarquiza los elementos que lo conforman. La Secretaría de Educación Pública explica el ámbito del lenguaje y la comunicación como un *campo formativo* que se concentra en la cultura *escrita*” (2017: 211). Se detalla cómo los sentidos están involucrados en el desarrollo de la habilidad para lograr la escritura de textos guiados con finalidades y destinatarios especificados por los programas; la oralidad, infiriendo el texto, se presenta solamente como un medio para llegar al texto escrito. Los planes de estudio para la asignatura de Español tienen como propósito hacer que el estudiante “logre comunicarse con respeto y seguridad en diferentes contextos” (2017:211); para inglés se prevé “que logren expresar acontecimientos, deseos y aspiraciones” (2017:211). En resumen, se busca que el alumno produzca textos escritos *pertinentes* y prefigure en inglés su futuro, sin hacer mayor énfasis en la construcción de la habilidad para el discurso oral.

Para este artículo, los rasgos del discurso se apegan a los rasgos descritos por Haidar (2006: 73).

- Implica condiciones de producción, circulación y recepción
- Contiene varias materialidades y funcionamientos
- Es un dispositivo de la memoria de la cultura
- Es generador de sentidos
- Es un soporte y reproductor de lo simbólico
- Es una práctica socio-histórico-cultural-política ritualizada y regulada por las instituciones de todo tipo y por lo no institucional
- Es una práctica subjetiva polifónica.

En el ámbito psicosocial, Hofstadter (2008) da por hecho el discurso como consecuencia del constructo individual, es decir, cada discurso será, de alguna manera, el sujeto dicho por sí mismo, de ahí que del docente se transmita por medio de la expresión oral y escrita a sus alumnos. Si tal discurso fuese racionalmente planificado, entonces la escuela tendría una luminosa consecuencia, prevista por el mismo autor, a cuya lista se agregaría al profesor:

Es, por encima de todo, a través del lenguaje como nuestros cerebros pueden ejercer una buena dosis de control indirecto sobre los cuerpos de otros seres humanos, un fenómeno muy conocido, no solo para los padres y los sargentos de instrucción, sino también para los publicistas, los políticos y los adolescentes caprichosos (Hofstadter, 2008: 264).

1.2.1 Discurso y pertenencia comunitaria

Tras la asunción de lo comunitario, la individualidad es una construcción social a partir del hecho lingüístico. Nos reconocemos según nuestras prácticas sociales del lenguaje, afirma Benveniste (2008). Por su parte, Echeverría detalla las prácticas sociales a partir del hecho comunitario:

- Permiten alcanzar un nivel de efectividad
- Son históricas
- Varían de un periodo a otro y de una sociedad a otra
- Se producen dentro de una deriva histórica particular
- A veces alguien las inventa y otros la siguen
- Otras son generadas por accidente (2008: 219)

Para Wittgenstein (1989) el significado de una palabra se da solo en el uso del lenguaje, en la aplicación de una sociedad específica adquirirá existencia. En consecuencia, tendrá una representación conceptual para el individuo que la conforma y permitirá el reconocimiento de sí mismo y del otro.

La práctica social construye a las sociedades a través del entendimiento de lo espacio-temporal, lo prohibido y lo permitido, la aplicación conceptual en un mundo específico, “la práctica social es un juego lingüístico que se juega en forma distinta dentro de comunidades diferentes” (Echeverría, 2008: 364). Al respecto, la búsqueda en el discurso de los estudiantes de secundaria fue un ejercicio de minería que partió de preguntas binarias sobre sus percepciones de estatus social, presente y posible. Al preguntar al estudiante sobre cómo se considera en comparación con *el otro*, él parte de una auto descripción según los elementos similares y contrarios con sus compañeros. Este tipo de binomio Barthes (2009) lo propone como vía para conocer el imaginario intelectual de cada época, “un concepto no es, seguramente, una cosa, pero tampoco es solamente la conciencia de un concepto. Un concepto es un instrumento y una historia, es decir, un haz de posibilidades y de obstáculos implicado en un mundo vivido (Barthes, 2009:28).

Para Barthes (2009), la palabra es una moneda de cambio cuyo valor fluctúa en cada comunidad, es un *vale-por*, cuya tasa consiste en los valores correlativos internos. Es una divisa para adquirir un bien respecto de otras unidades que, previamente, ya fueron valoradas como más fuertes o más débiles (2009).

Relacionada con esa elección lingüística como *vendedor-adquiriente*, la enunciación, según Benveniste (1987), es la toma de lugar en cada circunstancia, y proponemos que caben en ella los rasgos de movilidad social en un discurso, porque conllevan los argumentos personales para colocarse en ventaja o desventaja en esa negociación semiótica.

La enunciación trasciende al conocimiento nuclear de una comunidad y aterriza en una construcción mental extendida a la producción o reproducción de una práctica discursiva. El discurso de un estudiante de secundaria reitera la instrucción dada por los micropoderes (Foucault, 1970) que le rodean; hasta abordarlo en términos de

posibilidad futura, es cuando esboza una evasión histórica familiar, aunque siempre atada a su realidad presente. El estudio formal de la lengua se realiza en el aula, en donde se desarrollan habilidades para la construcción ortodoxa y legalizada de las estructuras gramaticales; sin embargo, es mediante la oralidad como legitimamos nuestras formas de comunicación verbal, tal como lo afirma Hymes: “El evento comunicativo es la metáfora o perspectiva básica para hacer inteligible la experiencia” (1972: 73).

1.3 Las formaciones imaginarias como espacio de acción

Los contextos individuales determinan las formaciones imaginarias que ponen en acción los actos discursivos:

Lo que funciona en el proceso discursivo es una serie de formaciones imaginarias que designan el lugar que tanto A como B se atribuyen a sí mismos y al otro, la imagen que se hace de su propio lugar y del lugar del otro. Si esto es cierto, en los mecanismos de toda formación social deben existir algunas reglas de proyección que establezcan las relaciones entre las situaciones y las posiciones: representaciones de esas situaciones (Pêcheux, 1978: 32).

Los posicionamientos de un individuo son resultado de esas formaciones, construidas a partir de los discursos previos que han contextualizado y colectivizado a la persona, pero también es determinante la condición en la cual se produjeron. Si se contextualiza el hecho al ámbito escolar, deberá atenderse la existencia de jerarquías, de aprendizajes obligados y descartados, de lenguajes pertinentes o impropios, de valores comunitariamente aceptados.

La amplia posibilidad de regulación ejercida por la escuela entre las formaciones y la posibilidad de proyectiva, radica en modificar la percepción –que detonará en nuevos significados– que tiene el individuo al escuchar otros discursos y conocer nuevas enunciaciones con posicionamientos que serán imitados, consciente o inconscientemente. Pêcheux lo plantea así: “En un determinado estado de las condiciones de producción de un discurso, los elementos que la constituyen no están simplemente yuxtapuestos sino que mantienen relaciones susceptibles de variar de acuerdo con la naturaleza de los elementos puestos en juego” (1978:45).

La jerarquía del docente, el poder, la imagen moral que representa, al menos de inicio en cada curso, lo convierte en un elemento dominante que determina las condiciones de producción discursiva en la concepción de sus estudiantes. En tanto esta circunstancia se capitalice frente a ellos, mediada por acciones de acrecentamiento simbólico, se esperaba que las formaciones imaginarias de los jóvenes vayan más allá de su tiempo actual y su espacio aparentemente determinado por la sociedad.

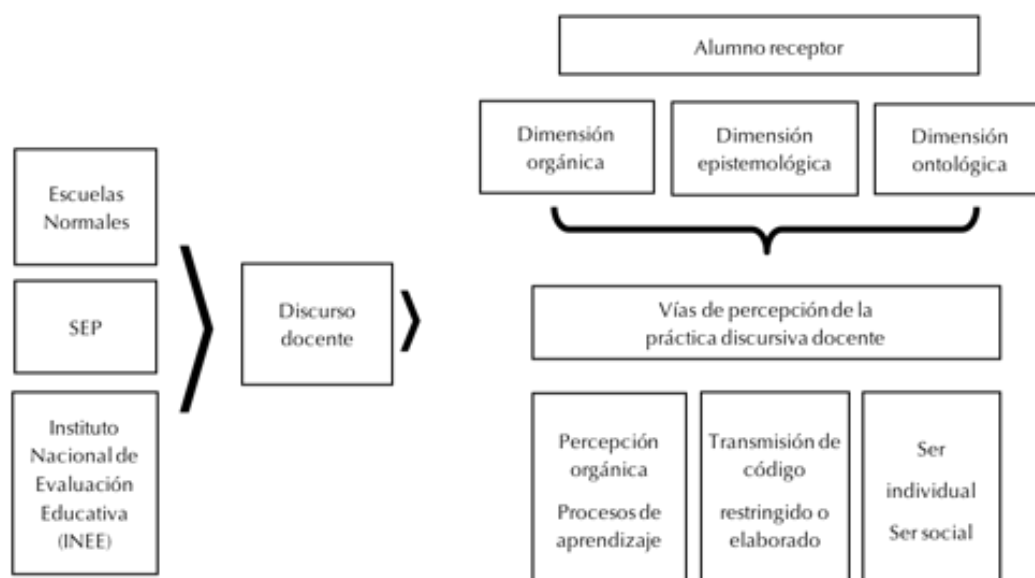
Pêcheux (2011) adjudica a la sociología el compromiso de señalar los lazos entre las acciones de fuerza y las relaciones de sentido, sin embargo, la pedagogía sería la disciplina directamente obligada a diversificar esas relaciones, no a partir de la imposición de su poder institucional, sino como generador simbólico para acrecentar las posibilidades de sus usuarios.

2. ¿POR QUÉ BUSCAR RASGOS DE MOVILIDAD SOCIAL EN LA ESCUELA SECUNDARIA?

Las investigaciones estadísticas sobre movilidad social fluctúan entre estudios intergeneracionales –cambio histórico de una generación a otra– e intrageneracionales –movimiento de un individuo en diversas etapas de su vida–. En México, se pueden mencionar los estudios generados a partir de la *Encuesta Nacional ESRU de Movilidad Social en México 2006* (EMOVI), del Centro de Estudios Espinosa Yglesias; la *Encuesta sobre movilidad social y curso de vida en Monterrey*, realizada por Solís (2002), también la encuesta *Género, edad, familia y trabajo: la reestructuración de la sociedad urbana en México* (GEFT), realizada por el INEGI (2016). Sin embargo, rastrear información en una persona de 12 a 14 años podría arrojar datos limitados si se considera que aún no ofrece cambios determinantes en trayectos de vida profesional o laborales, ni para comparar con su generación anterior, mucho menos para compararlo con ellos mismos.

En contraste con lo anterior, la búsqueda en esta propuesta se hace sobre una perspectiva subjetiva aspiracional, aspecto que no se puede medir cuantitativamente, por lo pronto, en cambio, ofrece la opción de ser modificado en el transcurso de la vida del informante. Ello hace viable la propuesta que enlaza la escuela como estructurante de un discurso que debería contener la posibilidad de una vida mejor. Su estatus como estudiante de un nivel educativo cuyo propósito es dotarlo de herramienta para la transición, y la edad psicológica, en la cual se concreta la etapa para desarrollar operaciones abstractas para prefigurar el devenir, es lo que ofrece el campo de estudio para correlacionar discurso, escuela y movilidad social.

El proceso que sigue la meta construcción discursiva del discurso en estudiantes de secundaria, conformada por la formación léxica de los actores que lo rodean en su rol de alumno adolescente, se observa en el Esquema 1.



Esquema 1. Las vías de percepción y asimilación del discurso docente por parte del alumno (elaboración de las autoras).

Los componentes del esquema presentan las vías de percepción del discurso docente que rigen las acciones y los propósitos de la formación académica; los elementos que se derivan del alumno –receptivo y activo– se dividen únicamente en un proceso de análisis discursivo; sin embargo, sus enunciaciones son un todo que refleja cómo perciben la práctica del docente.

Hay una serie de criterios de intervención para que la ayuda asistida proporcionada en la construcción conjunta de Zona de Desarrollo Próximo (ZDP) (Vigotsky, 1987) desemboque en aprendizajes significativos. Aborda el tipo de actividades, que deben estar relacionadas con el contexto: fomentar el involucramiento de los alumnos en las tareas, correlacionar conocimientos previos y aprendizajes esperados, promover la autonomía y la interacción con sus iguales, y el uso dirigido del lenguaje. Onrubia (1993) aborda el criterio que refiere al lenguaje y detalla:

Hacer uso explícito y diáfano del lenguaje con la intención de promover la situación necesaria de intersubjetividad (entre enseñante y aprendices) y la negociación de significados en el sentido esperado, y evitar rupturas e incomprendiones en la enseñanza. El papel del lenguaje es central tanto en la creación de la ZDP, como para su adecuado funcionamiento en el proceso de cesión y traspaso del control de los contenidos, desde la situación en la que el enseñante ayuda y orienta hasta aquella en la que los aprendices mejoran ostensiblemente su competencia gracias a esa ayuda asistida (Onrubia, 1993: 240).

2.1 Los propósitos de la escuela secundaria

Aunque los propósitos para la educación básica establecidos por la SEP, desde preescolar hasta bachillerato, abordan la competencia lingüística como vehículo para desarrollar cualquier otra, específicamente para el nivel de secundaria en la asignatura de Español, buscan que los estudiantes desarrollen el lenguaje para participar como sujetos sociales, autónomos y creativos. Respecto del discurso, se espera que en este nivel logren:

- Ampliar su conocimiento de las características del lenguaje oral y escrito y utilizarlo para comprender y producir textos.
- Expresar sus ideas y defender sus opiniones debidamente sustentadas.
- Interpretar y producir textos para responder a las demandas de la vida social, empleando diversas modalidades de lectura y escritura en función de sus propósitos.
- Utilizar el lenguaje de manera imaginativa, libre y personal para reconstruir la experiencia propia y crear mundos de ficción.
- Reflexionar sobre la realidad presente y recrear otros mundos posibles (SEP-A, 2017: 164-165).

El perfil de egreso para este mismo nivel indica que un alumno de 14-15 años, al terminar la secundaria, “utiliza el español para comunicarse con eficacia, respeto y seguridad en distintos contextos y con múltiples propósitos. Describe en inglés experiencias, acontecimientos, deseos, aspiraciones, opiniones y planes” (DOF, 2017:12.Primer sección). El último punto de los propósitos, referente a “otros

mundos posibles” (DOF, 2017:12.Primer sección) se deja solamente para estimular su expresión en el estudio de segunda lengua.

Obviar la estimulación de las habilidades para el discurso oral y omitir, además, el ejercicio discursivo en lengua materna para la prefiguración de un plan de vida, no dota a los estudiantes de las herramientas comunicativas indispensables para acrecentar su disponibilidad léxica en enunciados de probabilidad. Se asume que los propósitos en la educación básica En México, están más encaminados a la objetividad productiva que a la aspiración, y esta se plantearía como una causa probable de las limitadas prefiguraciones de movilidad social en estudiantes de escuela secundaria pública.

Van Dijk correlaciona el contexto con la realidad del individuo condicionado a la posibilidad individual de esa prefiguración:

No es la situación social “objetiva” la que influye en el discurso, ni es que el discurso influya directamente en la situación social: es la definición subjetiva realizada por los participantes de la situación comunicativa la que controla esta influencia mutua (Van Dijk, 2012: 13).

Para cerrar este apartado, llegamos a la circularidad de un contexto como condición subjetiva o constructo mental, según lo plantea Van Dijk (2012), ambos, son diseños producto de la interacción entre miembros de las comunidades. Pero el contexto no es en sí una acotación; ya se abordó la postura de Huerta, en donde afirma que si las condiciones de igualdad son idóneas, ofrecerán, dentro de las diferencias, la posibilidad de elegir.

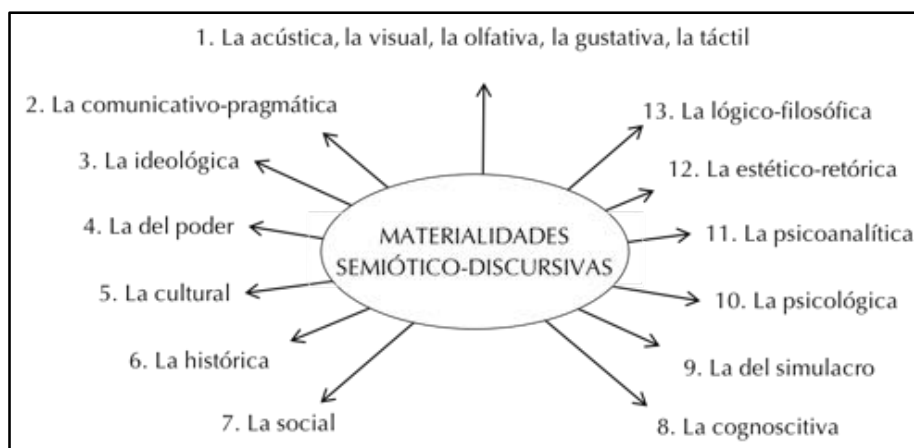
Van Dijk considera que: “Si los contextos representaran condiciones o límites sociales objetivos, todas las personas de la misma situación social hablaran de la misma manera” (2012: 14). De este lineamiento teórico se parte para proponer la búsqueda indicial de movilidad en escuelas pública y privada, no para ventilar una diferencia presupuestada, sino para mostrar que la acción posterior a su descubrimiento no está relacionada con una política pública, sino con potenciales actos discursivos dentro del aula.

3. INDICIOS DE MOVILIDAD SOCIAL EN LAS MATERIALIDADES DISCURSIVAS DE ESTUDIANTES

A diferencia de los estudios cuantitativos, cuyo cometido es buscar la generalización, el análisis discursivo particulariza la enunciación y su contexto. La estadística es valiosa como un precedente para los estudios del discurso, porque aporta parámetros, dimensiones y recurrencias.

La búsqueda de rasgos de movilidad social se planteó desde una perspectiva de movilidad social, tal como lo proponen Campos *et al* (2012). En el estudio se exploró sobre las dimensiones propuestas por los mismos autores, que consisten en: a) educación, b) ocupación, c) riqueza y d) movilidad percibida, esta última propuesta por Huerta (2010); el ingreso se omitió tomando en cuenta la edad de los participantes y su rol pasivo respecto de la actividad económica dentro de las familias.

La caracterización que identifica a cada dimensión aparece como explicación en las tablas, cuyo contenido muestra las materialidades discursivas localizadas: histórica, del poder, ideológica y cultural, entendidas, cada una, según la propuesta de Haidar (2006), que se muestra en el Esquema 2.



Esquema 2. Tipología de las materialidades discursivas propuesta por Haidar (2006).

Dentro de cada materialidad se operan enunciaciones y posicionamientos del hablante, cuyo análisis indicial (Ducrot, 1986) nos llevó a encontrar rasgos de auto-exclusión, coacción, predestinación y prefiguración, elementos con los cuales el adolescente construye una visión de su futuro en el espacio social comparado con el estatus actual.

Las entrevistas tuvieron un guion con punto axial en las preguntas relativas a: i) educación de abuelos o padres y previsión de educación personal ii) empleo de sus padres y previsión de empleo personal; iii) estatus actual y previsión de estatus personal, y iiiii) reconocimiento futuro como rasgo diferenciador presente-futuro. Ubicado dentro de las materialidades identificadas, se encuentra el análisis por acto de habla y sus implícitos, referidos al contexto.

La transcripción de las entrevistas se basó en algunos parámetros utilizados en *El habla de Monterrey* (González, 2005) en lo referente a omisiones, implícitos y marcas suprasegmentales resaltadas con propósitos de interpretación. Aquí se parafrasean solamente los parámetros utilizados en los fragmentos transcritos para este artículo.

- 1) Puntos suspensivos El hablante prolonga una palabra para preparar su discurso subsiguiente.
- 2) Tres puntos entre paréntesis (...) Interrupción no relevante del mensaje, realizada por el hablante o por un tercero.
- 3) Informante y entrevistador se separan en líneas diferentes. En este artículo, además se resalta en negritas lo expresado por el entrevistador.
- 4) Se representa al informante con I y al entrevistador con una E.

- 5) Se transcribe respetando la ortografía, aunque esta se altera si el informante lo hace al hablar. En este caso, y como particularidad en este artículo, la palabra se presenta en cursivas.
- 6) Elementos suprasegmentales, con fines del análisis interpretativo del discurso, se indican entre paréntesis. Por ejemplo: (risas); o bien, incremento de volumen como criterio de interpretación enunciativa (incremento de volumen)
- 7) Las palabras que se omiten por ser sobreentendidos dentro de la entrevista, se presentan entre corchetes. Este parámetro es específico para este artículo.
- 8) Los nombres de los hablantes y de las escuelas se presentan dentro de llaves para respetar el anonimato del informante. Este parámetro es específico para este artículo.

3.1 Materialidades discursivas

Aunque Haidar (2006) identifica lo social como una materialidad en particular, aquí se considera que tanto las relativas a cultura, historia, e ideología están implícitas en la primera, por tanto, las fusionamos, para localizarlas en el análisis. Respecto a los rasgos que delatan alusión al espacio social y la posible movilidad dentro de él.

La materialidad ideológica es relevante por el impacto que tiene al producirse y reproducirse en la vida social de los individuos (Haidar, 2006), resultando tanto estructurante como estructurada por las comunidades. Por su parte, la cultural, está estrechamente ligada con la anterior por que propone el estudio de las identidades, mismas que se convierten en reservorio de las ideologías.

Las materialidades histórica y del poder se abordan también desde la perspectiva de Haidar (2006) porque los discursos de los estudiantes hacen mención de diversas etapas culturales marcadas por las generaciones interactuantes, en estos casos, son abuelos, padres y su presente personal. En esos mismos actores se posiciona el poder y los micro poderes (Foucault, 1970), de los cuales los informantes hacen una formación positiva o negativa de su ejercicio.

Respecto del espacio social, se parte de la definición de Bourdieu (1998:32):

Un espacio de diferencias en el cual las clases se encuentran de algún modo en estado virtual, no como algo dado, sino como algo a hacerse. El mundo social, con sus divisiones, es algo que los agentes sociales tienen que hacer, que construir individualmente y sobre todo, colectivamente, en la cooperación y el conflicto [...] en las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo.

Las alusiones a las materialidades correspondientes a los sub apartados se resaltan, dentro de las transcripciones, con subrayado sencillo. Los indicios de movilidad se localizaron en; los actos de habla (Searle, 2015), con subrayado doble. Se resaltan los actos de compromiso, expresivos y declarativos. Se considera que los actos asertivos son transversales al discurso y no se destacan de forma particular, excepto las acciones de creer y definir, por estar estrechamente relacionadas con las materialidades histórica y del poder.

3.1.1 Materialidades ideológica y cultural

La muestra para este apartado, la constituyen los fragmentos de cuatro discursos seleccionados de entre 192 informantes de 12 años, quienes respondieron una encuesta de IDL (Índice de Disponibilidad Léxica) (López, 2003); el 50.69 % son mujeres y el 49.30 %, hombres. Para elegir a los individuos por entrevistar, se seleccionaron los valores extremos de mínimo y máximo en cantidad de vocablos escritos por los estudiantes en la encuesta. La misma dinámica se aplicó tanto para la escuela pública como para la privada. El concentrado de resultados se presenta en la Tabla 2.

	Hombres 49.30%	Mujeres 50.69%	Total	Valores extremos en vocablos escritos	
Escuela privada	30	31	61	176	66
Escuela pública	41	42	83	143	48
		TOTAL	144		

Tabla 2. Concentrado de resultados numéricos sobre número de encuestados –por género y tipo de escuela– y valores extremos en número de vocablos de IDL.

Sin ser un parámetro premeditado, dos de los entrevistados elegidos coincidieron en situación de migrantes: uno latente y el otro ya avocindado en una segunda ciudad. Difieren entre ambos por el contexto físico e histórico, lo que deriva en una percepción distinta de los beneficios o las calamidades de una movilidad geográfica y su estatus actual como estudiante, con los implícitos relativos a su percepción situacional en la escuela secundaria.

En este apartado, las dimensiones *educación* y *ocupación* son relevantes por la correlación que establecen los adolescentes con su estatus. Para la primera, se destaca que la generación de capital humano funciona como mecanismo de ascenso; en la segunda, la ubicación de una persona en la comunidad relacionada con las relaciones laborales y los recursos de mercado (Campos *et al*, 2012).

El informante I1HPU² deriva su situación migrante no claramente definida en un sentimiento de autoexclusión y limitación a futuro en su movilidad cultural, considera las condiciones de sus padres y la poca integración grupal de la cual ha sido sujeto en la escuela. En contraste, el informante I2HPR construye una percepción de progreso sobre su condición de migrante, aunque se reconoce diferente, no así excluido, por su cultura original manifiesta en rasgos fonológicos. Su percepción del presente es de inclusividad, mejoría e integración escolar, aunque su padre se encuentra desempleado “por ahora”; lo que marca un implícito adverbial de seguridad futura, en lo que cabe suponer una comunicación positiva familiar y escolar.

Las palabras en las celdas superiores de la Tabla 3 son las que escribieron los informantes al realizar el primer sondeo discursivo entre los grupos de secundaria, vocablos detonantes para la elección de los individuos a entrevistar.

² La codificación que identifica a los individuos se conforma con: I=individuo; 1... = secuencia de aparición; H o M =hombre o mujer, y PU o PR = escuela pública o escuela privada, respectivamente.

I1HPU	I2HPR
loco/ tonto/aventurado	diferente
(1) Pues yo nací en Estados Unidos y me vine a los 5 años y, perdí un año creo que de kínder..., <u>pero mis papás nunca me sacaban a ningún lugar y yo no siento que (pausa) no me siento muy...</u> con mucha inteligencia por decirlo... <u>Porque no conozco mucho de la historia de aquí, no conozco demasiados lugares así que....</u> <u>En la materia de Historia y geografía siempre vengo teniendo problemas con eso. Por eso digo, porque no</u> me gusta... siempre ahí ando batallando.	(2) Soy de Chihuahua Ehhh pues <u>los trajo mi papá</u> [a sus abuelos] porque le ofrecieron trabajo en una empresa [Yo] Ya tenía nueve años. Aquí en {nombre de la escuela}, <u>pos tienen mejor método de estudio y pos entiendo más.</u>

Tabla 3. Actos de habla de auto inclusión y autoexclusión entre dos informantes de primer grado de secundaria, escuela pública (Pu) y escuela privada (Pr) respectivamente.

Los rasgos ideológicos de la comunidad, características de la formación social, se localizan dentro de la coyuntura con el contexto escolar: el I1HPU se compara con los otros por su comportamiento y eso lo lleva a autocalificarse de forma peyorativa, por salir del estándar grupal; en el segundo caso, el I2HPR sí se ubica en una diferenciación, pero no por ser social, sino por una situación emergente susceptible de ser modificada que, por lo tanto, no lo excluye del avance grupal.

Las materialidades ideológica y cultural se manifiestan sobre actos valorados como roles jugados por cada integrante de la familia: para I1HPU, la disciplina impuesta se respeta, aunque redundante en una situación negativa; para I2HPR la movilidad con fines de mejora tuvo consecuencias positivas de forma descendente y ascendente en el árbol familiar. En ambos casos se desarrollan formas imaginarias a partir de lo que se cree y de la emoción que en ellos generan sus nuevas circunstancias de migrantes.

Las materialidades identificadas por los actos de habla que tienden a la homogeneización y diferenciación de la que parte cada individuo para describirse a partir de la coyuntura de su circunstancia familiar reflejada en la escuela, se confrontan en la Tabla 4.

I1HPU	I2HPR
(3) Bueno es <u>que estoy loco o sea a veces actúo loco y a veces estoy normal</u> pero cuando estoy loco es cuando ya necesito comer algo porque cuando no como demasiado me siento medio mareado entonces empiezo a decir alguna broma o algo así para que me quede despierto porque a veces si me vengo desmayando y <u>tengo que hacer algo para no desmayarme y no preocupar a mi mamá ni a mi papá.</u>	(4) E. ¿Te decían que eras diferente? Sí Por el acento <u>Pero ya casi no lo digo.</u>

Tabla 4. Procesos de diferenciación y homogeneización con implícitos de estatus socio cultural.

La materialidad cultural y la reiteración auto exclusiva del I1HPU se corrobora durante su discurso, cuando ha comprendido ya la diferencia entre Estados Unidos y México al registrar a las personas y eso, por la información suprasegmental –tono de voz, suspiros, expresión preocupada– lo ubica nuevamente en la dificultad para igualarse a sus compañeros de clase por ser un aspecto inasible para él.

En los actos de habla sobre la autoconcepción de cada uno, va implícita una dimensión temporal y otra de jerarquía. En primer término el acto de auto definirse como “loco” en una enunciación que no distingue “ser” y “estar” , lo que en la formación imaginaria haría la diferencia de un estatus emergente de uno permanente. Mientras que I1HPU no acota temporalmente su situación de “estar loco”, I2HPR refiere su posición de diferente como algo que desaparece paulatinamente.

Respecto de la obligación que se auto asigna I1HPU de no preocupar a sus papás, evidencia las materialidades ideológica y cultural en donde los hijos de familias latinas tienen un rol claramente establecido que no debe implicar un “mal comportamiento”. Se interpreta su discurso de manera que el informante construyó una formación imaginaria de indisciplina sobre “sentirse mal de salud” y aparece como un acto de habla compromisorio.

(5) I1HPU

Ehh mi nombre es {Nombre Apellido} y (...)

El otro apellido es Castillo pero ese como nací en Estados Unidos solo puedes tener un apellido y me pusieron el apellido de mi papá y después vinimos acá y no me pudieron poner el de Castillo también (...) (suspiro)

La materialidad cultural en el caso que aborda I1HPU aparece en su consecuencia administrativa, aunque denota toda una cultura social sobre la identificación de una persona únicamente a partir de su ascendencia paterna. Respecto de la movilidad que ha vivido el informante, no delata una aspiración positiva por radicar en uno u otro país, solamente se interpretan sus problemas de identificación en ambos.

3.1.2 Materialidades histórica y del poder

Las materialidades histórica y del poder se consideran coyunturales y secuenciadas. La percepción de poder se construye a partir de la relación histórico-discursiva con quien lo ejerce. En el caso de los cuatro informantes se detecta la influencia de micro poderes (Foucault: 2008) familiares y escolares quienes ejercen persuasión y coerción (Van Dijk, 1980).

Los implícitos históricos y del poder, relacionados con una abreviada aspiración a la movilidad social quedan de manifiesto en la enunciación en donde se auto descarta como candidato a transitar en el progreso académico y, por ende, económico en su trayecto futuro. En el segundo caso, la enunciación de I2HPR delata un posicionamiento de certeza y prefiguración, ver los ejemplos en la Tabla 5.

I1HPU	I2HPR
<p>(6) <u>Es que no sé, porque mis familias están divididas unas están en en Estados Unidos y los otros están</u> en Saltillo o en Múzquiz pero yo no sé en dónde vivir (suspiro)</p> <p>E. ¿Y por qué en un año te vas a regresar? Porque mi mamá quiere que estudie allá <u>Pos sí, dice que está mejor allá pero no sé</u></p> <p>E. ¿En dónde está mejor la escuela? No sé porque en las dos voy a tener problemas Porque <u>sé hablar inglés pero no me sé nada de la historia de allá</u>, ni siquiera o sea cómo se dice las sumas ni todo eso en inglés, <u>porque yo sé hablar pero eso no, solo me sé lo básico y ya pero nada de la suma multiplicación y así no</u> me lo sé, o sea me sé algunos, pero después, como la ecuación no sé cómo se dice, nada de eso de lo que me van a poner en segundo ni de lo de primero.</p>	<p>(7) Yo quiero ser ingeniero químico</p> <p><i>Pos él (papá) decía que en su familia pos nadie todos habían sido albañiles o y así, entonces pos él decía que si uno ya pudo, tú también puedes hacerlo y que si nadie ha podido tú debías ser el primero.</i></p>

Tabla 5. Comparativo de la enunciación entre los dos individuos con implícitos de movilidad social a partir de la actuación y/o persuasión de los padres.

Las separaciones de familias mexicanas han sido una constante histórica en México: la oferta laboral de Estados Unidos provoca la movilidad intermitente o definitiva de algunos integrantes, lo que deriva en relaciones interrumpidas por las circunstancias geográficas, en primer término y en consecuencia las culturales y del idioma, como lo aborda I1HP al hablar de su interrumpido aprendizaje del inglés

Las dimensiones de *riqueza y movilidad percibida* se abordan desde la perspectiva de Campos *et al* (2012): la primera no se apega a ingreso, sino a los medios para incrementar el consumo de bienes y servicios; la segunda, cómo se perciben en la actualidad con el referente del hogar de sus padres

Las limitaciones discursivas de I1HPU tienen sus indicios en el contexto familiar. Si bien, se denota una intención de progreso por parte de los padres, los rasgos culturales restringen a la prefiguración de progreso en el adolescente:

(8) I1HPU

Pues es que mi mamá desde pequeño siempre me impulsaba a estudiar matemáticas, entonces a mí me gustaban y después me dijo que yo sería un carpintero o algo así o sea que tenga que usar las matemáticas y me impulsó a que me gusten las matemáticas y pues..., después de ahí me gustaron.... siempre era divertido hacerlas

E. ¿Qué más puedes hacer con las matemáticas además de ser carpintero?

Pues en realidad no sé, no sé muchos trabajos solo sé algunos básicos.

O sea usualmente cada mes estoy pensando pero nunca sé qué quiero ser siempre lo pienso demasiado.

El poder que reconoce I1HPU en su madre lo lleva a prefigurar su futuro en términos acotados a lo que ella dispone. La interpretación del discurso recae en una posibilidad de ampliar la perspectiva cuando acepta que sí piensa en el tema de su porvenir, pero vuelve a la indicación de ser un carpintero.

La posibilidad de ejercer poder discursivo en los estudiantes de secundaria, por el reconocimiento de las jerarquías socialmente aceptadas o la admiración, es un campo abierto para los docentes. Se detecta la estructuración de una formación imaginaria en las informantes I3MPU e I4MPR, en donde se subrayan los actos expresivos al escuchar una pregunta específica sobre su futuro. Los implícitos de movilidad social se construyen constantemente cuando el individuo se encuentra en el contexto comunicativo idóneo.

(9) I4MPR

Cuando tú tengas tu casa, la tuya propia ¿cómo será?

Pues la verdad no he pensado en eso, pero ahora que me lo dices (eleva el tono) (sonríe), yo digo que sí estaría, viviría en buenas condiciones.

El pronombre “tú” usado por la I4MPR se diferencia del “usted” usado por la I3MPU, ambos implícitos de una relación de cercanía diferente dentro de la escuela que les permitió, en cada caso, ampliar o limitar su discurso enunciativo.

(10) I3MPU

Sí, porque pues yo tengo una [computadora] en mi casa pero no la tenemos conectada. Pues es que no...en el escritorio no cabe

Es que a mí a mí me emociona mucho [la casa que construye su papá] (eleva el tono e incrementa velocidad) (interrumpe con una sonrisa) porque dice mi papá que me va a poner por ejemplo... a mí me gustaba mucho ser maestra cuando estaba chiquita pero ya me fue interesando más cosas. Me dice mi mamá que me dijo cuando vayas creciendo te vas a ir interesando en más cosas. Y desde que estaba en primero siempre guardaba todos los libros y los cuadernos y yo me ponía a revisarlos con las plumas en el escritorio y me sentaba y así me ponía ponía mis monitos a darles clases.

La formación imaginaria que desarrolla la informante I3MPU (11) se volvió en ella una objetivación de futuro laboral cuando afirma, posteriormente que le gustaría *volver a ser maestra*, considerando que su primera ocasión de serlo fue al jugar con sus muñecos y darles clases. Con respecto a la laboral, ambas informantes delatan implícitos de una posibilidad en su movilidad, sin embargo una es amplia y la otra acotada.

I3MPU reflexionista, sentimental	I4MPR reconocida
(11) Me gustaría también ser <u>volver a ser maestra</u> , porque me gusta mucho así estar revisando y así todo eso de los problemas que nos ponen a veces los maestros. <u>Y doctora porque es que antes yo quería ser doctora antes de que quisiera ser maestra pero a mí me daba mucho miedo ponerles las inyecciones entonces ahora mi mamá me dice hay doctores que no te quieren poner inyección toncess</u> le digo ah yo quiero ser de esos nada más quiero consultar y ya <u>Sí o sea trabajar y así, también ser ama de casa</u>	(12) Quiero estudiar leyes y ser ser jueza o magistrada Sí magistrada me llama mucho la atención <u>Porque yo veo a mis papás, y por ejemplo a mi papá el año pasado le dieron una notaría y a mi mamá un puesto muy alto</u> entonces yo quiero llegar a estudiar mucho de que maestrías doctorados que me reconozcan porque tal abogada que hizo esto y que logró este caso. <u>Me gustaría que la gente hablara bien de mí,</u> que sepan que se especializa en esto o ella te puede ayudar en esto.

Tabla 6. Comparativo discursivo informantes Ic-Pu e Id-Pr sobre prefiguración laboral y académica.

El modelo familiar en el caso de la I3MPU no ha sido modificado con respecto a una transición de roles femeninos. En el caso de I4MPR, el modelo que se prefigura está despegado del caso de sus exitosos padres:

(13) I4MPR

Pues mira la verdad no me gusta pensar en eso ahorita [casarme]. Pero yo lo que quiero, siento que después no puedes hacer casi nada. Primero quiero empezar logrando en las maestrías y doctorados muchas cosas, me gusta ser maestra en leyes en otros países y así, y luego ya después, como a los 27 28 casarme o más adelante. En los 20 25 no.

La exhibición del progreso social en los padres de I4MPR lleva a la adolescente a la aspiración natural no solo de la posibilidad de estudio amplio sino la formación de reconocimiento de formas diversas. En el caso de I3MPU, hay un explícito de aspiración académica, pero con un implícito de incapacidad que limita el avance.

CONCLUSIONES

La movilidad social en términos de progreso es un compromiso comunitario que rebasa la acción escolar. Todas las instituciones sociales tienen injerencia en la construcción de un bagaje que permita comprender y comunicar lo indispensable para acceder al proceso evolutivo social de todo ciudadano, así sea en ciernes. En este sentido se afirma que la construcción de la disponibilidad léxica concierne a la ética.

Las ligas entre las categorías escuela-discurso-movilidad social son enlaces condicionantes para: a) La existencia de la escuela, b) El acrecentamiento del discurso, c) La necesidad de la movilidad social.

La convergencia de las tres es una condicionante que las convierte en el bucle que se reconstruye en cada generación, cada evento comunicativo, cada individualidad emergente.

La búsqueda de implícitos en el discurso de los adolescentes es solamente la corroboración de las teorías discursivas sobre la cualidad interactuante de discurso y sociedad: las acciones comunicativas son consecuencia de una cultura social, en tanto esta cultura es la construcción de un discurso. Si bien, este proceso puede dar paso a una circularidad reconstructiva, también los integrantes de las comunidades pueden convertirlo en un oxímoron que autoconsume lo que se acrecentó previamente.

El objetivo en este estudio se alcanzó al confrontar el resultado de un instrumento cuantitativo que muestra un bagaje léxico con los índices discursivos obtenidos a partir de un instrumento cualitativo, lo que permitiría, además de trabajar con el estudiante sobre su acrecentamiento léxico, dirigirlo hacia una perspectiva individual de posible desarrollo.

El principio de expresabilidad de Searle (2015) establece que cualquier cosa que pueda querer decirse puede ser dicha, mismo que él clausura con la realidad innegable de que a menudo queremos decir más de lo que decimos. Se agrega aquí algo más frecuente todavía: la gran cantidad de cosas no dichas por mantenerlos en el plano potencial de la fantasía; la diferencia entre posibilidad y ensueño podría determinar la factibilidad o no de los hechos a futuro.

El efecto causado por las conversaciones con los adolescentes parece inmediato: planificar algo no pensado, auto describirse en comparación con los otros, encontrar rasgos homogeneizadores y distintivos entre ellos y los otros. El impacto causado en los adolescentes por el discurso de alguien con una jerarquía social mayor es inmediato y significativo (Reyes, 2011).

Los contrastes mostrados entre los informantes se delatan como consecuencia del contexto familiar, prioritariamente, y de la dinámica escolar, en segundo término. Aunque las diferencias referentes a las aspiraciones de movilidad entre los estudiantes de escuela pública y privada son notables, ambas parecen construidas más por las formaciones imaginarias que por su condición económica, puesto que sus presupuestos a futuro son predestinados por el estatus actual. La propuesta está dirigida a ambas escuelas: conocer el efecto que causará en ambas un discurso docente controlado para dar a conocer otros mundos, tanto al estudiante resignado como al que aspira reconocimiento.

La movilidad social como aspiración radica en el discurso. Los elementos que la conforman están siendo dotados a los estudiantes por quienes ejercen en él poder, seguridad, confianza o temor. El profesor en el salón de clase puede elegir cualquiera de esas vías de acercamiento comunicativo.

La aportación de esta propuesta consiste en a) la metodología de triangulación con instrumentos cuantitativo-cualitativo, b) la vía de acercamiento al estudiante desde dos perspectivas viables de ser acrecentadas, c) un modo para capitalizar, de forma dirigida, los índices de disponibilidad léxica y d) los conteos de disponibilidad léxica como evaluación diagnóstica del docente.

Se concluye que la edad de los estudiantes, la formación discursiva previa y el estatus del docente dentro del aula son un conjunto dentro del cual se puede formar a un individuo con auto reconocimiento de su realidad, auto descripción de su potencial y prefiguración a partir de posibilidades reales, no estrictamente limitadas a las circunstancias familiares.

El discurso es siempre un diálogo; cuando se buscan sus indicios en el tiempo lingüístico del devenir (Benveniste, 1987), la conversación es con uno mismo y no hay mayor autoridad que el auto convencimiento. Un discurso alentador construirá otro con aspiraciones crecientes; hacerlo en el aula no es condicional a un profesor de educación privada; la escuela pública puede tener, en el amplio sentido del término, tanto o más eco en la sociedad si encuentra las palabras correctas para sus alumnos.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTIN, Mijail. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores.
- BARTHES, Roland. (2009) *La aventura semiológica*. París: Biblioteca Roland Barthes.
- BENVENISTE, Émile. (1987). *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI Editores.
- BLANCHE-BENVENISTE, Claire. (1998). *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*. España: Gedisa Editorial.
- BOURDIEU, Pierre. (1998). *La distinción, criterio y bases sociales del gusto*. España: Taurus.
- CAMPOS, Raymundo; HUERTA, Juan. y VÉLEZ, Roberto. (2012). *Movilidad social en México: Constantes de la desigualdad*. México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias.
- DE LOS SANTOS, Ernesto; FLORES, María Eugenia e INFANTE, José María. (2013). *Docencia e inclusión educativa. Una propuesta desde el análisis del discurso*. Monterrey: UANL y Escuela Normal Superior "Moisés Sáenz".
- DILTHEY, Wilhelm. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Ediciones Península.
- DOF (2017) Acuerdo 07/16/2017 por el que se establece el Plan y los Programas de Estudio para la Educación Básica: Aprendizajes clave para la educación integral. (Tercera Sección).
- DUCROT, Oswald. (1986). *El decir y lo dicho*. Barcelona: Paidós.
- ECHVERRÍA, Ricardo. (2008). *Ontología del lenguaje*. Argentina: Granica.

- FOUCAULT, Michel. (1970). *La arqueología del saber*, México, siglo XXI.
- (2008). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ, Rosaura. (2003). Los criterios de transliteración en El habla de Monterrey, en
- RODRÍGUEZ, Lidia (coord.) *Investigación sociolingüística El habla de Monterrey. Su trayectoria en una página electrónica*, Monterrey, N.L., México: Fac. Filosofía y Letras, UANL/Trillas, pp. 64-71
- H AidAR, Julieta. (2006). Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos. México: UNAM.
- HOFSTADTER, Douglas. (2008). *Yo soy un extraño bucle*. Barcelona: Tusquets Editores.
- HUERTA, Juan. (2010). El rol de la migración y las redes sociales en el bienestar económico y la movilidad social percibida, en *Movilidad social en México. Población, desarrollo y crecimiento*. México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias.
- HYMES, Dell. (1972). *Hacia etnografías de la comunicación*. Traducción de Juan Gómez. España: Pride&Holmes.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA. (2016). *Módulo de movilidad social*. México: INEGI.
- LÓPEZ, Juan. (2003). *Qué te viene a la memoria*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- ONRUBIA, Javier. (1993). *Interactividad e influencia educativa en la enseñanza/aprendizaje de un procesador de textos: una aproximación teórica y empírica*. España: Universidad de Barcelona.
- PÊCHEUX, Michel. (1978). *Hacia un análisis automático del discurso*. España: Gredos.
- PORTER, Michael; STERN, Scott, y GREEN, Michael. (2017). *Social progress index 2017*
https://www.socialprogressindex.com/assets/downloads/resources/en/English-2017-Social-Progress-Index-Findings-Report_embargo-d-until-June-21-2017.pdf
- RAWLSS, John. (1971). *A theory of justice*. United States of America: Harvard University Press.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2010). *Diccionario de la lengua española*. Tomo II. España: Espasa.
- REYES, Dalia. (2011). *Impacto del discurso docente en la práctica social del lenguaje en estudiantes de secundaria*. Tesis inédita. Monterrey: Escuela de Graduados ENSE "Moisés Sáenz".
- SEARLE, John. (2015). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.
- SERRANO, Julio y TORCHE, Florencia. (2019). *Movilidad social en México. Población, desarrollo y crecimiento*. México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias.

- SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA. (2017). Aprendizajes clave para la educación integral. México: SEP.
- (2017-A). Modelo educativo para la educación obligatoria, educar para la libertad y la creatividad. México: SEP.
- SOLÍS, Patricio. (2002). Inequidad y movilidad social en Monterrey. México: Colegio de México.
- VAN DIJK, Teun. (1980). Texto y contexto. Madrid: Cátedra.
- _____. (2012). Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo. España: Gedisa.
- VIGOTSKY, Lev. (1987). Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores. La Habana: Editorial Científico-Técnica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1989). Conferencias sobre ética. Barcelona: Paidós.



CONTINUUM ENTRE DOS FORMACIONES DISCURSIVAS: DEL DISCURSO TRADICIONAL AL DISCURSO NEOLIBERAL SOBRE SER PROFESOR

Continuum Between two Discursive Formations:
From Traditional Discourse to Neoliberal Discourse about Being a Teacher

Lariza Elvira Aguilera Ramírez
Ernesto de los Santos Domínguez

Escuela Normal Superior "Profr. Moisés Sáenz Garza"
lariaguilera_ens@yahoo.com.mx
sandernesto57@gmail.com

Resumen:

En la formación de docentes la fuerza del interdiscurso confronta dos formaciones discursivas (FD): La FD neoliberal de la educación coexiste con el FD de la educación tradicional que construye una imagen del profesor como sacerdote-apóstol acuñada en la modernidad. Analizamos en el discurso normalista estudiantil (México) lo que puede y debe ser dicho en la coyuntura, la forma en que la ideología y el poder se materializan en el discurso, la expresión de opciones políticas divergentes que representan las formaciones ideológicas de las que se desprenden campos de poder-saber que configuran al sujeto del discurso: el normalista, futuro profesor.

Palabras clave:

Práctica discursiva, formación discursiva, formación ideológica, formación de docentes, ser profesor.

Abstract:

In the training of teachers the strength of interdiscourse confronts two discursive formations (FD): The neoliberal FD of education coexists with the FD of traditional education that builds an image of the teacher as a priest-apostle coined in modernity. We analyze in the student normalist discourse (Mexico) what can and should be said in the conjuncture, the way in which ideology and power materialize in the discourse, the expression of divergent political options that represent the ideological formations of which fields of power-knowing that shape the subject of discourse: the normalist, future teacher.

Keywords:

Discursive practice, Discursive Formation, Ideological Formation, Teacher Training, Being a teacher.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 06/06/2018

1. INTRODUCCIÓN

El reconocimiento de la racionalidad que funda la emergencia de ser profesor como un objeto discursivo fue posible al usar como apoyo teórico a Foucault (1996) en lo que respecta al poder pastoral; de su estudio se desprenden las notas constitutivas del objeto discursivo central en esta investigación.

En la ruta analítica del estudio de la ideología y el poder recurrimos a los aportes de Bauman (2007) y Laval y Dardot (2013) con el propósito de estudiar el fenómeno global, la racionalidad neoliberal y su incidencia en la educación, articulado con la teoría de Pêcheux (1978) acerca de las formaciones socio-ideológico discursivas que inciden en los imaginarios de los sujetos. En esta misma línea consideramos los aportes de Foucault (2006).

El estudio aborda específicamente el discurso de estudiantes normalistas del estado de Nuevo León, México. El corpus de análisis son transcripciones de entrevistas a 30 alumnos de la Licenciatura en Educación Secundaria durante el último año de formación. Se llevó a cabo la lectura completa de las entrevistas, se seleccionaron los segmentos asociados a la problemática del estudio y se analizaron las secuencias discursivas elaboradas por los informantes. Presentamos, a manera de ilustración, segmentos retomados de entrevistas con alumnos normalistas; destacamos en negritas los pasajes que sirven para ilustrar la aplicación de la teoría.

2. FORMACIÓN SOCIAL, FORMACIÓN IDEOLÓGICA: *SER PROFESOR* EN LA GLOBALIZACIÓN/SOCIEDAD NEOLIBERAL

La educación y la formación de profesores se realiza en nuestros tiempos, en el marco de condiciones sociales, económicas y culturales que instauran una racionalidad que incide en la conformación de los sujetos, en su identidad personal, cultural y profesional. Los elementos de esta demarcación los abordamos con base en las propuestas de Pêcheux Haroche y Henry (1971, en Haidar, 2006), en relación con las categorías de formación social, formación ideológica y formación discursiva. El planteamiento general es el siguiente: En una *formación social* (política, histórica y cultural) genera una *formación ideológica* constituida por ideologías que responden a diversos intereses, que incide en la forma en que son elaborados y definidos los objetos discursivos. En una *Formación discursiva* se articulan una o varias *prácticas discursivas* que se generan a partir de lo que puede y debe decirse, los sujetos que pueden hacer uso de la palabra y la modalidad de los enunciados, así como las formas de censura que serán adoptadas; de esa manera, en la lengua se hacen patentes las diferentes manifestaciones ideológicas que les corresponden. Así la formación discursiva es el origen de la producción de sentido.

En la globalización se instaura una forma de estructuración y organización social: la racionalidad neoliberal “se puede definir como el conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los

hombres según el principio universal de la competencia” (Laval y Dardot, 2013: 15). Así, la razón neoliberal atraviesa las prácticas de los seres humanos, “La familia, el matrimonio..., la acción colectiva, la decisión política, la legislación, se convierten en objetos del razonamiento económico” (Laval y Dardot, 2013: 216)

La educación institucionalizada, si bien conserva rasgos de la escuela moderna, es conminada para transformarse y así continuar con el proyecto de ideologización que inicialmente se le había encomendado. Según Puiggrós (1996), los sistemas educativos iniciaron el proceso de reforma a partir de la segunda mitad del siglo XX, con base en el argumento de que la educación pública fracasó al no rendir los resultados esperados, ser inequitativa e ineficiente.

Esta formación social genera una formación ideológica, en la que coexisten ideologías diversas, entre las cuales una de ellas es la hegemónica que es elaborada y difundida por la clase dominante en una sociedad. La hegemonía favorece la difusión de creencias, la cultura y la moral, mediante las instituciones; la clase en el poder se sirve de éstas para llevar a cabo un proceso de legitimación, de tal manera que se interna en la subjetividad de los sujetos y, por lo tanto, en sus prácticas y en su identidad, para que realicen las acciones convenientes a partir de la visión que han construido de sí mismos, de los otros y del sistema en el que se inscriben. La legitimación de la ideología dominante, al realizarse mediante las instituciones, permite disimular la sujeción al estar al servicio de la sociedad, se perciben como natural sus prescripciones.

El discurso normalista, como el de cualquier grupo social, es producto de la formación que han recibido los sujetos en las instituciones y en la sociedad.

En una formación social no existe *la* ideología, sino diversas representaciones del mundo que responden a intereses de clase, grupos de poder que sostienen relaciones de tensión; Pêcheux apunta que en el seno de la formación social se da una formación ideológica:

Hablaremos de formación ideológica para caracterizar un elemento susceptible de intervenir, como fuerza confrontada a otras fuerzas, en la coyuntura ideológica característica de una formación social, en un momento dado; cada formación ideológica constituye así un conjunto complejo de actitudes y de representaciones que no son ni ‘individuales’ ni ‘universales’ sino que se refieren más o menos a posturas de clases en conflicto (Pêcheux, citado por Cros, 1986: 63).

Robin sostiene que “Estas formaciones ideológicas son complejos de actitudes y de representaciones referidas de manera inmediata a las diversas posiciones de clases en conflicto en un momento dado” (Robin, 1976: 7) es decir, en una coyuntura precisa.

En este punto cabe señalar que, en la práctica discursiva de los estudiantes normalistas en situación de entrevista, se revelan los posicionamientos ideológicos asumidos respecto de la práctica social de la educación y de los agentes que intervienen, al describir y narrar las experiencias en las prácticas docentes que desarrollan, así como la representación de lo que consideran es *ser profesor*. En el fragmento [3] que presentamos más adelante el normalista establece las prioridades

de su práctica, apegadas al discurso de la modernidad que dio origen a la educación institucionalizada.

Robin (1976) indica que las prácticas discursivas, al ser prácticas sociales, se realizan bajo el influjo de una formación ideológica que implica modos de producción discursiva interrelacionados entre sí que determinan lo que puede ser dicho en una coyuntura específica; los Aparatos Ideológicos del Estado juegan un papel importante en su elaboración y difusión para la reproducción ideológica (Robin, 1976). Así, un profesor o, en nuestro caso, un estudiante normalista, puede *explayarse* en su discurso, pero siempre limitado por poderes sociales que le imponen censuras, tabúes o temores.

El modelo educativo neoliberal manifiesta su carácter ideológico al presentar sus principios y valores como naturales, racionales y como productos de la evolución histórica. En esto estriba su impacto en los profesores, además que éstos no reciben formación para la crítica y la investigación de las determinaciones de su práctica. Un indicador de ello es que en el *corpus* estudiado encontramos ausencia de estas temáticas, en ninguna de las 30 entrevistas realizadas aparece cuestionamiento alguno acerca del origen del sistema escolar, sobre el lugar social del profesor o la construcción social de la figura del alumno, entre otros temas polémicos.

3. FORMACIÓN DISCURSIVA Y EL JUEGO DEL INTERDISCURSO

Foucault (2006: 62) define formación discursiva en términos de la regularidad que pudiera existir entre los elementos que componen un discurso, es decir, los objetos discursivos, formas de enunciación, los conceptos y elecciones temáticas, ya sea por el orden establecido, por sus correlaciones, funcionamientos o transformaciones.

Por su parte, Haroche, Henry y Pêcheux (citado por Cros, 1991: 64) definen y articulan las categorías formación discursiva y formación ideológica. Los autores establecen que FD es lo que puede y debe decirse; mediante el lenguaje, los enunciados, las formaciones ideológicas son representadas, Las formaciones ideológicas no son homogéneas, pueden contener una o más formaciones discursivas.

En la propuesta de Foucault (2006: 307), “saber” se refiere a lo que puede ser dicho en una práctica discursiva particular, misma que es determinada por la formación discursiva en la que se inserta; así, entre práctica discursiva y “saber” existe una relación de interdependencia; la formación discursiva también determina lo que se excluye del discurso o al menos se mitiga o atenúa. De esta manera, el discurso tiene el poder de interpelar a los sujetos pues en el uso de la lengua se asumen posturas ideológicas inscritas en las palabras, proposiciones, fórmulas o expresiones, que están siempre determinadas por el momento histórico en el que aparecen. No solo nos referimos a la elección de palabras, sino a las construcciones enunciativas, pues es en ese marco que adquieren significación.

El discurso mismo tiene inscrito un poder, ya sea el de interpelar al otro o de oponerse, resistirse o destruir el discurso del adversario. Para Foucault el poder es siempre relacional, no se puede hablar del poder en forma aislada.

La actualización de preconstruidos, como constatamos en el discurso de los normalistas cuando citan a sus padres, maestros, profesores o agentes de medios de comunicación, entre otros, es una de las formas en que se materializa la interpelación. El poder del discurso, en su funcionamiento, radica en que el sujeto se hace responsable de lo ya dicho y “[...] este ‘preconstruido’ es el vehículo para los enunciados producidos por la “compleja totalidad dominante” de las formas discursivas” (Cros, 1991: 87), mismas que se inscriben en la complejidad de la formación ideológica.

Las formaciones discursivas no son homogéneas, de la misma manera que no lo son las formaciones ideológicas; se encuentran en relaciones de alianza, antagonismo o resistencia. Para Buenfil, “una misma entidad (es decir, *ens* o materialidad) puede estar discursivamente construida de diversas formas, dependiendo de la formación discursiva desde la cual se le nombra” (Buenfil, 1991: 183), *ser profesor* puede ser un guía, una autoridad y el poseedor de conocimientos en el marco de una formación discursiva, en otra formación, puede ser un facilitador o promotor de la competencia, en otra formación más, un actor político con la misión de transformar. En cada formación discursiva se agrupan objetos y actos en torno a una significación común (Buenfil, 1991: 182).

Es así como, en cada formación discursiva se teje un campo de saber, se constituye un poder, en el que se excluyen objetos o formas de enunciación, para construir una voluntad de verdad. En las prácticas discursivas se manifiestan regularidades que adquiere el lenguaje para enunciar la verdad. *Ser profesor* en la práctica discursiva normalista se funda en el saber-poder que surge del haz de relaciones que se establece entre las instituciones; procesos económicos, sociales, técnicas, tipos de clasificación, rituales, que dieron origen a la educación escolarizada.

A pesar de que la ideología neoliberal es la hegemónica en la formación social del capitalismo global, la interpelación no es plena puesto que otras posturas, inscritas en los preconstruidos, aún persisten y tienen influencia en la conformación de *ser profesor*, en la identidad docente y en las prácticas educativas cotidianas. En nuestro estudio, identificamos las marcas de la construcción del profesor pastor, producto de la escuela moderna, en relación de dominancia respecto de la racionalidad neoliberal de la educación y de sus agentes.

Continuum posición tradicional – postura neoliberal sobre ser profesor

El objeto discursivo *ser profesor* no tiene una significación intrínseca o inmanente, sino que su sentido es elaborado a partir del lugar que ocupa en una cadena discursiva, dado que entra en contacto con otros discursos o con otros elementos de un mismo discurso. Llegados a este punto, hemos presentado en forma general la discursividad de la ideología neoliberal, y se destaca el contraste con la configuración discursiva que en el discurso normalista hemos identificado.

La formación discursiva de la educación neoliberal, coexiste con la formación discursiva de la educación tradicional que construye una imagen del profesor como

sacerdote-apóstol¹, y que se hace presente por el interdiscurso. Haidar (2006) plantea el interdiscurso como una dimensión constitutiva de una *formación discursiva*, ya que la producción discursiva en una coyuntura específica retoma discursos anteriores, los repite, transforma, refuta, etcétera, y producen efectos de memoria.

La interdiscursividad puede ser sincrónica y diacrónica, de alianza o antagonismo, explícita o implícita. Las formulaciones previas presentes en el discurso estudiado, dan cuenta de las contradicciones constitutivas de toda formación social e ideológica

En el estudio que realizamos identificamos dos formaciones discursivas respecto de *ser profesor* que provienen de formaciones ideológicas diferentes y antagonicas. Por un lado, la formación discursiva de la ideología neoliberal, por el otro, la formación discursiva de la ideología de la Ilustración, éstas coexisten y se confrontan en las prácticas discursivas y en las no-discursivas que hemos señalado. Lo que puede y debe decirse respecto de *ser profesor* se materializa en el discurso normalista y dado que proviene de formaciones ideológicas y discursivas en relación de contradicción, el conflicto entre dos posiciones se hace presente, puesto que la construcción del objeto discursivo y las múltiples relaciones con otros objetos se conforman de maneras distintas.

El interdiscurso es el lugar de constitución de lo preconstruido, es decir, de construcciones anteriores que juegan un papel decisivo en la práctica discursiva.

Lo preconstruido remite así a las evidencias a través de las cuales el sujeto ve darse los objetos de su discurso: “lo que cada uno sabe” y simultáneamente “lo que cada uno puede ver” en una situación dada [...] “lo que cada uno conoce, puede ver o comprender”, también es “lo que puede decirse” (Courtine, 1981: 36).

Determinar las condiciones de producción del discurso amerita analizar el interdiscurso de la formación discursiva que domina la secuencia discursiva. El discurso neoliberal sostiene: la flexibilización laboral, el profesor dinámico y facilitador del proceso de aprendizaje, la contribución de la educación en la producción de sujetos consumidores, aptos para el cambio y la convicción de que la opción de vida es lo transitorio, la responsabilidad docente del fracaso de la calidad educativa, la necesidad de eliminar los sindicatos o agrupaciones gremiales por ser agentes nocivos, la primacía del individualismo y de la concepción de la educación como mercancía, lograr la gobernabilidad de las personas mediante el uso de su libertad y el acendramiento de la empresa de sí, la ruptura con las tradiciones, la mercantilización de las relaciones, entre otras premisas (Laval y Dardot, 2013: 337 y 328); todo esto se teje en el discurso normalista con los preconstruidos que provienen de la formación discursiva que configura *ser profesor* como sacerdote-apóstol. El discurso normalista se caracteriza por las huellas profundas de este tipo de configuración en la identidad profesional que elaboran los futuros docentes; sin embargo, la ideología dominante de nuestro tiempo tiene su incidencia puesto que, desde las instituciones

¹ A partir de los aportes de Foucault (2008) identificamos que mediante los procesos de subjetivación vehiculizados por el Estado ser profesor es construido con base en dicho constructo.

y desde prácticas no discursivas, también se ponen en marcha procesos de interrelación de los que podemos identificar sus marcas.

El objeto discursivo *ser profesor* se configura mediante los preconstituidos de las formaciones discursivas en juego en la coyuntura en la que el discurso es producido. Llegados a este punto, nos proponemos sintetizar y confrontar la incidencia de ambas formaciones discursivas.

De la perspectiva tradicional, que configura el profesor pastor, destaca el carisma del profesor como elemento esencial de su presentación ante los alumnos; su fuerza estriba en el componente emocional invertido en la relación que establece con ellos; sin embargo, es posible apreciar que el lugar asignado al profesor en la perspectiva neoliberal, a saber, de facilitador del aprendizaje, toma forma en el discurso de los normalistas, esta es una visión que prioriza la tarea de gestión de los profesores, y no solo para lograr los propósitos de eficiencia, reducción de los costos impuestos por las exigencias del mercado² para ofrecer su producto y para su venta rentable. *Ser profesor* demanda de los normalistas la preparación de estrategias “divertidas”, “llamativas”, “motivantes”, el uso de las nuevas tecnologías, para ganar la atención de los alumnos, en primera instancia, y como recurso para edificar autoridad, así como una imagen positiva.

El vínculo con el conocimiento es de reproducción, transmisión e instrumental, más que de un especialista en la disciplina, cualquiera que sea, incluso la pedagógica. La formación de profesores contribuye en el modelamiento descrito al no incluir en su currícula (SEP, 2000) cursos de investigación que favorezcan la reflexión sobre la práctica con miras a la generación de conocimiento, que se supone desarrollan las instituciones de educación superior.

El discurso neoliberal sobre la formación por competencias lo identificamos en el discurso normalista específicamente en lo relativo a la planeación didáctica:

[1] I: Porque nos dijo no, **las planeaciones las está haciendo**, las están haciendo, **nada que ver con el plan / con el plan, el programa** / dijo no están cumpliendo propósitos / así que **él nos / él nos llevó a todos** pero nos / puso una / una friega enorme / **que comprendiéramos cómo se realizaban bien las planeaciones**, de que viéramos **los temas que tuvieran que concordar con el plan con los / aprendizajes esperados** (E 14 21HP).³

[2] I: **En ese tiempo con las competencias** que ahorita ya se cambiaron a... eh / no s, las competencias que ahorita ya... se reformaron por decirlo así (E 14 21HP).

Las prácticas prescritas en los planes y programas de estudio de educación secundaria son entendidas como adecuadas y deseables por los profesores de la Normal y por los estudiantes normalistas; al asumir como naturales dichas formas de hacer, se logra un auto gobierno que apunta a la realización de las tareas con pleno

² Si se considera, como lo hacen Laval y Dardot (2013), la educación como una mercancía sujeta a la oferta y la demanda.

³ Como hemos mencionado anteriormente, las negritas indican los elementos de análisis.

convencimiento. Por otra parte, el discurso de la calidad de la educación, de la necesidad de elevar la calidad educativa, es un punto nodal en la interpelación de los sujetos por parte de la ideología dominante.

Las instituciones imponen restricciones a la producción discursiva, es por ello necesario que la adhesión a las prescripciones académicas, didáctico-pedagógicas y las finalidades de la educación sean declaradas abiertamente.

La formación para el progreso, para formar la ciudadanía del futuro en las que se destacan valores y actitudes, son parte central en los fines que el futuro profesor se plantea como deseables, como se menciona en los siguientes fragmentos del *corpus*:

[3] I: **Función primordial / pues en este caso sería / este, formar a... a esos ciudadanos** no solo / **que sean partícipes** al, a... al hacer mejoras, hacer un mejor país, tener más / **integrarlos a los valores** / al cuidado del medio ambiente / **a una...** / **una concepción de / de trabajo y responsabilidad** / que estén preparados para cualquier cosa / no solamente / cumplir la educación básica por cumplirla por / por ser obligatoria / sino que para que ellos sepan que eso es una base / un cimiento para / terminar / con unos, con **estudios para una mejor preparación, para que tengan / una buena, mejor / una calidad de vida mejor** (E 07 23HU).

[4] I: Yo creo que la, e...l reto más importante del profesor es / que el alumno se interese por, por la educación que a m- que entienda o que entendamos también, uno como profesor / entienda que... que **la educación es el único medio por el cual, que esta sociedad puede mejorar, puede cambiar para bien** / entons el reto es que / **el alumno quiera venir a la escuela o quiera educarse por / convicción propia, por, por gusto y no tanto por obligación** (E 24 22HP).

Los normalistas se identifican con el discurso que da nacimiento a la escuela y cuyo postulado es la educación como fuente de progreso técnico industrial; al mismo tiempo se manifiesta una postura de resistencia al ideario neoliberal al poner de relieve la importancia de la misión de la escuela de fomentar los valores de la modernidad, en términos de Bauman (2007) "sólidos" que perduran en una sociedad en la que lo volátil y lo efímero, "líquido", se impone. En tanto agentes políticos, los futuros profesores asumen la tarea de gobernar a sus alumnos con la finalidad de lograr que ellos mismos se sometan a ciertas normas. La reproducción ideológica se realiza por medio de la comunicación que los normalistas sostienen con los estudiantes y las prácticas rituales que se desarrollan en la escuela.

Los normalistas realizan prácticas docentes en las escuelas secundarias, lo cual les permite conocer las prácticas cotidianas de los profesores en servicio, directivos, alumnos, padres de familia, entre otros actores, y a partir de ello elaboran su saber sobre *ser profesor*. Mediante los relatos de sus experiencias dan cuenta de la resistencia al discurso que demerita la figura del profesor, que proviene de diversas fuentes: de las esferas altas del propio Aparato Ideológico que constituye la Escuela, de los medios de comunicación, de los padres de familia y de la sociedad en general. Ante las deficiencias que esas instancias destacan de los docentes, los normalistas presentan su capital simbólico, su vocación, la entrega y la gratuidad, como garantes de su profesionalidad; por ejemplo en el siguiente testimonio:

[5] I: Qué significa ser profesor // bueno para empezar s- sí es entrega en cuanto a... a que te guste el trabajo / porque an- a, digo pues **escuchas a toda la gente de que ¡ah! ser maestro nada más trabajas medio día / y no es cierto realmente** ser maestro no es nada más trabajar medio día...a o / o, **o sea de pasadita, porque / te llevas trabajo a tu casa / no revisas** eh, en, este, en la escuela **tienes que preparar clase para la siguiente día / y pos a, también acordarte que tú, el arte de la formación de un muchacho** / que mucho de lo que tú les enseñas v'a repercutir / este, pos para el resto de su vida y / ¿qué pienso de ser maestro? que **es una labor muy, muy complicada** / que yo creo que lo único / que la única persona que entiende qué es ser maestro es el propio maestro (E29 27MU).

En [5], el informante habla de las actividades que un profesor lleva a cabo más allá de su horario laboral para enfrentar las críticas vertidas por el colectivo, que es, muchas veces, “toda la gente”.

Las tradiciones escolares siguen presentes en el discurso y en las prácticas de los normalistas⁴; los rituales tales como las ceremonias cívicas, la formación diaria, los tiempos destinados a las evaluaciones, el uso del uniforme, la disposición del espacio áulico e incluso las festividades de diversa índole, forman parte de las opciones inquestionables de *ser profesor*.

La fuerza del interdiscurso que actualiza la figura del profesor pastor, tiene su origen en la memoria colectiva, transmitida por generaciones, especialmente de padres con formación docente, y fortalecida por las experiencias escolares; sin embargo, advertimos su debilitamiento ante el poderío del discurso neoliberal que refuerza cada vez más una imagen de inoperancia y poca eficacia de la labor de los profesores. Esta imagen es promovida por los medios de comunicación, especialmente por empresas como Televisa y organizaciones como Mexicanos Primero⁵.

El control discursivo que se realiza desde las instituciones, así como el ejercicio del poder mediante prácticas no discursivas, pero con fuerte valor simbólico, mina la adhesión gremial en torno al sindicato. Consideramos que este es un punto importante en la definición de *ser profesor*, puesto que, de ser un aspecto sustancial durante el siglo XX, ahora se le toma distancia o se le rechaza abiertamente. Como señalamos en apartados anteriores, uno de los aspectos a atender por las políticas neoliberales es disminuir la fuerza sindical, y favorecer la flexibilidad laboral en el campo educativo para reducir los costos, lo cual se ha logrado con la puesta en marcha de la reforma educativa en nuestro país. Este último propósito conlleva la implementación de un sistema de evaluaciones docentes que ha implicado transformaciones en las prácticas de gestión escolar y académica, a la cual los profesores se han sometido,

⁴ Desde la Secretaría de Gobernación se emiten lineamientos para llevar a cabo las ceremonias cívicas (véase: http://ceremoniascivicas.segob.gob.mx/es/Desarrollo_Politico/Programas_Ceremonias).

⁵ Por ejemplo, “De Panzazo” (2012) es un ejemplo de los esfuerzos que Televisa ha realizado para difundir una imagen negativa de la educación y sus profesores en México. Se trata de un documental dirigido por Juan Carlos Rulfo y Carlos Loreto de Mola y patrocinado por integrantes de la organización empresarial Mexicanos Primero.

pero oponiendo resistencia y crítica; una reforma laboral cuya máscara es decir que es una reforma educativa también, por ello, ha sido cuestionada por el sector intelectual de nuestro país, entre ellos Enrique Graue, actual rector de la UNAM, por citar un ejemplo. Sus críticas se han vertido en diversos medios de comunicación⁶.

A pesar de que la Reforma Educativa no es plenamente aceptada, los docentes acuden a las evaluaciones pues corren el riesgo de perder su trabajo. De acuerdo con Díaz-Barriga (2015), la evaluación docente contenida en la Reforma es ante todo un tema político: "La intención ha sido siempre evaluar a los maestros para poder correrlos. Aunque formalmente se hable de la calidad de un buen docente, en realidad el tema central es que la evaluación habilita al gobierno para despedir profesores"⁷. No es fortuito que se haya tomado en cuenta a la clase empresarial, en particular Mexicanos Primero, y no a los profesores.

En el *corpus* encontramos referencias a la Reforma Educativa, presentamos un ejemplo para ilustrar:

[6] I: Vien- vien- viene precisamente de lo / **de lo que actualmente estamos viviendo que en este caso son las reformas laborales y educativas**, viene... precisamente de eso **de ahí ra- de ahí radica donde los maestros ya tienen cierto temor** a seguir avanzando, a seguir / a seguir luchando por, por algo que a ellos les gusta hacer / y / y no lo, precisamente no lo dejan / no lo dejan por una cuestión personal de que / bueno ya no me siento completo para ser maestro sino simplemente que lo / lo están dejando, **sienten que / van a ver afectados sus derechos como / como trabajador** / a pesar de que las leyes no son retroactivas aquí marcan, marcan artículos donde si pueden ser retroactivas, pueden hacer daño / pues bueno a las personas que ya tienen, tienen / tienen tiempo trabajando como maestros y / y **nosotros que apenas vamos comenzando / bueno pues no hay otra o... / o que nos aliniemos a esa, a esa / a esa reforma o / o tratar de buscar por otro lado** (E 31 25HN).

En 2013, año en que realizamos esta entrevista, se aprobó la Reforma Educativa y los efectos se hicieron patentes de forma inmediata. En los discursos estudiados en esta tesis, los normalistas perciben que la Reforma es de carácter laboral y que en el futuro les resultará en perjuicio al querer insertarse en el campo de trabajo, esta es una situación a la que deben someterse al percibir que el poder que se ejerce sobre los profesores es difícil de combatir. A pesar de ello, el sentido crítico de las condiciones sociales está presente en el discurso de los normalistas al poner en tela de juicio la efectividad de las reformas.

[7] I: (...) dices tú no es / **no es algo nuevo [los problemas básicos de lectura]** / es algo que viene desde / desde hace mucho / ¿cuántos años? no tengo idea / pero sí se vino presentando desde hace mucho y **lamentablemente no se pueden corregir** / cambian las / las planecio- ¿cómo le llaman? los programas / **han habido reformas** y todo pero / **no se**

⁶ Véase un ejemplo en: <http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/reforma-educativa-esta-por-verse-enrique-graue.html>.

⁷ Recuperado de: <http://www.iisue.unam.mx/boletin/?p=1157>.

cambia / quizá sea conveniente que el pueblo / ¡ja! el pueblo no comprenda (risas E) / a quizás a alguien le conviene ¿no? (E 08 28MT).

En la secuencia discursiva el informante encadena los cambios en programas de estudio y planeaciones que se derivan de las reformas educativas con los bajos resultados que se han alcanzado y alude con ironía a un interés oculto⁸. En las últimas líneas, el informante cuestiona la existencia de sectores cuyo interés es dejar al pueblo en la ignorancia (“quizá sea conveniente que el pueblo / ¡ja! el pueblo no comprenda”).

Las formaciones discursivas, la tradicional y la neoliberal, determinan lo que puede y debe ser dicho; establecen relaciones de contradicción respecto de *ser profesor* y, por ello, generan tensión en la práctica discursiva de los normalistas al confrontar la imagen idealizada que proviene del discurso tradicional, con la que actualmente en el discurso neoliberal se les presenta a los profesores como deseables.

Con Pêcheux (1978) se confirma que la formación social, la formación ideológica y la formación discursiva inciden en las formaciones imaginarias, que los normalistas se hacen de sí mismos, de los referentes que construyen y de los demás.

4. FORMACIONES IMAGINARIAS: *SER PROFESOR* Y LOS NORMALISTAS

En este documento se ha trabajado categorías que se sitúan en un nivel macro, formación social, formación ideológica y formación discursiva. Ahora nos situamos en el nivel más subjetivo y particular de las condiciones de producción del discurso, retomando los aportes de Pêcheux (1978) acerca de las formaciones imaginarias que operan en la producción discursiva.

Pêcheux (1978) plantea que los discursos institucionales deben seguir las formas establecidas por la institución; en el caso del discurso educativo es preciso destacar que se deben tomar en cuenta diversos niveles de los discursos institucionales, es decir, considerar, por ejemplo, el nivel jurídico-político en los documentos que rigen la política educativa, nivel que se vierte en el plan de estudios, emitido por los funcionarios educativos, pero también que surgen del profesorado. En cada lugar (ya sea un sujeto singular o colectivo), la facultad para tomar la palabra, las temáticas y las formas responden al discurso institucional dictado por quienes ocupan las posiciones en la cúspide de poder, desde las jerarquías sociales.

El autor define las formaciones imaginarias (FI) como elementos estructurales de las condiciones de producción de los discursos que designan el lugar que el productor del discurso (A) y el receptor (B) del mismo se atribuyen a sí mismo y al otro, y al referente (R), o sea el objeto discursivo que no pertenece a la realidad física (Pêcheux, 1978: 48). La hipótesis que plantea Pêcheux es que los lugares A y B están representados en los procesos discursivos, pero sus rasgos objetivos son transformados, porque en “toda formación social existen reglas de proyección que establecen las relaciones entre las situaciones (objetivamente definibles) y las posiciones (representaciones de estas situaciones)” (Pêcheux, 1978: 49). Dichos lugares no son

⁸ Flores (2008 y 2013) realiza un estudio profundo de la ironía en el Habla de Monterrey. El lector encontrará en sus textos una investigación amplia sobre esta figura literaria.

azarosos, responden a las posiciones que en una formación social son proyectadas y asumidas por los sujetos.

Por otro lado, lo que se dice no siempre tiene el mismo valor ni la misma fuerza, esto dependerá de las condiciones en que el discurso es producido y del lugar que ocupe el emisor. Los sujetos del discurso que aquí se estudian están inscritos en una relación de fuerzas entre elementos antagónicos que provienen de las formaciones discursivas que hemos abordado en el apartado anterior.

Pêcheux (1978) propone el análisis de las formaciones imaginarias en el siguiente cuadro:

Expresión que designa las formaciones imaginarias	Significación de la expresión	Pregunta implícita cuya "respuesta" subyace a la formación imaginaria correspondiente	
A {	I A (A)	Imagen del lugar de A para el sujeto colocado en A	"¿Quién soy yo para hablarle así?"
	I A (B)	Imagen del lugar de B para el sujeto colocado en A	"¿Quién es él para que yo le hable así?"
	I A (R)	Punto de vista de A sobre R	"¿De qué le hablo así?"
B {	I B (B)	Imagen del lugar de B para el sujeto colocado en B	"¿Quién soy yo para que él me hable así?"
	I B (A)	Imagen del lugar de A para el sujeto colocado en B	"¿Quién es él para que me hable así?"
	I B (R)	Punto de vista de A sobre R	"¿De qué me habla así?"

Cuadro 2.1. Formaciones imaginarias (reproducción de Pêcheux, 1978: 49-50)

Otra dimensión del discurso se plantea en torno a que la producción discursiva supone, por parte del emisor, una anticipación de las representaciones del receptor, y que con base en ellas elabora las estrategias discursivas que pondrá en juego. Expuesto a continuación.

A {	I _i (I, [A])	B {	I _i (I, [A])
	I _i (I, [B])		I _i (I, [B])
	I _i (I, [R])		I _i (I, [R])

Cuadro 2.2. Formaciones imaginarias anticipadas (reproducción de Pêcheux, 1978: 50-51)

Las anticipaciones preceden a las respuestas que B pudiera hacer, que sancionan las decisiones anticipadoras de A. Las anticipaciones que hace A sobre B dependen de la distancia que A supone entre A y B.

Coincidimos con Pêcheux (1978) en que las diversas formaciones imaginarias resultan de procesos discursivos anteriores que surgen de otras condiciones de producción, las cuales han dejado de funcionar pero que originan tomas de posición implícitas. Dirá el autor que la sustancia de las formaciones imaginarias es lo “ya oído” o lo “ya dicho”, de los conocimientos que el sujeto posee y presenta a su interlocutor (Pêcheux, 1978: 52).

Como se observa en el esquema, las formaciones imaginarias son varias para cada elemento (A, B, R), e incluso contradictorias, porque derivan de las formaciones ideológicas y discursivas en las que los sujetos se ven implicados.

En esta investigación, de acuerdo con los objetivos planteados, situamos el análisis de las formaciones imaginarias en:

- I_A (R) ¿Qué imagen tiene A del objeto discursivo *ser profesor*? En A ubicamos al normalista entrevistado pues es de interés central para nuestra investigación su producción discursiva acerca de este objeto discursivo.
- I_A (A) ¿Quién soy yo para hablarle así? Delineamos la forma en que los sujetos informantes se ven a sí mismos al abordar el tema de la docencia y de *ser profesor*.
- I_A (I_B [R]) ¿Qué imagen tiene A de lo que B tiene de R? Consideramos pertinente tener en cuenta esta formación imaginaria en el análisis porque los informantes elaboran con anticipación una imagen de lo que para su interlocutor significan los temas abordados en la entrevista⁹. Cabe señalar que la entrevistadora tuvo contacto, directo o indirecto, con todos los participantes antes de las entrevistas, pues durante la formación ocupó cargos académico-administrativos y de algunos de ellos fue profesora de alguna asignatura. Esta situación influye en la forma en que los sujetos, en la situación de entrevista, elaboran su discurso, puesto que es con una maestra de la institución ante quien reconstruyen el referente de *ser profesor*.

En referencia al posicionamiento de los normalistas, estos se encuentran en el nivel más bajo de la escala jerárquica de poder, y sometidos a un plan de formación que no está sujeto a sus preferencias, sin embargo, eso no quiere decir que estén desprovistos de autoridad. Al dejarles la palabra, los alumnos no solo pretenden persuadir, sino también reclamar o denunciar.

En cuanto al referente que se aborda en la interacción discursiva de alumnos y profesores, el capital cultural que se ofrece en la formación profesional a través de las Escuelas Normales está determinado por el Estado; al no ser una profesión libre, éste establece los lineamientos y las reglas del juego en el campo de la formación de profesores; el Estado posee, de acuerdo con Bourdieu (1997: 99), un metacapital con po-

⁹ La distancia social entre los interlocutores influye en la forma en que el informante se presenta a sí mismo y a los objetos discursivos.

der sobre el resto de los diferentes tipos de capital, al tener a su servicio a los agentes del campo que poseen no solo mayor capital cultural, también político y económico.

¿Quién soy yo para hablarle así? En general los normalistas se presentan a sí mismos como sujetos dignos de tomar la palabra para abordar lo referente a *ser profesor*, su práctica, sus saberes. Lo hacen con autoridad, con base en el saber que les da la práctica directa en las aulas y con el respaldo de una larga tradición que sitúa al profesor en un lugar social valorado, al cuidado de los futuros ciudadanos. A partir de esta postura cuestionan el estado de cosas existentes en relación con el campo laboral: la ocupación de plazas docentes por quienes no cuentan con formación normalista y por profesores que ingresan al magisterio o se mantienen aun trabajando por un salario y prestaciones que hasta ese momento se daban o se sostenían (en el año 2013); puede verse por ejemplo en el *corpus* [8]:

[8] I: Yo creo que se requiere más que nada / que a uno le guste la carrera / porque sí muchas veces / como anteriormente se decía que la Normal, la Normal Superior Básica, que era muy fácil que te metías, que **eras maestro, te pagaban, tenías muchas vacaciones / yo creo que much- esto... se abrió mucho a que personas que ni siquiera querían ser maestros, que nada más querían alguna carrera para trabajar** / se metieran a eso, se meterían como maestros porque ps es fácil / piensan que es muy fácil, que nada más / eh... **les das trabajo a los niños durante todo el día y ya / y te pagan muy bien y tienes vacaciones, yo creo que esto abrió mucho a que / surgieran mucho ese tipo de maestros** / porque en realidad no / no les gusta la profesión simplemente por querer trabajar en algo, ganar algún dinero (E 14 21HP).

Otra fuente de inconformidad y de tensión es identificada en las condiciones en que realizan su trabajo los docentes, en la que destaca la falta de reconocimiento social promovida y difundida por los propios agentes de la educación. En otro fragmento del *corpus* [9], el normalista enfoca a los padres de familia que actualmente restan autoridad a los profesores:

[9] I: (...) como entonces **le menciono, el padre de familia se pone del lado del / de su hijo, del hijo** sí del / del alumno **y viene y le reclama a los maestros** / eh... cuando **yo siento que en mis tiempos, en mi caso personal pues era diferente** / era muy diferente, **mis padres** / o sea de que les mandaban llamar, eh, no es que su hijo hizo tal travesura / **y... no maestro, no perdón, yo hablo, voy a hablar con él / para si lo voy a castigar o algo** / eh, no pero usted si lo ve que anda haciendo travesuras regáñelo y todo / entonces ahí yo siento que en aquellos tiempos / o sea el maestro es maestro y el maestro dice oye es que está haciendo esto, no está entregando tareas, está nada más jugando / o algo / eh... el padre de familia se ponía del lado del maestro y decía ah, okay, está bien yo voy a hablar con él, lo voy a / o sea regañarlo en su s, si es necesario (Entrevista 017 27HP).

¿Qué imagen tiene el sujeto del objeto discursivo? El punto de vista de los normalistas sobre *ser profesor* se decanta por la perspectiva tradicional que denominamos profesor-pastor, al atribuirle características de protector, guía; cuyos valores, actitudes y fines son dispuestos en torno a sus alumnos a quienes prefiguran como

sujetos con necesidad de ser enseñados y guiados, para lograr su inserción en la sociedad, en el mundo laboral y académico; un ejemplo es el fragmento [3]. Sin embargo, paradójicamente, se percibe un creciente empoderamiento de los alumnos de secundaria, favorecido por la familia, los medios de comunicación y la sociedad en general, que le ha concedido poderes al alumnado para dominar la relación que establece con el profesor, como en el discurso citado anteriormente [9].

El entramado complejo y contradictorio de “lo ya oído” y “lo ya dicho”, las formaciones imaginarias sobre *ser profesor* y sobre sí mismos, que se manifiestan en la práctica discursiva de los normalistas, muestran tensiones en relación con diferentes dimensiones: de las prácticas sindicales, que actualmente son rechazadas o al menos cuestionadas por ser símbolo de corrupción, de la responsabilidad del descuido de su tarea primordial, o la atención a los alumnos; por otra parte, de la dimensión de la profesionalización que cuestiona el saber de los profesores normalistas; además, la que confronta el imaginario del profesor como fuente de saber y poder con el desprestigio del que son objeto en la actualidad. Para los normalistas hay un antes y un ahora, que los conmina a una reelaboración continua sobre quiénes son y quiénes serán como profesores en un mundo en constante cambio y del que advierten amenazas a partir de las políticas educativas adoptadas.

CONCLUSIONES

Ser profesor se configura en una red de tensiones que resultan de las relaciones entre formaciones discursivas contradictorias que inciden en la formación de la identidad profesional. Las narrativas que subyacen y dan vida al discurso normalista procedentes de la vida familiar, de las experiencias escolares propias, del discurso oficial plasmado en el plan de estudio, así como las que provienen directamente de los padres de familia, los alumnos y los medios de comunicación, no son unívocas, son heterogéneas. Por un lado, *ser profesor* es valorado y reconocido socialmente, representación anclada en los valores universales (mismos que debe perpetuar), en la estabilidad social y laboral, pleno de certezas sobre su lugar en el mundo y de los fines de su actuación. A partir de esta visión los normalistas se configuran y reconfiguran, para enfrentar los embates de *ser profesor*, y que se registran en las otras versiones devaluadas de la profesión docente que son elaboradas desde los agentes del mismo aparato escolar en complicidad con otros agentes que las difunden y las fortalecen.

La influencia de la coyuntura en el discurso obliga al uso de ciertas palabras para construir el *ser profesor* por parte de los normalistas: vocación, entrega, valores, progreso; además, competencias, uso de tecnologías, evaluación docente, pero con menos intensidad que las primeras; vertientes que expresan las formaciones ideológicas de las que se desprenden campos de poder-saber que configuran al sujeto del discurso: el normalista, futuro profesor. En ese sentido, se expresan opciones políticas divergentes. La ideología y el poder se materializan en el discurso que en esta investigación nos ocupa.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt. (2007). *Tiempos líquidos*. México: FCE.
- Buenfil, Rosa. (1991). "Análisis de discurso y educación", consultado: 03 de enero de 2015, en http://www.uv.mx/blogs/uvi/files/2008/10/unidad-3_2buenfil.doc.
- Bourdieu, Pierre. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Courtine, Jean-Jacques. (1981). "Análisis del discurso político", Consultado el 18 de marzo de 2017, *Langages*. Núm. 62. París, Didier/Larousse, Scribd, en <https://es.scribd.com/document/342310681/COURTINE-J-j-Analisis-Del-Discurso-Politico>
- Cros, Edmond. (1991). "En torno a la interdiscursividad", en: Malcuzyński, M. Pierre (Editor y coordinador) (1991). *Sociocríticas prácticas textuales: cultura de fronteras*. Amsterdam: Ed. Rodopi, B. V.
- (1986). *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos.
- Flores, María. (2008). *Función poética del lenguaje: la ironía en el habla de Monterrey (1985-1986)*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- (2013). Flores, M. (2013). "Ironización y atenuación en El Habla de Monterrey PRESEEA". Consultado el 20 de enero de 2017, Repositorio UANL, en <http://eprints.uanl.mx/11906/1/Memoria-en-extrenso-ironización.PDF>.
- Foucault, Michel. (1996). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- (2006). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- (2008). *Tecnologías del Yo*. Buenos Aires: Paidós.
- Haidar, Julieta. (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*. México: UNAM.
- Laval, Christian. y Dardot, Pierre. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. España: Gedisa.
- Pêcheux, Michel. (1978). *Hacia el análisis automático del discurso*. Madrid: Gredos.
- Puiggrós, Adriana. (1996). "Educación neoliberal y quiebre educativo". *Nueva Sociedad*. No. 146, Noviembre-Diciembre, pp. 90-101.
- Robin, Regine. (1976). "Discourse politique et conjuncture", en: *L'analyse du discours*. Montreal: Centre Educatif et culturel.

FUENTES ELECTRÓNICAS S/A O S/F:

- Secretaría de Gobernación. "Guía de Ceremonias Cívicas de Izamiento, Incineración y abanderamiento". Consultado: 13 de agosto de 2015, en http://ceremoniascivicas.segob.gob.mx/es/Desarrollo_Politico/Programas_Ceremonias.

León, Mariana. (2015). "Graue ve 'faltantes' en reforma educativa". *El financiero*, consultado: 10 de diciembre de 2015, en: <http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/reforma-educativa-esta-por-verse-enrique-graue.html>.

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (2015). "¿Qué opinan los expertos sobre la Evaluación?". Consultado: 10 de diciembre de 2015, en <http://www.iisue.unam.mx/boletin/?p=1157>.

LARGOMETRAJES

Rulfo, J. y Loret de Mola, C. (Directores); Alatorre, D. (Productor) (2012). *De Panzazo* [Documental]. México: Mexicanos Primero / La Nueva Luna.



LA CORRUPCIÓN EN LA FUNCIÓN PÚBLICA: REFLEXIONES EN TORNO A LA PERTINENCIA DE UN ENFOQUE ÉTICO DESDE LA FILOSOFÍA

Corruption in Public Administration:
Thoughts on the Relevance of a Philosophy's Ethical Approaching

José Luis Cisneros Arellano

Universidad Autónoma de Nuevo León
profr.cisneros@gmail.com

Resumen:

El artículo tiene como objetivo reflexionar en torno al apoyo profesional que puede brindar una persona con estudios filosóficos a los comités políticos, comisiones especiales y la administración pública. Para sustentar esta tesis se plantea como plan de trabajo el siguiente: a) señalar el problema de la corrupción, en particular en México; b) identificar las principales estrategias y regulaciones contra la corrupción; c) indicar las razones de la pertinencia de un enfoque filosófico como estrategia alternativa frente a la corrupción. La idea no es hacer una afirmación dogmática, sino señalar un camino viable para toda administración pública y toda organización política.

Palabras clave:

Corrupción, funcionario público, político, filosofía, ética, lógica.

Abstract:

This article aims to think about the support of a professional with philosophical studies to a political committees, special commissions and public administration. The foundation of this thesis, is the following plan: a) point the problem of corruption in Mexico; b) the main strategies against it; c) show the reasons of the relevance of a philosophical approaching as alternative. This is not a dogmatic article, instead to point a viable way for politics and administrations to fight the corruption in politics.

Keywords:

Corruption, Public Administrator, Politician, Philosophy, Ethics, Logics.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 25/06/2018

1. LA CORRUPCIÓN EN MÉXICO

El estado de derecho es uno de los principales propósitos de los gobiernos democráticos, ya que la garantía de un ambiente de seguridad y paz social son claves para los mecanismos económicos, para la ejecución de las políticas públicas y para la igualdad de condiciones socio-culturales de cualquier sector. Desde una panorámica global, la diferencia de la ciudadanía convierte el ejercicio político de cualquier administración estatal, en una realidad en permanente dialéctica, me atrevería a decir, posthegeliana. Entiendo por dialéctica posthegeliana aquella dinámica histórico-social en donde un sector representa una postura difusa frente a otro (en términos matemáticos se conoce como conjunto difuso cuando los límites que lo delimitan y que definen los miembros que le pertenecen no está bien definidos y puede ocasionar fronteras abiertas, lo que permite que sus miembros varíen en cualquier momento). En ese sentido, cualquier sector social no representa una postura (tesis) fija frente a otro sector (antítesis) de la cual pueda generarse una conciliación (síntesis) determinada; sino que cualquier sector difuso puede relacionarse con otro en función de una lógica modal (que considera la posibilidad como una realidad), lo que lleva a la consideración de que en el ámbito de lo histórico-social, las interacciones entre diversos sectores se abran a las posibilidades que las condiciones les permiten. Se trata, en pocas palabras, de una ontología de la multiplicidad múltiple que permite pensar con mayor apego a la realidad, las dinámicas sociales. Un ejemplo de ontología de la multiplicidad múltiple es la propuesta de Manuel de Landa (1997 y 2006), quien considera que la dimensión social e histórica de la realidad consiste en una inagotable interacción de relaciones, entendidas como ensamblajes que fungen como condiciones de posibilidad de más relaciones o entes sociales. Véase para mayor información, *Mil años de historia no lineal* (1997), o bien *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* (2006).

Si esta dinámica se analiza desde la mirada de la labor política y de la función pública, la tarea de la conciliación se convierte en una gigantomaquía; es decir, una lucha de gigantes, casi imposible de ganar, puesto que no es posible identificar con precisión exacta un sector o una circunstancia social, pues este aparece mezclado con otros en virtud de su frontera difusa. Una política pública no puede atender con efectividad garantizada al conjunto social al cual va dirigido ya que éste posee elementos que pertenecen a otros conjuntos sociales. Ello vuelve indeterminada la estrategia de acción que debe emplearse y mucho más susceptible de lidiar con posturas fijas en el interior de cualquier conjunto. Debido a que las fronteras entre cada sector o circunstancia social sí existen, la aplicación de una ley, reforma o código puede resultar incómoda para los mismos, como suele decirse, “pisa callos”, “lastimar susceptibilidades”, “ignora minorías”, “afecta marginados”, hace visibles “lagunas legales”..., y la defensa de cada subconjunto social se vuelve una necesidad para los integrantes del mismo.

La naturaleza humana ha sabido identificar cada uno de estos resquicios político-sociales con el fin de sacar provecho de cada uno; y mientras un funcionario público realiza su trabajo, esas fronteras aparecen. Entonces la necesidad de establecer un criterio provisional y regionalizado para establecer un límite bien definido que permita el cumplimiento o incumplimiento de una ley, hace posible la aparición de prác-

ticas no legisladas, de actos que anteponen los intereses de cada sector o grupo por encima de la imposición de límites que permite la ley. A estas prácticas se les llama actos de corrupción y en México se presentan con regularidad.

En 1982 tomó posesión del poder ejecutivo federal en México Miguel de la Madrid Hurtado, quien había llevado a cabo una campaña electoral con el lema “renovación moral”. De la Madrid hacía énfasis en la necesidad del combate a la corrupción a partir de una serie de medidas de control y vigilancia en los mecanismos burocráticos y legislativos en el gobierno, incluso se tomó la libertad de entender a la ineficacia laboral en el ámbito gubernamental y político como un tipo de corrupción: “la ineficacia es un tipo de corrupción”. La propuesta, además de tener una fundamentación y un plan de puesta en marcha ante las cámaras legislativas (Proceso: 1982), es un documento que deja ver los criterios de demarcación legal que posee la práctica de la corrupción. Sin embargo ningún decreto o ley garantiza una práctica ciudadana que la combata. Después de 30 años de haber sido propuesto ante la sociedad mexicana, la promesa de campaña de Miguel de la Madrid sigue siendo una tarea por hacer. ¿Cómo se percibe hoy?

La corrupción en México sigue apareciendo en cualquier sector. Un estudio realizado por Salvador Martí I Puig (2011) sobre la democracia en México a 10 años de la alternancia en el poder federal (desde el año 2000, cuando se dio el cambio de poder político), señala que la corrupción aún es una de las variables a considerar para entender el régimen político. El estudio detalla metodológicamente sus enfoques y herramientas, así como las variables y las hipótesis empleadas; así, en el ámbito de las variables, encuentran que la corrupción, junto con la violencia, son dos factores de importancia que afectan el desempeño democrático de la nación y que generan desconfianza en las instituciones y en la representatividad que se supone los partidos políticos deberían hacer efectiva. En este contexto y frente a los problemas de delincuencia y corrupción, la población suele demandar *medidas urgentes* –por medio de pliegos petitorios, marchas, mítines, etc.–, lo que conduce, a veces, a que el Gobierno en turno se decante hacia “la adopción de medidas que chocan frontalmente con las recomendaciones de las organizaciones internacionales de derechos humanos” (Martí I Puig, 2011). La violación a los derechos humanos se da en todos los niveles y en todos los sectores, y se dan con la justificación del implemento de estrategias contra el crimen, contra la corrupción y contra los actos ilícitos en general.

Esta forma de entender el problema conduce sin excepción al concepto de probidad, que atiende a la conducta ética esperada por el funcionario público (Jorge Reyes Riveros, 1995). Y es que ante el contexto complejo al cual se enfrenta el funcionario público o el político, el deseo por obtener un beneficio sobrepasa cualquier legislación que deje entre ver algún espíritu ético. En el poder político y administrativo, la estructura axiológica de cada persona se ve fuertemente cuestionada frente a la urgencia y la necesidad permanente de llegar a acuerdos, de resolver conflictos y de promover el desarrollo de grupos y personas con mayor poder; esto incrementa la complejidad de la situación y la vuelve difícil de pensar. La posibilidad de la corrupción se incrementa a medida que la ética de cada involucrado se moldea y se adapta a las circunstancias, lo que significa que la capacidad que cada persona tiene para prevenir y lidiar con las consecuencias de sus acciones (pensar con ética), se ve

obligada a adaptarse constantemente a valores que no se distinguen por su apego a la legalidad.

La corrupción golpea todas las estructuras de una nación y va más allá, afecta a la sociedad misma como estructura histórica. Un intento por pensar de forma compleja el problema, fue la creación, en 2003, de la Convención de Naciones Unidas Contra la Corrupción (CNUCC), la cual entiende a la corrupción (pero no la define) como sigue:

La corrupción es una plaga insidiosa que tiene un amplio espectro de consecuencias corrosivas para la sociedad. Socava la democracia y el estado de derecho, da pie a violaciones de los derechos humanos, distorsiona los mercados, menoscaba la calidad de vida y permite el florecimiento de la delincuencia organizada, el terrorismo y otras amenazas a la seguridad humana (Josefina Cortés Campo, 2016: 11).

Crisis de representatividad, altos costos y pérdidas financieras en todos los sectores económicos, bajos niveles de satisfacción democrática y de bienestar familiar, inestabilidad empresarial, poco fomento a la cultura y sobre todo, merma en la confianza moral de toda la estructura histórico-social, al grado de que incluso las posturas ideológicas pierden peso frente a los estragos de la corrupción. Pero, ¿qué es corrupción? Según Marco Iván Escotto (2012), profesor del área de Filosofía de Empresa, se le puede entender como “el abuso del poder concedido para uso personal”. Él mismo concuerda en que los costos de la corrupción son altos, pues

En primera instancia, los niveles de desconfianza entre todos los actores sociales se elevan. Ciudadanos, autoridades y empresarios desconfían unos de otros elevando los costos de transacción que se dan entre ellos. “Como yo desconfío del otro, elevo mis controles para que no me perjudique” (Marco Iván Escotto, 2012).

Además, la corrupción trasciende lo económico y burocrático, pues “Esta situación también permea el capital social, es decir, la colaboración que existe o puede existir entre los distintos grupos sociales de una comunidad” (Marco Iván Escotto, 2012). Por su parte, Pérez Corzo (2012), en un artículo sobre la corrupción y su impacto en materia fiscal, refiere que para Vázquez Repizo la corrupción

es la ejecución de transacciones voluntarias e ilegales entre dos partes (el interesado o sobornador y su cliente o sobornado) con un efecto perjudicial para un tercero (pudiendo ser la administración o la ley), donde el agente corrupto busca, por lo general, un provecho económico (Pérez Corzo, 2012).

Lo que pone el foco de atención no sólo en las dinámicas de grupos y sectores sociales, o bien entre funcionarios y políticos, sino que señala el ámbito antropológico y con ello, hacia el *ethos* –aquí entiendo por *ethos* como la capacidad de toda persona para pensar su humanización, de ser en libertad y por tanto, como una autocreación, “una disposición fundamental ante lo real” (Juliana González, 1996: 25-35)– construido alrededor de un sector o de un ciudadano. Un criterio internacional para detectar estas transacciones voluntarias e ilegales puede identificarse en el artículo VI de Convención Interamericana Contra la Corrupción, refiere Pérez Corzo (2012), de

las cuales aquí se mencionan sólo algunas en función de la importancia que tendrán con la tercera sección de este artículo:

- a. El requerimiento o la aceptación, directa o indirectamente, por un funcionario público o una persona que ejerza funciones públicas, de cualquier objeto de valor pecuniario u otros beneficios como dádivas, favores, promesas o ventajas para sí mismo o para otra persona o entidad a cambio de la realización u omisión de cualquier acto en el ejercicio de sus funciones públicas.
- b. El aprovechamiento doloso u ocultación de bienes provenientes de cualesquiera de los actos a los que se refiere el presente artículo (Pérez Corzo, 2012).

Estos dos criterios permiten identificar dos ejes medulares que hacen posible pensar en estrategias de intervención. Antes de abordarlas repare el lector sobre algunas de las medidas que el gobierno ha implementado para combatir a la corrupción en México y en otras partes del mundo.

2. ESTRATEGIAS Y REGULACIONES

Entre los caminos transitados para combatir a la corrupción en México se han implementado recientemente algunas medidas de control y monitoreo sobre funcionarios y políticos, así como la vigilancia sobre el sector financiero, de ingresos y tributario. El siguiente ejemplo sintetizado por Pérez Corzo permite identificar algunas disposiciones de combate:

1. Que todo funcionario y servidor público de cuenta de su situación patrimonial, antes, durante y después de ejercer el cargo,
2. Establecer más y mejores sistemas de vigilancia sobre las adquisiciones del sector público a empresas privadas,
3. Fortalecer los procesos de auditoría sobre el gasto público,
4. Disminuir los trámites y retrasos burocráticos.

Por su parte, Terzano Bouzón (2016) señala que en virtud de la iniciativa de la ONU de implementar acciones en contra de la corrupción, sobre todo en los rubros de combate a la delincuencia organizada (trata de blancas, prostitución infantil, trata de migrantes, tráfico de armas y drogas) y la evaluación constante de medidas preventivas y medidas penales para cada Estado firmante de los acuerdos tomados.

Por otro lado, como refiere el Instituto Mexicano para Competitividad (IMCO), señala que son siete las leyes del sistema nacional anticorrupción:

1. Ley General del Sistema Nacional Anticorrupción.
2. Ley General de Responsabilidades Administrativas (3de3).¹

¹ La Ley 3de3 surge a raíz de la iniciativa propuesta por la ciudadanía (en particular por Transparencia Mexicana y el Instituto Mexicano para la Competitividad), y aprobada el 15 de junio de 2016 por el Senado de la República (Sinembargo.mx, 2016). Consiste en una ley que establece "La obligación de presentar las declaraciones patrimonial [sic], de intereses y fiscal para

3. Ley Orgánica del Tribunal Federal de Justicia Administrativa.
4. Reformas a la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal.
5. Reformas a la Ley de Fiscalización y Rendición de Cuentas de la Federación.
6. Reformas al Código Penal
7. Ley de la Fiscalía General de la República (para la creación de una Fiscalía Anticorrupción) (IMCO, 2016).

De todas ellas, el factor común consiste en que atienden al ámbito económico relacionando la adquisición directa de capital monetario, o bien con la obtención de poder político como vehículo para acceder a ganancias monetarias, siempre de forma ilegal. Sin duda que, si existiera una definición universal de corrupción y fuera adoptada por los organismos anticorrupción del mundo, ésta sería la línea en donde se moverían los mecanismos que la combatan. Y es que ¿en dónde más es posible identificarla, sino es en el ejercicio político y de la función pública?

Algunas estrategias que rebasan el aspecto económico se han venido adoptando a lo largo del tiempo, pero no para atacar directamente a la corrupción, sino a las actitudes que pueden provocar un acto corrupto. Me refiero a los morales-religiosos, así como morales-psicológicos. Me explico: cada una de las reglas de comportamiento y regulación del pensamiento en los fieles de cualquier religión del mundo, rechazan la búsqueda de poder más allá de los límites que la misma institución religiosa haya establecido. Catalogados con el término de pecado para las religiones sustentadas en la perspectiva judeo-católico-musulmana, la búsqueda de poder que denote un cuestionamiento al dogma de fe profesado es inmediatamente señalado como vicio que lastima la integridad de la persona y le coloca en un estado de desequilibrio ante la ley divina y de la naturaleza. Pues señalan que lastiman la convivencia, fomentan el atropello de derechos de terceros, acaban con las virtudes y menoscaban la capacidad de hacer y hacerse el bien. Desde este enfoque, la corrupción consiste en un tipo de acto que hace concreto algún pecado en particular. Los preceptos religiosos no tienen medidas específicas contra corrupción, sino contra la actitud previa a un acto corrupto que las personas puedan llegar a tener.

Por otro lado, la psicología ha empleado sus recursos teóricos para señalar las razones por las cuales el acto corrupto es en esencia, una patología con un perfil en particular. Así lo señala Miguel Espeche (2016), para quien el corrupto es un individuo “desangelado, sin fe en los vínculos que no sean aquellos de interés depredatorio y de dominio”, se basa en el quebranto de su vínculo con los otros, con un nosotros-unidad. Para Espeche, “cuando la idea de lo que es la buena vida se cifra en “salvarse” en vez de construir con otros un destino fecundo, el conglomerado social se llena de seres que están acechantes de una oportunidad” (2016). Y es que el corrupto es incapaz de creer en un horizonte de bien común y en su lugar, se enfoca en sacar el mayor provecho de lo que le rodea.

todo funcionario, de forma periódica y pública”, además de establecer códigos éticos y sanciones específicas para quien infrinja la ley (Iniciativa Ciudadana Ley3de3 contra la corrupción, 2016).

Entendida como una “visión del mundo” que supone un equilibrio, un estado preferente de las cosas y de las actitudes, la perspectiva psicológica no apunta hacia los actos corruptos como foco de análisis, sino en la persona o bien el sistema cultural en el cual se inserta la persona. Le hace ver a la persona, que sus actos corruptos no son más que aquellas marcas y cicatrices dejan las experiencias de vida, y que han sido mal cerradas, mal afrontadas. Se provoca una patología que se supone no debería estar ahí, no si se busca vivir en paz y con afectos genuinos.

Para Martín Nizama, la corrupción, al estar ligada a una cuestión psicológica, hunde sus raíces en el ámbito antropológico, y no se limita ni al contexto ni al credo. La define como sigue:

corrupción es un grave trastorno espiritual que consiste en la corrosión ética y moral, personal, grupal y social, con la consecuente perversión del pensamiento, la conducta y la sensualidad. Su propósito es el beneficio personal y/o grupal, en desmedro del interés social. Es cebada por el egoísmo, la codicia, mezquindad, estulticia y el cinismo; sin conciencia del daño que se ocasiona al prójimo ni de las secuelas que se causan a la sociedad o a la nación (Martín Nizama, 2018).

Sin embargo, frente a todas estas alternativas –administrativo-judiciales, morales-religiosas o morales-psicológicas–, aquí se propone otra. Un enfoque que permite dos cosas: conciencia plena de las consecuencias y una acción concreta que puede facilitar las delimitaciones legales en materia de derecho. Me refiero a la asesoría filosófica como alternativa contra la corrupción a través del apoyo de uno o dos profesionales de la filosofía que formen parte de los comités y comisiones de cualquier nivel gubernamental o de la administración pública. El nivel práctico de esta propuesta podría abonar al cultivo de la prevención de la corrupción en función de la toma de decisiones consensuada y menos impositiva. A continuación, expongo algunos fundamentos y razones para afirmar esto.

3. FILOSÓFICA APLICADA COMO ALTERNATIVA: LOS COMITÉS FILOSÓFICOS

3.1. *La ética*

La asesoría filosófica² como forma de aplicar la filosofía en torno al tema de la corrupción en funcionarios públicos y los políticos, es viable si se consideran los siguientes puntos de partida. Primero, la filosofía puede aplicarse al ámbito cotidiano y en virtud de ello, permutarse al terreno del servicio público y político. Visto de esta manera, mi propuesta podría ser rechazada o poco valorada por quienes, según

² La asesoría filosófica surge como una vertiente de la llamada Filosofía Aplicada, iniciada en su formato de consultoría por Gerd Achenbach en 1981 (para más información consulte: <http://www.achenbach-pp.de/>), y a partir de ahí, algunos otros se iniciaron en la tarea de dar un “giro práctico” a la filosofía. Algunos filósofos destacados son Lou Marinoff, Ran Lahav, Óscar Brenifier y José Barrientos entre otros. Una definición la da Barrientos como sigue: “proceso de conceptualización y/o clarificación acerca de cuestiones relevantes (significativas y/o esenciales) para el consultante donde el objetivo del orientador es la mejora de su acto de pensamiento y/o depuración de sus contenidos veritativos y el resultado para el consultante acostumbra ser su bien estar” (José Barrientos Rastrojo, 2010: 158).

Bertrand Russell, no tienen ningún barniz de autocritica o apertura de pensamiento, y que van por la vida prisioneros de los prejuicios que adquieren de la vida común (1977: 72). La opinión de Russell, que he parafraseado, puede parecer drástica pero refleja una visión muy particular: la autocritica es la primera condición para pensar con pertinencia según el contexto, ello permite a su vez pensar en las consecuencias de cada acto, de cada actitud adoptada. La autocritica es esencial para someter a análisis los propios presupuestos y creencias asumidas como verdaderas sin contrastarlas con la realidad. En cuanto a la apertura de pensamiento, la diversidad que implica este mundo exige la necesidad de ser conciliador, intérprete y puente entre diferentes modos de ser, de vivir, de pensar y de entender la realidad³; un pensamiento abierto es el segundo paso para tomar conciencia de quiénes somos y en dónde estamos, pero sobre todo, como condición de asumir una postura respecto al *ethos* que llevamos a la práctica todos los días. Es decir, el hábito de considerarnos en relación con el entorno que nos rodea.

Pensarnos en relación al entorno es habitual, pero ello por sí mismo no implica pensar con ética, no aún. La razón estriba en que la ética como disciplina filosófica trae consigo la consideración de dos preguntas fundamentales: ¿cuál es *el ser* de mi acto y de mi actitud?, y ¿cómo afectan estos al *ser* de un tercero? Las respuestas no son sencillas, pues implican la consideración de un conjunto de conocimientos sobre nociones filosóficas como bondad, maldad, ser humano, dignidad y libertad –entre otras– desde el punto de vista filosófico. En este punto, el tema central lo constituye la bondad, o filosóficamente hablando, “el bien en cuanto bien”. Dicho de otra forma en relación con el tema aquí tratado, cuando un funcionario público o administrativo toma en cuenta el contexto en el que se desempeña, y se vuelve consciente de que todas sus acciones u omisiones se encuentran interconectadas directa o indirectamente con otras personas y con grupos sociales, puede tomar la decisión de reflexionar en torno al nivel de impacto que ocasiona, y, a pesar del esfuerzo realizado por entender la moralidad que conlleva su ejercicio público, si no cuenta con un consejo asesor que le permita considerar los diversos modos de concebir la justicia, la bondad, la dignidad o la libertad, sus decisiones corren el riesgo de incurrir en algún sesgo subjetivo o cultural.

Considérese por ejemplo el tema de los derechos humanos implicados en cualquier toma de decisiones, las bases filosóficas implicadas van desde el clásico tema del iusnaturalismo hasta los actuales temas ecológicos y de nuestra relación con la fauna urbana y sus derechos –por más debatible que sea esto último–. El conocimiento de estos temas no solo requiere de aquellos relacionados con el derecho, sino con los enfoques teóricos en torno a la ética, la antropología, la axiología, la teoría del conocimiento y por supuesto la metafísica. No es suficiente un comité integrado por especialistas en los diversos ámbitos involucrados, el riesgo de asumir una postura

³ Una forma filosófica de entender esto es la que ofrece la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, para quien consiste en una mediación: entre la interpretación que pretende ser unívoca, clara y reducida como un discurso que no se equivoca, y la interpretación equívoca que no ofrece un resultado claro ni confiable. La hermenéutica analógica se trata entonces de fungir como puente que une diversas realidades a través de una proporción lo más justa y mediadora que se pueda (Mauricio Beuchot, 2015: 127-145).

sesgada se incrementa en proporción directa con la ausencia de un criterio que permita una mirada articuladora entre las particularidades, y los modelos o esquemas generales implícitos y transversales en todas las áreas de *expertise* del comité.

A ello se agrega que, si cualquier anuncio público de las resoluciones tomadas deberá prestar atención a la estructura de los argumentos que le sirvan de soporte. Ello demanda una mirada no solo en lo discursivo y su ideología implícita, sino a la lógica argumentativa que se emplea para defender una postura. Identificar las formas argumentativas válidas y los recursos retóricos permitidos en todo discurso permite disminuir al máximo los errores de comunicación e interpretación que puedan surgir. En otras palabras, el discurso público de cualquier dependencia gubernamental debe procurar guardar un mínimo de rigor lógico a fin de evitar falacias que generen interpretaciones equivocadas.

Toda la problemática que se desprende del ejercicio administrativo y político no se puede agotar en un artículo dada su amplitud y complejidad, pero sí se pueden sugerir caminos de reflexión que le permitan a cada persona delinear las ideas necesarias para afrontar cualquier decisión con reflexión ética y cuidado lógico. Tomemos como ejemplo una perspectiva ya clásica que nos permitirá entender mejor el punto; nos referimos a la del filósofo Aristóteles (1956), quien en su defensa de la noción metafísica de causa final dejó en claro que ésta implica un tipo de explicación racional que hace inteligible un fenómeno o un objeto estudiado en función de considerar aquello para cual existe. Hoy se le conoce como postura teleológica y no es la postura adecuada para analizar fenómenos físicos, pero sí puede llegar a considerarse para entender mejor los fenómenos sociales, aunque no con tanta simpleza.

Otra postura que podemos tomar como ejemplo es la pragmatista de filósofos como Charles S. Peirce, William James o John Dewey que también ayudan a analizar una problemática o un fenómeno social, y aunque no se trata de substituir sistemas de análisis por otros, ignorar una perspectiva explicativa de la realidad que ha servido de modelo para otras explicaciones, puede convertir la labor de un comité de la función pública en un ejercicio de asesoría desvinculado de los paradigmas explicativos más universales. Se trata, en términos generales, de un ejercicio de reflexión en conjunto que no privilegia al especialista en filosofía, pero sí le otorga la voz que nos invita a la reflexión. La amplitud del modelo metodológico (se vale de posturas como las aquí mencionadas) puede, incluso, permitir una mayor capacidad de interface entre las diversas disciplinas involucradas. Algunos de esos modelos metodológicos son el analítico, el dialéctico (griego o hegeliano), el fenomenológico, el crítico, el analógico-hermenéutico, el cartesiano, entre otros.

Cada modelo metodológico implica no sólo un tipo de investigación rigurosa, sino principalmente un ejercicio de reflexión continua; según el filósofo Sócrates la vida que vale la pena ser vivida es la que se realiza con reflexión y esta idea parte del supuesto de que un valor humano consiste en poner en marcha su pensamiento (Platón: 1990). Esta perspectiva sugiere que pensar filosóficamente nos arroja hacia la exploración de nuestros propios límites porque su intención es romper fronteras, desbordar realidades, sumergirse más allá de lo que los sentidos o los conocimientos básicos nos ofrecen (Cornelius Castoriadis, 2004). Y aunque cualquier comité asesor

o comisión designadas en las cámaras legislativas no pueden perderse en la reflexión permanente, sí se fomenta que cada toma de decisión de gente que trabaja en la función pública debería valerse de una estrategia de reflexión que les permitan un enfoque más amplio.

Para ello existe una condición que debe cumplirse y que sólo quien es profesional de la filosofía conoce; se trata de reconocer el fondo ontológico que toda perspectiva teórica o de acción posee, pues cualquier enfoque parte de premisas ontológicas asumidas sin cuestionamiento. ¿Qué es ontología? No puedo profundizar en la respuesta por el momento, pero baste la siguiente definición: la ontología estudia el ser del ente (Nicolai Hartmann, 1986), o en palabras coloquiales, es la médula espinal de la filosofía porque concentra toda su potencia reflexiva en la forma de ser de lo único que todas las cosas comparten, ser. Esto quiere decir que la ontología trata del sustento o fundamento a partir del cual podemos entender las condiciones posibles de todas las demás cosas, no a la manera experimental como lo hacen las ciencias físico-químicas y biológicas que limitan su atención hacia el aspecto cuantitativo de la realidad, sino en su aspecto esencial.

Entonces, una apuesta filosófica que tenga claros sus cimientos ontológicos permitiría entender no solamente la cuestión que nos abruma, que para el caso que se abordó al inicio es la corrupción dentro de las funciones públicas o políticas, sino que ayuda a tener la claridad ontológica que hace posible determinar con detalle nuestra idea sobre lo bueno y, por consiguiente, en una comprensión ética más profunda y *consistente*. Este último requisito, la consistencia, es un aspecto que da confiabilidad ya que implica también el recurso lógico del análisis argumentativo. La filosofía no solo cuenta con la ética como disciplina práctica, sino también con la lógica que ayuda a cuestionar de forma rigurosa; punto que trataré en la siguiente sección.

3.2. La lógica

La *consistencia* en los argumentos inferenciales de un discurso debe ser correcto, es decir, respetar los procesos válidos de la lógica. En pocas palabras, lo dicho hasta aquí implica que toda reflexión en torno a decisiones que atañen a la sociedad y lo político pueden servirse de la rigurosidad de un planteamiento ontológico que ayude a entender las implicaciones éticas de las políticas adoptadas. Pero esta condición exige una comunicación con estructuras lógicas precisas; esto me conduce al último punto del artículo.

La ética y la lógica son dos disciplinas filosóficas que, si se cultivan con seriedad, permiten a quien las frecuenta dos formas de pensar con un impacto práctico en la vida cotidiana. Pensamos esto porque una persona que piensa con filosofía sobre el ser del acto moral está haciendo ética, así como una persona que piensa con filosofía sobre el ser del argumento correcto está haciendo lógica. El primero toma decisiones en virtud de las formas de entender la bondad o la maldad de los actos humanos, en sus consecuencias, en las maneras de afectar a otros; es consciente de la responsabilidad que implica actuar. Por tanto, sus acciones son conscientes y a ello se puede sumar el rigor de la lógica que elimina errores argumentativos. Por ejemplo, puede considerar que la ética es un hábito que busca el bien común, como pensaba Aristóteles, o la ética kantiana que consideraba que actuar correctamente debe

fundarse en el deber ser –aquello que toda persona puede reconocer como bueno–, incluso puede decidir según el criterio ético de Max Scheller y tener bien en claro la jerarquía de los valores que guían su forma de ver el mundo, pero argumentar todo esto de forma falaz y concluir con un discurso susceptible de ser interpretado por su equivocidad, o bien acudir a estructuras inferenciales como la conocida como la falacia de afirmación del consecuente que indica, básicamente, que una conclusión es posible porque se afirma el antecedente (o primera premisa) como condición necesaria para la segunda premisa. Su estructura formal es la siguiente:

$$p \rightarrow q$$

$$q$$

$$\therefore$$

$$p$$

Esta forma inferencial falaz puede entenderse con el siguiente ejemplo: en una situación hipotética en donde se piensa que, si legaliza la mariguana, entonces la violencia por narcotráfico desaparecería, y dado que la violencia hubiera desaparecido según los reportes, se concluye que las cámaras legislativas habrían legalizado la mariguana. Esto es evidentemente falaz porque la desaparición de la violencia podría deberse a cualquier otro factor y no precisamente a la legalización de la mariguana. Esta falacia es fácil de detectar, pero ¿qué sucedería con aquellas con mayor grado de complejidad? La competencia de quien sepa filosofía le permite tener rigor en su detección y con ello evitar posturas discursivas ambiguas, por ejemplo.

El problema con esto radica en que no todo funcionario público o político tiene acceso a los conocimientos teóricos o a las estrategias filosóficas de acción. Requiere entonces de una consultoría permanente en temas filosóficos, principalmente en ética y lógica; una que pueda ser encontrada en los comités de ética y argumentación que aquí se proponen como apoyo a la deliberación en la toma de decisiones, y nunca como palabra incuestionable; esto lleva al siguiente punto.

Quien usa la lógica puede descubrir errores de argumentación en su propio discurso y es capaz de formar parte de un diálogo, debate o discusión con inferencias válidas y precisas. Cuando se descubre que toda una argumentación podría basada en una falacia no necesariamente ocasiona un mal, sino la oportunidad de cambiar paradigmas, quizá éticos o estéticos. El panorama cambia y en condiciones de reflexión autónoma puede uno reconducir con pensamiento propio y libre, el camino por andar.

Imagínese ahora que no se está incurriendo en una falacia de razonamiento frente a una situación política o de ejercicio de funciones públicas, lo que procede entonces es contrastar las conclusiones obtenidas con los enfoques y paradigmas éticos que gobiernan nuestra forma de entender la problemática. En ese sentido, no es lo mismo plantear una ética aristotélica como modelo guía, a una ética kantiana o bien una pragmatista. A lo largo de la historia del pensamiento ético se han sistematizado diversas estructuras éticas que dan cuenta moral y política de nuestra visión del mundo. Cada una permite considerar premisas y razonamientos en función de los por

qué y para qué que implican. Es ahí en donde tampoco puede exigirse al funcionario público o al político –incluso al médico, al enfermero, al educador, al psicólogo o al inversionista– que conozcan toda la teoría filosófica. De nuevo una consultoría filosófica adquiere sentido.

El problema entonces consiste en encontrar una forma o procedimiento que permita aplicar la filosofía a los problemas cotidianos del funcionario público o del político, lo cual remite a la propuesta y foco principal al que se llega a partir de los puntos arriba tratados. La filosofía que aquí se propone se conoce en el ámbito intelectual como “filosofía aplicada” que busca generar el cambio directamente sobre “el ser” de la persona que se sirve de una consultoría. En este artículo, se parte de la premisa de que la aplicación de la filosofía debe asumir como cierto que la realidad es compleja (Edgar Morin, 2001), lo cual significa que se trata de *un entramado de relaciones que constantemente hacen posible nuevas formas de existir*, modos no esperados, emergentes y radicalmente distintos; por eso existe una tremenda diversidad que no se agota y que corresponde perfectamente con la situación arriba tratada, una dialéctica posthegeliana, es decir, una dinámica histórico-social en donde un sector representa una postura difusa frente a otro. La mejor forma de tratar filosóficamente un problema complejo consiste primero en admitir su entramado difuso, en donde no existe ni un fundamento fijo eterno, y tampoco una lógica lineal inquebrantable que delimite con precisión cada conjunto, sector o grupo social. Todos se entremezclan. Esto ocasiona que con regularidad se abran caminos inesperados, no como si todo fuera posible, pues no todo es relativo –además es falaz el argumento que asegura que cada quien tiene su verdad–. Cada vez que aparece algo nuevo, lo hace con una consistencia interna y si algo radicalmente nuevo aparece, lo hace sobre la base de previas complejidades consistentes consigo mismas.

El análisis teórico que propongo entonces exige una ontología que pueda tratar con la multiplicidad *múltiple* de la realidad, y que ésta multiplicidad *múltiple* pueda, a su vez, tener el apoyo teórico de una lógica alternativa que permita analizar el ser complejo de la realidad política o social a la que se enfrenta el consultante. He llamado lógica *gamma* a dicha propuesta y ella no pretende descubrir los hilos negros, tampoco dar cuenta de la Verdad, así, con mayúsculas, sino mostrar que en virtud del entramado que se presente, una persona puede tener un desarrollo lógicamente consistente de ideas que le permitan tener un cambio radical en su ser, lo cual le permite afrontar cualquier situación y entre ellas, las posibilidades de corrupción. Dicha lógica *gamma* haría visible los nodos o articulaciones que se necesitan reforzar o bien, permiten proponer estrategias tales como: diálogo, ejercicios racionales, ejemplos concretos, experiencias de vida, reflexiones que abran la perspectiva y permitan salir del atolladero, no para curar en el sentido clínico del término, sino para disolver el conflicto. Esto sería análogo a lo que realizaría el curador de arte en un museo, es decir, ordenar ideas que permitan dar un sentido congruente con la realidad; esas ideas ordenadas permiten construir un sentido de la bondad principalmente en el ejercicio del funcionario. Es ejercer plenamente una argumentación de nociones e ideas con vistas a un pensamiento ético pertinente.

CONCLUSIONES

Según el artículo tercero de la Ley General de Responsabilidades Administrativas, título primero, capítulo único: “todos los sujetos obligados por esta ley deben mantener los más altos estándares de ética y responsabilidad a fin de resguardar la función pública que le es inherente al Estado” (2016: 46), lo cual coloca en primer plano la necesidad de un apoyo profesional que permita al funcionario estar al tanto de las teorías, paradigmas y enfoques éticos que se han validado a partir de investigaciones filosóficas. No puede suponerse que el funcionario público, en general, cuente con un conocimiento pleno y especializado en este rubro, lo que permite considerar la posibilidad de la formación de comités multidisciplinarios que incluyan profesionales de la filosofía. Además, si a ello se agrega que toda reflexión ética debe ir acompañada de una argumentación lógicamente consistente, aspecto en el cual tampoco el funcionario público o el político se encuentran licenciados, se puede considerar la posibilidad de que cada oficina pública cuente con el apoyo y consultoría de un comité que haga comprensible y concreto el abanico de posturas éticas que, al conocerlas, indudablemente afectarán en la toma de decisiones.

Este artículo propone por tanto la pertinencia de que toda oficina gubernamental o partidista cuenten con el apoyo de un comité, en donde un profesional de la ética y la lógica (un filósofo) tome parte del debate y las reflexiones internas, lo cual permitiría generar la apertura necesaria para identificar y valorar las nociones de bondad y bien público, acompañados con la argumentación correcta.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1956). *Obras*, Madrid: Aguilar.
- BARRIENTOS, José. (2010). *Resolución de conflictos desde la filosofía aplicada y desde la mediación*, Madrid: Visión libros.
- BEUCHOT, Mauricio. (2015) “Elementos esenciales de una hermenéutica analógica”. *Dianoia*, N° 74, Vol. LX, pp. 127-145.
- COPARMEX. (2016). “Ley General de Responsabilidades Administrativas”, Consultado el 29 de abril de 2018, en: <http://www.coparmexensenada.com/wp-content/uploads/2016/02/Ley-General-de-Responsabilidades.docx>
- CASTORIADIS, Cornelius. (2004). *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-social*, México: FCE.
- CORTÉS, Josefina; KARISER, Max; ROLDÁN, José (redactores). (2016). “Iniciativa ciudadana de Ley general de responsabilidades administrativas”, Diario Oficial de la Federación, en: http://www.senado.gob.mx/comisiones/anticorrupcion/docs/corrupcion/Iniciativa_LGR.pdf
- ESCOTTO, Marco Iván. (2012). *Corrupción, impacto en la sociedad y la economía*. IPADE, Business School: Universidad Panamericana.
- ESPECHE, Miguel. (2016). *Psicología de la corrupción*, La Nación, consultado el 29 de abril de 2018, en: <https://www.lanacion.com.ar/1917788-psicologia-de-la-corrupcion>.

- HARTMANN, Nicolai, *Ontología I*, México, FCE, 1986.
- Sistema Nacional Anticorrupción. (2026). "Iniciativa Ciudadana Ley3de3 contra la corrupción". Consultado el 29 de abril de 2018, disponible en <http://ley3de3.mx/es/quienes-somos/>.
- IMCO. (2016). *Las siete leyes del sistema nacional anticorrupción*. IMCO, consultado el 29 de abril de 2018, en: https://imco.org.mx/politica_buen_gobierno/las-siete-leyes-del-sistema-nacional-anticorrupcion/.
- GONZÁLEZ, Juliana. (1996). "Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol", *Theoría*. Revista del Colegio de Filosofía. Número 3, UNAM, México, pp. 25-35.
- DE LANDA, Manuel. (2012). *Mil años de historia no lineal*, GEDISA: Madrid.
- DE LANDA, Manuel. (2006). *A New Philosophy so Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Bloomsbury 3PL.
- DE LA MADRID, Miguel. (1982). "Fundamentos de la Renovación moral", *Memoria política de México*. Consultado el 25 de enero de 2018, en: <http://www.memoria-politicademexico.org/Textos/7CRumbo/1982MMH-FundRenM.html>.
- MORIN, Edgar. (2001). *El método: la naturaleza de la naturaleza*, tr. Ana Sánchez, Madrid, Cátedra.
- NIZAMA, Martín. (2008). *La corrupción: psicopatología*. Revista de Investigación en Psicología, Vol. 11, N° 2.
- CORZO, Alejandro D. (2012). *La discrepancia en materia fiscal como herramienta de combate a la corrupción en México*, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*.
- Redacción, (1982). "La renovación moral que propone De la Madrid", *Proceso.mx*; consultado el 25 de enero de 2018, en: <http://www.proceso.com.mx/133015/la-renovacion-moral-que-propone-de-la-madrid>.
- Redacción. 2016. "Senado aprueba Ley "3de3" del Sistema Nacional Anticorrupción; PRI y PVEM frenan iniciativa original", *Sin embargo.mx*, consultado 29 de abril de 2018, en <http://www.sinembargo.mx/15-06-2016/3054478>.
- REYES, Jorge. (1995). "Probidad y corrupción", *Revista de Derecho (Valdivia)*, consultado el 28 de abril de 2018, en: http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S0718-09501995000100004&script=sci_arttext&tlng=es.
- RUSSELL, Bertrand. (1997). *Los problemas de la Filosofía*, tr. Joaquín Xirau, México: La Nacional.
- TERZANO, María Beatriz. (2016). *Corrupción: concepto, realidad y reflexiones*, Grupo 3. Consultado el 29 de abril de 2018 en: <http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo3/vc/files/segunda%20parte/03-Terzano.pdf>.
- Platón. (1990). *Obras completas*, Madrid: Aguilar.



UN DISCURSO DE RESISTENCIA IDEOLÓGICA AMERICANA Y RETÓRICA VISUAL. SANTIAGO APÓSTOL Y QUETZALCÓATL EN LA CATEDRAL DE SALTILLO

A Discourse of American Ideological Resistance and Visual Rhetoric. Santiago
Apostle and Quetzalcoatl In Saltillo Cathedral

Gabriel Verduzco Arguelles
Stella Rodríguez Tapia

Universidad Autónoma de Coahuila
gabrielverduzco@uadec.edu.mx
stellardztapia@gmail.com

Resumen:

Este trabajo muestra los elementos y símbolos de las cosmovisiones indígenas mesoamericanas del edificio de la Catedral de Saltillo, México, como elementos semiótico-visuales de un discurso de resistencia ideológica ante el dominio económico, político y cultural europeo en la Nueva España.

Se propone que la base de la argumentación de este discurso son figuras retóricas visuales distribuidas por todo el edificio que apelan a la reconfiguración de los símbolos como dispositivos de la memoria de la cultura.

Palabras Clave:

Retórica visual, semiótica, resistencia, Catedral de Saltillo.

Abstract:

This work shows the elements and symbols of the mesoamerican indigenous cosmovisions of the Cathedral building in Saltillo, Mexico, as semiotic-visual elements of a discourse of ideological resistance, before european economic, political and cultural dominance in New Spain.

It is proposed that the basis of the argumentation of this discourse are visual rhetorical figures distributed throughout the building, that appeal to the reconfiguration of symbols as devices of the memory of culture.

Keywords:

Visual rhetoric, Semiotics, Resistance, Cathedral of Saltillo.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 15/06/2018

1. INTRODUCCIÓN

La villa de Saltillo¹, fundada el 25 de julio de 1577, se consagró al apóstol Santiago, como muchos otros poblados en América. El templo, hoy catedral (ICS²), inició su construcción en 1745, bajo el proyecto del cura Felipe Suárez y los maestros Nicolás Hernández, Tomás Lucio y Cayetano Yáñez.

Sobre la ICS existen estudios históricos, arquitectónicos, estéticos y religiosos. Por ejemplo: *La Catedral de Santiago de Saltillo*, de Fuentes (1991), *Catedral de Saltillo*, de Santoscoy y Dávila (2002) y *La catedral de Saltillo y sus imágenes*, de Bargellini (2005).

El objetivo de este trabajo es mostrar los elementos y símbolos de las cosmovisiones indígenas mesoamericanas de la ICS como elementos semiótico-visuales que conforman un discurso de resistencia ideológica ante la hegemonía económica, política y cultural europea en la Nueva España. La hipótesis plantea que la argumentación de dicho discurso se basa en figuras retóricas visuales distribuidas en el edificio.

De acuerdo con Barthes (1964), la retórica visual se fundamenta en las figuras retóricas clásicas, pero como relaciones formales entre elementos icónicos, significantes de connotación. Se seguirá la propuesta de Acaso (2009) que plantea, desde un modelo interdisciplinar, las perspectivas del “lenguaje visual”. Esta perspectiva se complementa con la de Lotman (1996: 82. 145) que considera al objeto semiótico-discursivo como un dispositivo complejo de la memoria de la cultura, que posee varios códigos, con la capacidad de transformar los mensajes recibidos y de generar otros nuevos. Además, conserva y reproduce su estructura original, adquiere una gran autonomía del contexto cultural y funciona de forma sincrónica y diacrónica.

Como producto de una cultura mítica³, la ICS es un texto que ha sobrevivido a su código; el dispositivo que lo codifica tiene un carácter abierto; es garante de la memoria común; forma un texto, aunque no esté revelado y sólo exista en la mente del sujeto creyente, organizando su memoria y dictándole los límites de la variación (Lotman, 1996: 94-99).

Y se retoma la postura de Kerbrat-Orecchioni (1986) porque incluye a los implícitos en el análisis retórico. De esta manera, se buscan incluir los elementos explícitos de los lenguajes visuales y simbólicos, así como los implícitos, que también operan de manera significativa a partir del sujeto.

Metodológicamente se considera a la ICS como un objeto semiótico-discursivo complejo en la que se privilegia el aspecto visual. Este discurso visual supone a un sujeto semiótico visual (Sánchez, 2002: 2), es decir, competente en la lectura y

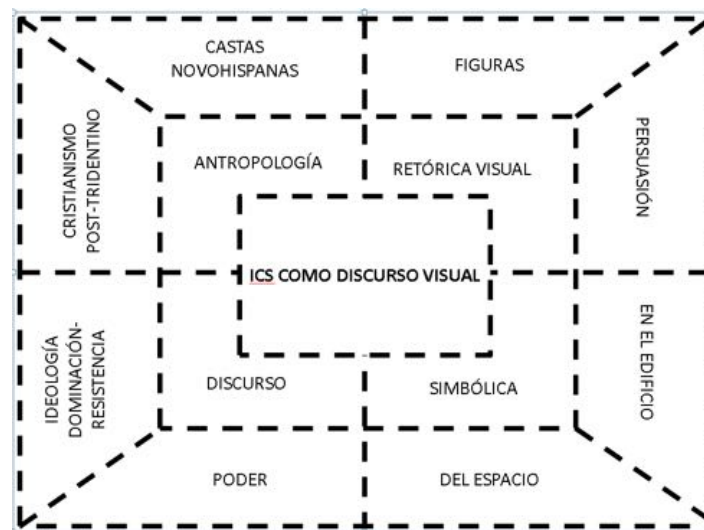
¹ Actual capital del estado mexicano de Coahuila, en el noreste de México, a unos 270 km de la frontera con EE. UU.

² Iglesia Catedral de Saltillo. A partir de aquí se emplearán estas siglas para referirla.

³ Se entiende *cultura* como un conjunto complejo de “textos” producidos por grupos o individuos, dotados de sentido y codificados sobre la base de dos lenguajes, como mínimo. *Cultura mítica* en el sentido de “cultura de orientación mitológica”, en la que hay un “texto” paradigmático a partir del cual se organiza todo el sistema (Lotman, 1996: 84-85. 95).

decodificación de los códigos artísticos, religiosos, sociales y políticos del momento. Pero como es un discurso de más de 200 años, el contexto de circulación es muy diferente. Es importante destacar, también, que este arco de tiempo ha generado una serie de vacíos, que unidos a los implícitos discursivos de la ICS, exigen al sujeto llenarlos a partir de sus propias competencias discursivo-semióticas. Por ello es importante revisar y analizar el contexto y cotexto de los elementos visuales de la ICS, para proponer las emergencias de sentido.

El análisis realizado se basa en el siguiente modelo operativo.



Cuadro 1. Modelo operativo.

El cuadro 1 presenta a la ICS como un discurso visual que será analizado desde cuatro perspectivas que forman un *continuum*, por eso las líneas discontinuas. La simbólica implica revisar los símbolos⁴ y su disposición en el edificio de la ICS, – interior y exterior– y cómo están dispuestos espacialmente en ella. Además, la retórica visual lee esos símbolos como figuras retóricas y persuasivas. Por ser un edificio religioso, se revisa el contexto del cristianismo del s. XVIII y la identidad de los sujetos en cuanto castas novohispanas. Finalmente se revisan las ideologías en tensión y en lucha por el poder en presentes la época de la construcción de la ICS.

2. SANTIAGO EN EL SIGLO XVI

El culto a Santiago creció significativamente en el siglo IX con el hallazgo de su sepulcro en Compostela (Carvajal, 2015: 63-64), convirtiéndose en el patrón de los reinos de la península y después de toda España.

⁴ Se considera al símbolo como el mediador entre diversas esferas de la semiosis, pero también entre la realidad semiótica y la extrasemiótica (Lotman, 2003: 160).

Luego, en la “Reconquista⁵”, se atribuyó la derrota de los árabes a intervenciones divinas en favor de los cristianos (González, 2003: 157-158). Por ejemplo, en Clavijo se atribuyó la victoria a la intervención de Santiago Mata-moros, montado en un caballo blanco, portando un estandarte.

Luego en América Santiago Mata-moros se volvió Mata-indios:

[...] muchas crónicas del periodo relatan que Santiago iba apareciendo en las batallas al lado de los españoles, así que los mismos Tlaxcaltecas, en el mayor aprieto de la guerra invocaban al Santo guerrero [...]. Este Santo guerrero fascina a los indígenas ya en el momento de la conquista, en efecto, se había presentado extremadamente poderoso, favoreciendo a los españoles en esta empresa casi imposible dada la inferioridad numérica y militar. Son muchos los ejemplos en que los indígenas de varias etnias americanas cuentan haber visto a Santiago luchar al lado de los españoles [...]. (Capponi (2006: 254-255)

Durante los primeros años de la Colonia, Santiago pasó de Mata-indios a protector de los indios. Los indígenas bailaban en rituales parecidos a los de sus antepasados y “Santiago empezó a representarse en manifestaciones populares como el glorioso santo patrón capaz de otorgar su patrocinio a los vencidos” (Domínguez, 2006: 54).

A este respecto:

[...] se ha dicho que hubo imposición de unas imágenes y de un imaginario español; otros han argumentado que hubo un sincretismo cultural que tuvo un equivalente en el escenario de las imágenes visuales y, por último, hay quienes han visto una apropiación indígena de las formas europeas para poder sobrevivir a las adversidades de la conquista y colonización americanas. Creo que hubo un poco de todo: las tres estrategias y escenarios enunciados convivieron conformando una sociedad compleja y un cuerpo de imágenes que muestran este proceso multi-direccional [...]. (Sanfuentes, 2008, 46)

En este contexto se inserta la ICS.

3. SANTIAGO EN SALTILLO

Es imposible acceder a la iconografía original de la ICS dado que este desapareció tras construirse el nuevo templo⁶. En el edificio de la ICS los símbolos jacobeos⁷ son muy específicos, pero ninguno vinculado a Santiago Mata-indios.

Esto podría explicarse porque el nuevo templo se construyó durante la segunda mitad del siglo XVIII, dos siglos después de la Conquista; o por la supuesta pacífica fundación del Saltillo, descrita así en 1792:

⁵ El término *Reconquista* se considera problemático y requiere de una seria y profunda revisión (González, 2003: 152)

⁶ La parroquia fue designada catedral hasta 1891.

⁷ Jacobeo es el adjetivo relativo a Santiago, Jacobo en la forma original. En español se ha mezclado su derivado *Yago* con *santo* para formar Santiago.

[...] venciendo las oposiciones de los Barbaros Chichimecas que aunque pocos ya todavía defendían sus tierras llegaron por último el día 23 de dicho mes al mismo lugar donde hoy está plantada la Villa el día 24 tuvieron la felicidad, el gozo y la no esperada fortuna de formar alianza con las Naciones de los Güachichiles y Borrados qe habitaban la otra parte de las serranías orientales, con este gozo el día siguiente 25 de Julio día del Apóstol Santiago llamando Villa a la nueva poblazón y titulándola con el nombre del Santo Apóstol [...]. (Fuentes, 1802: 5)

Esta situación respondería a un esfuerzo por conciliar la memoria de una conquista violenta con el papel pacificador que hacía la Iglesia, ya que

[...] se debe tomar en cuenta la presencia del santo en su imagen como actor de la historia local. Santiago no esconde la violencia de la conquista y ocupación españolas, sino más bien revela la contradicción profunda en la que vivían los colonos. (Bargellini, 2005: 74)

Así, descartando la actual figura moderna (Imagen 1), la ICS tiene un Santiago peregrino en el altar lateral del Sagrado Corazón (Imagen 2) –talla original de 1577–; otro en el altar lateral de san José (Imagen 3), al parecer de mediados del s. XVIII. Además de dos vieiras⁸ “agigantadas” por su relación con Santiago (Bargellini, 2005: 60), una en la portada principal (Imagen 4) y la otra en la lateral (Imagen 5).



Imagen 1. Santiago. Altar mayor⁹.

⁸ Vieira, venera o concha del peregrino.

⁹ Foto tomada por el autor. En adelante, todas las imágenes son fotos del autor, salvo que se indique lo contrario.



Imagen 2. Santiago. Altar del Sagrado Corazón.



Imagen 3. Santiago. Altar de san José.



Imagen 4. Vieira principal.



Imagen 5. Vieira lateral.

Otra imagen jacobea es un Santiago peregrino en la columna norte de la portada principal (Imagen 6).



Imagen 6. Santiago. Columna norte.

Resulta significativo que existan pocas referencias iconográficas a Santiago, dado que es el patrón del Saltillo y por su relevancia en la cultura hispano-cristiana. Por eso se considera relevante la sustitución que se hizo, en la práctica, del patronazgo religioso: de Santiago al “Señor de la Capilla” (Imagen 7).



Imagen 7. El Santo Cristo de la Capilla.

El Santo Cristo fue llevado en 1608 por Santos Rojo. Una vez colocado en la capilla adjunta al templo parroquial, “comensó a atraerse las boluntades de todos como el mismo lo dijo, por su particular vellesa, de la qe por sus favores, encomendandose los fieles de él cada día más y más” (Fuentes, 1802, 10-11).

Se le atribuyen numerosos milagros, además de que circula una leyenda de su prodigiosa llegada al Saltillo¹⁰.

Esta devoción va de la mano con la empatía de las clases populares con las figuras dolientes de Cristo. Como el caso de los mineros de la Iguana, que aportaban limosnas en plata para su culto (Fuentes, 1991: 19), situación común en la América colonial, pues

[...] venerar al Crucificado es una herencia de la evangelización española [...] con una notable influencia de la Contrarreforma y el sufrimiento ocasionado por las pestes y calamidades climáticas de los siglos XIV y XV, que propiciaron y acentuaron un sentido trágico de la vida en la piedad popular. Esto provocó en ese tiempo un giro [...] hacia la devoción de Cristo doliente acompañado de una Madre dolorosa [...]. (Medina, 2011: 18-19)

Señalado lo anterior, desde la perspectiva retórica, aquí se aplica la figura de la *elipsis*, omitir voluntariamente elementos de la oración para dar un mayor énfasis a la parte de la oración que no se omite (Romera 2005). En este caso, las omisiones estriban en la poca presencia de elementos jacobeos y la mayor presencia de elementos cristológicos.

Además, la sustitución práctica del patronazgo de la villa por el Santo Cristo, puede considerarse como una *corrección* o *epanortosis*, pues rectifica una expresión considerada inapropiada, inexacta o chocante, rechazándola o sustituyéndola por otra más precisa, atenuante o conveniente (Beristáin, 1995: 118). En este caso se ha corregido a Santiago por Cristo crucificado, con una corrección atenuante, pues se suple al siervo por el Señor.

4. ANÁLISIS DE LOS ELEMENTOS SIMBÓLICO-RETÓRICOS

En este apartado se presentan los símbolos de la ICS que cumplen con una función persuasiva y están relacionados con la ideología europea o indígena.

En contraste con la escasa iconografía jacobea en la ICS, la parte exterior de la cúpula presenta una abundancia de motivos ornamentales con clara referencia indígena. Como se observa en la Imagen 8, en la cúpula se distinguen “roleos al exterior entre los gajos y varios otros adornos más, con figurillas” (Bargellini, 2005: 92).

¹⁰ Una versión puede leerse en Fuentes, 1991, 16-18.



Imagen 8. Cúpula.

Entre las figurillas, a semejanza de las catedrales medievales, hay 8 quimeras (Imagen 9).

Imagen 9. Quimeras¹¹.

En la Imagen 9 se muestran las ocho quimeras, de izquierda a derecha, según están en la cúpula, a partir de la colocada hacia el norte –Q1– (Figura 1).

A semejanza de las quimeras góticas, estas figuras tienen dos manos o garras, como sujetándose del borde, excepto Q1 que tiene las manos cruzadas. Además muestran los dientes y la lengua. Dan la impresión de estarse riendo, con el aspecto burlón y grotesco de las del gótico europeo (Herrero, 2016: 79).

¹¹ Fotos de Ángela Reojas.

También resulta significativo que las quimeras de la ICS guarden semejanza con cabezas de Serpientes Emplumadas, como las del templo de Quetzalcóatl de Teotihuacán (Imagen 10).



Imagen 10. Serpiente Emplumada de Teotihuacán¹² y Q7.

En la Imagen 10 se puede reconocer una diadema o penacho de plumas en la cabeza de la Q7, semejantes a las que circundan la de la serpiente. También se les notan los colmillos y la lengua. Atrás de los ojos de la serpiente se aprecian caracoles, el emblema de Quetzalcóatl. De acuerdo con Sejourné (2013: 50), el caracol simboliza la generación de la vida y Quetzalcóatl es quien ha dado la vida a los hombres.

Ahora bien, a lo largo de toda la cúpula, cada quimera tiene tras de sí una línea formada por 13 roleos (Imagen 11). Cada uno de esos roleos es como el espiral de la serpiente.



Imagen 11. Roleo de la cúpula.

¹² Imagen tomada de <http://elbazardelaretorica.blogspot.mx/2012/07/culturas-americanas-la-serpiente.html>.

Las figuras del espiral/caracol están presentes en el exterior del edificio de la ICS. En la Imagen 12 se presentan otros estilos de caracoles.



Imagen 12. Caracoles de la ICS.

En el plano retórico, se destaca la *reiteración* como figura vinculada a la abundancia de los caracoles en contraste con la ausencia de iconografía jacobea –*elipsis*–. Más aún, en el caso de las imágenes 12-1, 12-5, 12-6, 12-7 y 12-9, los caracoles están por encima de la vieira, es decir, Quetzalcóatl sobre Santiago o América sobre España, haciendo uso del *énfasis*, evitar la expresión de un contenido peligroso sustituyéndolo por uno que puede resultar oscuro para el receptor (Beristáin, 1995: 171-172).

Finalmente, en la parte más alta de la cúpula hay unas figuras de doble círculo, con una elipse entre ellos que rematan las líneas de los caracoles (Imagen 13).



Imagen 13. Remate de línea.

Cada una de las líneas de caracoles con el remate superior y la quimera en la base, si son vistas en conjunto, forman figuras descendentes de la Serpiente Emplumada, que parecen salir de la cúpula en todas direcciones, como se muestra en la Imagen 14.

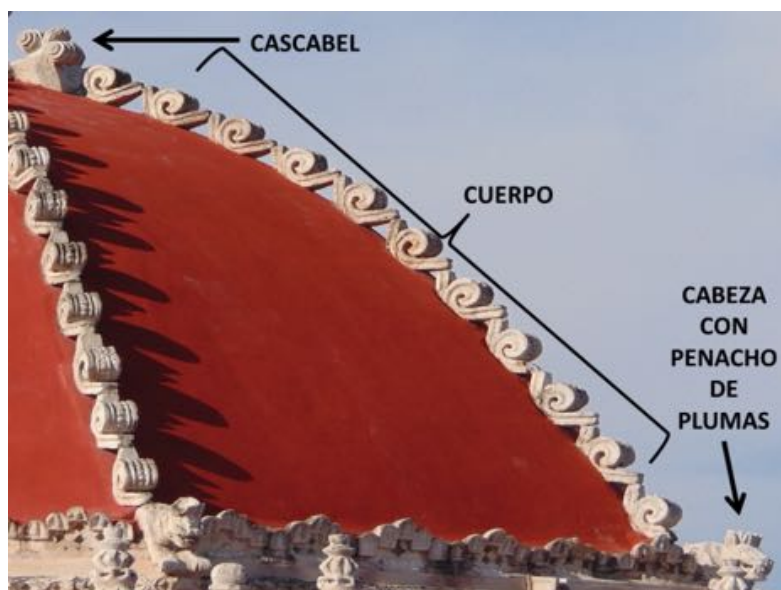


Imagen 14. Serpiente Emplumada.

Las Serpientes Emplumadas de la cúpula de la ICS son como la serpiente de Yahualala, Teotihuacán (Imagen 15), formada por caracoles y con otro corte de caracol formando el cascabel. Además, en la cabeza lleva colmillos y el penacho de plumas. Este parece ser el ejemplo más claro de intertextualidad en la ICS.

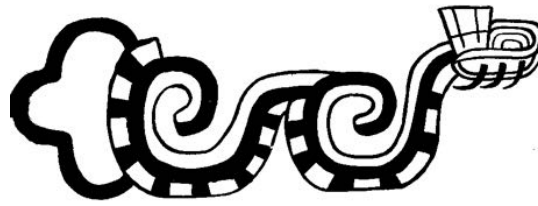


Imagen 15. Serpiente Emplumada de Yayahuala¹³.

Estas Serpientes Emplumadas, desde el aspecto retórico, se relacionan con el *calambur*. Esta figura consiste en un “engaño visual explícito: en la representación nos parece ver algo que realmente no ha sido representado” (Acaso, 2009:89). De esta forma las serpientes están ahí sin estarlo.

Un tercer elemento que parece estar vinculado a Quetzalcóatl es la ornamentación de las columnas de la base de la cúpula (Imagen 16) que se asemeja al glifo caña –*ácatl*- (Imagen 17).



Imagen 16. Ornamentación de la columna.



Imagen 17. Glifo *ácatl*¹⁴.

La forma de la ornamentación pone un círculo en el centro, que equivale al número uno en las culturas mesoamericanas. El círculo está encima de tres figuras que asemejan las cañas, como aparecen dispuestas en el glifo del código Borgia¹⁵. Se tiene así la fecha náhuatl *ce ácatl*, nombre calendárico del personaje histórico *Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl* que terminó fusionándose con el personaje mitológico, como constata Florescano (2000: 206). Nuevamente se estaría ante la figura del *calambur*, se ve algo que no ha sido representado.

Un cuarto elemento en la ornamentación de la ICS relacionado con Quetzalcóatl, son diez figuras que asemejan flores hexapétalas o estrellas de David, o “sello de Salomón” en las catedrales góticas, (Imagen 18).

¹³ Imagen tomada de Sejourné, 2013: 59.

¹⁴ Glifo caña en el código Borgia, tomado de <https://tonalpohualli260.files.wordpress.com/2010/01/13-acatl-copia.jpg>.

¹⁵ Las figuras vegetales (cañas-hojas) sujetadas al centro, y el círculo que representa al número uno.



Imagen 18. Sello de Salomón en los rosetones de Burgos y de Valencia¹⁶.

De acuerdo con Fulcanelli (2010: 32) el sello de Salomón aparece en los rosetones góticos simbolizando la estrella que guía hacia el Salvador, y también es el *sello* que concluye el trabajo del iniciado.

En la ICS, 6 de las 10 figuras funcionan como ventilas o respiraderos en las paredes. Los otros cuatro sellos son relieves que están en el área de la capilla del Santo Cristo (Imagen 19).

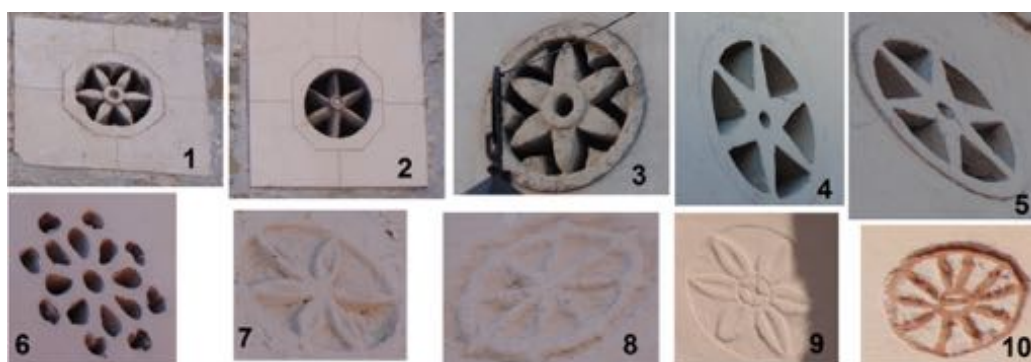


Imagen 19. "Sellos de Salomón".

Como se aprecia en la Imagen 19, los sellos 1, 2, 3, 4, 5, 7 y 9 tienen el mismo patrón de seis rayos sobre un círculo central. Los sellos 6 y 8 tienen 8 rayos, además de que el 6 es mucho más estilizado que los otros 9 sellos. Y el sello 10 es el único con 10 rayos. La abundancia de estos sellos remite a la figura de la *reiteración*.

En la ICS los sellos podrían estar en relación con Venus, desde un doble aspecto. Por un lado, Venus como Estrella de la Mañana, en el cristianismo es símbolo del Resucitado. Este símbolo aparece para la primera mitad del s. V en el himno *Exsultet*:

¹⁶ Tomadas de: <http://www.panoramio.com/photo/53012897> (Burgos) y de <http://www.jdiez-arnal.com/valenciacatedralpuertadelosapostolesroseton03.jpg> (Valencia).

“*Flammas eius lucifer matutinus inveniatur, ille, inquam, lucifer, qui nescit occasu: Christus [...]*”¹⁷ (Sacra Congregatio Pro Cultu Divino, 2002: 210).

Por otro lado, los sellos remiten a la simbólica indígena si se les compara con el glifo nahua del planeta Venus. De acuerdo con el mito, cuando Quetzalcóatl ha huido de *Tollan* hacia el oriente, se prendió fuego y desapareció en el inframundo para renacer como estrella matutina, del mismo modo que el lucero vespertino desaparece entre los rayos del sol para reaparecer como lucero de la mañana (Florescano, 2000: 216-217).

Este doble referente remite, argumentativamente, a la figura del *calambur*.

Además, siguiendo a Sejourné (2013: 62-63. 67), el emblema de caracol representa la totalidad, al igual que el glifo de Venus, y se unen para iniciar un nuevo ciclo de vida cualitativamente diferente, que renace en el lucero matutino, con lo que se inaugura la era de Quetzalcóatl, el quinto sol, llamado *nahui ollin* –4 movimiento–. Esto ocurre después de ocho días (¿ocho serpientes?) en que la estrella vespertina se pierde en el inframundo y retorna grande y brillante en el día *ce ácatl*, como estrella matutina (Florescano, 2000: 211).

La unión de estos símbolos se expresa en el *quincunce* (Imagen 20), que simboliza el ciclo de Venus de cinco años y su conjunción con el sol (Sejourné, 2013: 67).

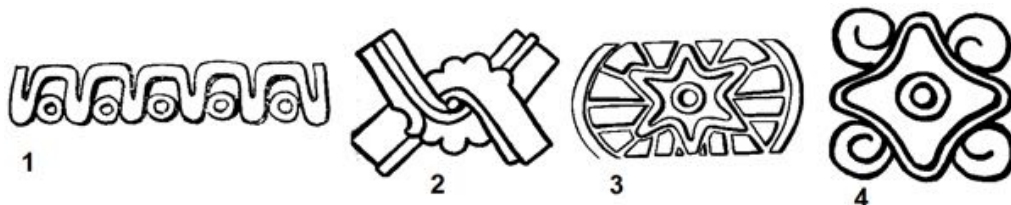


Imagen 20. Glifos de Venus-Quetzalcóatl¹⁸

En la Imagen 20 se muestra la banda ondulada de la estrella matutina, atavío de Quetzalcóatl (1); el glifo de movimiento –*ollin*– (2), el de Venus (3) y el *quincunce* (4). Quetzalcóatl suele representarse ataviado con una mitra con dos líneas ondulantes entremezcladas con triángulos que constituyen uno de los signos de Venus como estrella de la mañana. El punto de encuentro de estos triángulos está marcado por un círculo (Sejourné, 2013: 46). Los 10 sellos de la ICS tienen semejanza con el glifo de Venus (3): los seis rayos o pétalos alrededor de un círculo.

Junto con estos sellos, hay que señalar la ornamentación de la cenefa de la cúpula de la ICS (Imagen 21) en la que reaparecen las figuras de movimiento y el *quincunce*.

¹⁷ “[...] Que el lucero matinal lo encuentre ardiendo, ese lucero que no conoce ocaso: Cristo [...]”. Traducción del autor.

¹⁸ Tomados de Sejourné, 2013: 47. 61. 53. 67.



Imagen 21. Detalle de la cenefa.

Como se muestra en la Imagen 21, la banda inferior de la cenefa está formada por líneas helicoidales que se entrecruzan, una sobre otra, como el glifo *ollin* (Imagen 19-2) y forman una figura semejante al *quincunce* (Imagen 20-4). Además, la parte superior de la cenefa evoca la banda ondulada de la estrella matutina (Imagen 20-1), como se muestra en la Imagen 22.



Imagen 22. Banda ondulante de la cenefa.

Un quinto elemento es el que se refiere al poder. Según Florescano (2004: 115), para el periodo clásico en Mesoamérica, los grupos que ejercen el poder se vinculan con la Serpiente Emplumada, ampliando su autoridad a todos los ámbitos de la vida de sus pueblos. Los emblemas de Quetzalcóatl representan poder militar, político y religioso.

En este caso son las bases de las cuatro figuras humanas que están en los botareles de la cúpula (Imagen 23).



Imagen 23. Figuras humanas en los botareles.

Estas cuatro figuras humanas están colocadas mirando a los cuatro puntos cardinales, vestidas con ropa de la época, con rostros de rasgos mestizos o indígenas (Imagen 24).



Imagen 24. Personaje del botarel sur.

Las bases de estas figuras están cuadriculadas en diagonal (Imagen 25), a semejanza del tejido de la estera, símbolo mesoamericano que señala el asiento del poder real (Florescano, 2004: 115) y vinculado a Quetzalcóatl (Imagen 26).



Imagen 25 (izquierda). Bases de los botareles.

Imagen 26 (arriba). Personajes reales con atavíos de la Serpiente Emplumada sobre el símbolo de la estera¹⁹.

¹⁹ Tomada de Florescano, 2004: 109. 114.

Una vez más parecen estar funcionando armónicamente las figuras del *calambur*, la *reiteración* y el *énfasis*. Si esto es así, la pregunta obligada es ¿por qué tener un conjunto tan amplio de referencias simbólicas indígenas, especialmente de Quetzalcóatl, en un templo católico del siglo XVIII?

La explicación más plausible, y que se propone en esta investigación, proviene de la identificación colonial entre Quetzalcóatl y el apóstol santo Tomás.

Las profecías sobre la vuelta de Quetzalcóatl jugaron un papel importante durante la conquista, pero también cuestionaron las estructuras religiosas españolas.

Según Florescano (2000: 352), el problema capital era armonizar la verdad bíblica contenida en el texto de Marcos 16, 15, según la cual el Evangelio había sido anunciado por los apóstoles en todo el mundo. Entonces, si las tierras conquistadas no eran las Indias, sino un Nuevo Mundo ¿cómo se cumple esta verdad divina? Los religiosos identificaron huellas de una antigua difusión de la fe cristiana, ya porque Dios había enviado signos que prepararon la evangelización, ya porque había existido una predicación previa. De esta forma se difundió la idea de que

[...] Quetzalcóatl era el apóstol santo Tomás, y que todas las analogías de creencias y de ritual del antiguo México con el cristianismo derivaban de una pretérita evangelización de América y de la degradación ulterior de la doctrina. Esta última interpretación no era el producto de imaginaciones desordenadas; estaba fundada sobre las *Acta Thomae* [...] La confusión geográfica inicial que llevó a bautizar a América como las Indias Occidentales contribuyó también a que la hipótesis "tomista" resultase verosímil [...]. (Lafaye, 2014: 221)

Además de los *Acta Thomae*, la *Legenda aurea* sirvió para interpretar las profecías sobre la vuelta Quetzalcóatl, identificándolo con el apóstol Tomás predicando en las Indias y lo transformaron en una especie de santo cristiano, asceta, civilizador y de alta moralidad, como lo hacen Motolinía, Andrés de Tapia y Bartolomé de Las Casas (Florescano, 2000: 346-349).

Hay que recordar que el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura, viene del pasado y va al futuro y, como dispositivo de la memoria de la cultura, no pierde su sentido original, lo conserva, y al mismo tiempo, produce y acumula nuevas posibilidades de sentido (Lotman, 1996: 144).

De esta forma, las referencias a Quetzalcóatl en la ICS, mantienen sus simbolismos indígenas originarios, agrega otros nuevos en relación con la identificación de personajes en el s. XVI y los reconoce con un sentido diferente en el s. XVIII.

5. DEL CENTRO A LA PERIFERIA: RESISTENCIA IDEOLÓGICA

Los elementos descritos anteriormente están más allá de una motivación estrictamente ornamental. Al igual que en un discurso verbal las figuras retóricas funcionan también como recursos persuasivos, así el ornato arquitectónico de la ICS funciona también como una serie de argumentos semiótico-visuales.

Este trabajo propone que la principal figura retórica empleada en la ICS es el *calambur*. De esta forma, los constructores de la ICS aprovecharon el estilo archi-

tectónico del barroco-churrigueresco, llenos de imágenes y formas caprichosas, para incluir estas referencias indígenas entre muchas otras. Este sería el caso de las Serpientes Emplumadas en la cúpula o de los símbolos de Venus en el conjunto del edificio.

Además, la idea de la presencia de Quetzalcóatl y de las Serpientes Emplumadas, se basa también en el mecanismo semiótico-discursivo del implícito. De acuerdo con Kerbrat-Orecchioni (1986: 8) “los aspectos que son responsables de la emergencia de un contenido implícito son: a) la secuencia textual que lo soporta; b) el cotexto; c) el paratexto; y d) el contexto”.

Por su parte, Haidar explica que “los significantes textuales y los índices contextuales se relacionan con la competencia lingüística [...]; los índices paratextuales no prosódicos se relacionan con la competencia quinésica y proxémica y los índices contextuales se articulan con la competencia enciclopédica” (Haidar, 2006: 111).

En el caso de la ICS, la secuencia textual son los espirales y los gajos en la cúpula; el cotexto es toda la cúpula como parte integral de un templo de estilo barroco-churrigueresco; el paratexto es dicho estilo y el contexto es la cultura novohispana del siglo XVIII.

Un tercer elemento que sostiene esta argumentación es la materialidad semiótico-discursiva del simulacro²⁰ en cuanto que remite a la dimensión del parecer, no del ser.

Así pues, si se considera que las figuras de las Serpientes Emplumadas no se aprecian por entero si se les ve a pie de calle, y que desde las calles aledañas a la ICS solo se alcanzan a ver parcialmente tres de ellas, la hipótesis del simulacro adquiere un sentido mayor.

Es por ello que en este trabajo se propone que la argumentación semiótico-visual de la ICS funciona aquí como resistencia ideológica, en virtud de la época en que está ubicada, ya que responde a los cambios significativos en las esferas políticas, económicas y religiosas que se viven en el Imperio Español con las reformas borbónicas.

Las reformas borbónicas fueron una estrategia de la Corona española que, especialmente entre 1760 y 1808, buscaron aumentar la riqueza de la metrópoli y desarrollar mejor algunas de las actividades productivas. De acuerdo a lo que señala Jáuregui

[...] en el ámbito de las reformas también se diluyeron privilegios, se mejoró en algo la condición del indio y se extendió la cultura. En este último caso la corona tuvo mucho que ver, pues envió desde Europa a personajes ilustrados para desarrollar las ciencias, las artes y la industria. Pero también los americanos tuvieron que ver en la adopción de nuevas ideas, toda vez que, de manera disimulada, lograron acceder a ideas ilustradas emancipadoras y hasta revolucionarias. La mayor cultura y

²⁰ De acuerdo con Haidar (2006: 88-89), esta materialidad opera en tres formas: la simulación como representación signíca, la simulación como enmascaramiento y la simulación cibernética. En este caso remite a la segunda.

prosperidad hicieron más claro a los criollos que el dominio español estaba plagado de abusos y defectos. Así, el periodo de las reformas borbónicas en Nueva España no sólo fue importante por el crecimiento económico logrado y por la apertura al mundo atlántico; también fue un periodo de crisis de una sociedad que se percató de que era distinta [...]. (Jáuregui, 2008: 199-200)

Este cambio de conciencia está presente en la ICS. Es imposible saber si el entonces párroco, don Felipe Suárez, o los maestros de obra Nicolás Hernández y Tomás Lucio de Ibarra eran criollos ilustrados o mestizos; solo se sabe que el maestro de obra Cayetano Yáñez era mulato (Bargellini, 2005: 53-55). Lo cierto es que están viviendo los cambios y el fin de muchos privilegios de la iglesia, además de la expulsión de los jesuitas en 1767 que se vive como un agravio a la población novohispana general (Jáuregui, 2008: 217). Esta mentalidad se mostraría en el edificio parroquial en la figura de la tiara papal coronada (Imagen 27).



Imagen 27. Tiara papal coronada.

La Imagen 27 muestra una tiara papal con las llaves de Pedro bajo ella. Por encima, dos ángeles coronan la tiara con una corona de rey.

Hay que considerar que la tiara papal es ya una triple corona que simboliza la potestad del papa sobre la iglesia terrena (parte de abajo), la iglesia purgante (parte central) y la iglesia reinante (parte superior). A esta triple potestad se le une una más, la simbolizada por la corona de rey, semejante a la del escudo de los Borbones.

Probablemente sea esta una forma de *ironía como meiosis*. De acuerdo con Beristáin (1995: 274) esta figura produce la impresión de que algo es menos importante de como es en realidad para burlarse. Así, el rey, aunque cancele privilegios a la Iglesia, está supeditado a ella. O también cabría la posibilidad de la figura del *énfasis*. De esta forma se estaría llevando a cabo una crítica a la política de la Corona española.

Ahora bien, si se considera el contexto de la villa, el templo de Santiago, como en la mayoría de las ciudades coloniales, es uno de los dos polos del poder fáctico del lugar, ubicado frente a la plaza mayor y la alcaldía (Rama, 1998: 19-20). Más aún, con el paso del tiempo se convirtió en el auténtico centro geográfico de la ciudad.

Se hace este señalamiento para dejar en claro que el templo es uno de los polos – centros– de poder legítimo en la vida de la Villa de Saltillo. Y es sumamente significativo que, desde este mismo centro ideológico y de poder, se realce el despliegue de elementos discursivo-semióticos que involucran la dinámica contraria, de periferia y resistencia ideológico-religiosa. Incluso, hoy día, el diseño del centro de la ciudad conserva esta estructura: en torno a la Plaza de Armas se encuentran el Palacio de Gobierno y la ICS.

Hay que tener en consideración que, además de ser un polo del poder fáctico, la iglesia –y la ciudad– están consagradas a Santiago, patrón de España y, cuya figura es símbolo de la presencia del monarca y del vasallaje de los colonos.

La ubicación de la imagen de Santiago en el altar mayor, y en el centro del retablo, tanto en el antiguo como en el nuevo, intensifica la fuerza simbólica de Santiago-Monarquía. Aquí la imagen ubicada en el centro del retablo principal confirma la centralidad de España y el rey.

Sin embargo en la fotografía de 1830 que se conserva del antiguo retablo principal de la parroquia (Imagen 28), se aprecia la imagen de la Virgen de Guadalupe en la parte más alta del mismo, por encima de Santiago²¹.



Imagen 28. Retablo de la ICS hacia 1830²².

²¹ El cuadro se conserva hoy en el antiguo bautisterio.

²² Tomada de Fuentes, 1991: 24-25. También aparece en Bargellini, 2005: 73.

En la Imagen 28 pueden apreciarse tres niveles. En el segundo nivel, al centro, está la imagen de Santiago apóstol. Y en el 3er. nivel, por encima de Santiago, la imagen de la Virgen de Guadalupe. Resulta significativo destacar este dato, dado que es el único referente guadalupano del templo.

Más aún, si bien es innegable el papel ideológico, simbólico y de identidad, que ha tenido la imagen guadalupana en la historia de México, no fue sino hasta 1747 que se obtuvo el reconocimiento vaticano del culto a la Virgen de Guadalupe (Lafaye, 2014: 126). De nuevo, retóricamente se juega con las figuras de la *corrección*, la *ironía* y el *énfasis*: lo americano está por encima de lo español.

Los otros elementos simbólicos ideológicamente opuestos al *centro*, son los de la cúpula, que han sido descritos en el apartado anterior. Pero hay que señalar que no están en el interior del templo, cuyo espacio está dominado por Santiago, aunque este se encuentre bajo la imagen de la Guadalupeana.

Por su parte, la cúpula cumple también una función retórica como *metáfora*, en cuanto identificación de un término real con otro imaginario (Romera, 2005). Al igual que en el lenguaje ordinario, la cúpula viene a ser lugar más alto e importante cualitativamente hablando. Es aquí donde se ubican los referentes a Quetzalcóatl y al mundo indígena. Ya no es el centro del retablo ni el interior del templo, es lo más alto, lo más grande, más allá de la pequeñez humana.

De esta manera, las figuras referidas a Quetzalcóatl están enmarcadas por las cuatro figuras mestizas o indígenas de los botareles, que están de pie sobre las figuras de las esteras (símbolo de poder). Las cenefas, que remiten Venus, rodean por entero la cúpula, que además está sostenida por columnas que tienen en sus capiteles el nombre calendárico del mismo Quetzalcóatl –*Ce Ácatl*–; y el remate son las 8 Serpientes Emplumadas descendentes. Además de que todo esto es un conjunto armónico en el lugar más alto y relevante de la ICS, espacial y cualitativamente hablando: la cúpula.

A partir de lo ya señalado por Florescano (2004: 115), todos estos símbolos remiten al poder político, militar y religioso en las culturas mesoamericanas. La exaltación de estos símbolos de poder en la ICS estarían reivindicando un poder político, religioso, militar y económico que no es el de la Corona española ni el de Carlos IV, sino el de un poder nativo de América –criollo, mestizo y/o indígena–, por ello no están *dentro* del templo, sino *afuera*. Desde la consideración quinésica (Haidar, 2006: 111), las serpientes salen de la linternilla –*centro*– y llenando toda la cúpula –*hacia la periferia*–. No sería casualidad entonces, que en el interior de la linternilla esté representado Dios Padre (Imagen 29).



Imagen 29. Dios Padre.

Esta explicación resulta plausible dado que para la segunda mitad del s. XVIII, con las reformas borbónicas en plena operatividad, el sentimiento de rechazo a la metrópoli se acrecienta en las colonias.

Si en la dialéctica centro-periferia las castas novohispanas se encuentran en la periferia, estas reivindicarán los elementos y símbolos que refuerzan su identidad y los distinguen del centro. Existe así una separación entre lo americano y lo europeo, donde los americanos (especialmente criollos, mestizos e indígenas) tienen que sortear, desde la clandestinidad, esta confrontación con la Corona. Aquí es donde adquiere un nuevo sentido la identificación que hicieron entre Quetzalcóatl y el apóstol santo Tomás los primeros misioneros.

Ya para 1577 la Corona española había prohibido la difusión de las “supersticiones” que identificaban a Quetzalcóatl con santo Tomás, entre las que se encuentra la opinión de Sahagún. Y para 1675, Sigüenza y Góngora habría escrito un ensayo que recogía todas estas tradiciones de forma coherente y ordenada.

Este sentimiento religioso y espiritual fue tomando forma ideológica, pues se reconoció que

[...] De la dependencia espiritual se desprendía como una consecuencia la sujeción política y administrativa. Si la patria americana debía arraigarse en el propio suelo, también debía tomar un sentido sui generis, tenía que empezar por buscar sus fundamentos en la gracia del cielo y no en la desgracia de una conquista que se parecía demasiado a un apocalipsis. Santo Tomás- Quetzalcóatl fue para los mexicanos el instrumento de ese vuelco del estatuto espiritual, sin el cual la conciencia criolla no hubiera encontrado, un siglo y medio más tarde, la energía necesaria para sacudir el yugo colonial y restaurar políticamente ese "Imperio del Anáhuac" que los gustadores de “antiguallas”, como Sigüenza y Góngora, levantaron de su decadencia espiritual. Si previamente no se hubieran apropiado del pasado indígena, los criollos no hubieran podido jamás tomar entre sus manos el futuro nacional. (Lafaye, 2014: 63)

Ya para la segunda mitad del siglo XVIII, esta ideología había adquirido un tinte más político que religioso. En esta línea, hay que considerar otros dos productos de la

cultura contemporáneos a la ICS: el lienzo “Santo Tomás predicando en Tierra Tlaxcalteca” y el sermón de fray Servando Teresa de Mier del 12 de diciembre de 1794²³.

El cuadro “Santo Tomás predicando en Tierra Tlaxcalteca”, es creación de Juan Manuel Yllanes (1789) y se conserva en Ocotlán, Tlaxcala (Imagen 30).



Imagen 30. Santo Tomás predicando en Tierra Tlaxcalteca²⁴.

La leyenda inferior del lienzo expone que el apóstol Tomás predicó “[...] en esta América Septentrional; y heredada noticia entre los Tlaxcaltecas que hizo mención en sus tierras [...] al Sto. Apóstol llamaron en su dicho metafórico Idioma Quetzalcohuatl [...]” (Vargas, 1990: 51). Pero en virtud de que no se cumplieron nunca los privilegios de orden político y económico, más relevantes que el solo reconocimiento de su nobleza nativa, se vincula al señorío de Tlaxcala con la primitiva predicación del apóstol, haciendo de sus nobles los primeros cristianos de América, y puestos al mismo nivel que los españoles evangelizados por Santiago.

Esta reivindicación expresada en el lienzo, de acuerdo con Vargas (1990: 50), habría sido conocida por José Ignacio Borunda, abogado de la Real Audiencia. Borunda reorganizó los testimonios y datos de los siglos anteriores

[...] que se remontaban a Carlos de Sigüenza y Góngora y otros, que imaginaban que Quetzalcóatl era Santo Tomás Apóstol, y creyó haber con-

²³ Según la tradición, ese día se apareció la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, y por ello es el día de la solemnidad litúrgica. Pero es también toda una fiesta popular nacional.

²⁴ Tomada de: <http://apapachogallery.com/santo-tomas-quetzalcoatl-evangelizador-d-america/>.

firmado en etimologías y jeroglíficos tan extravagante especie, que el apóstol Santo Tomás había cristianizado personalmente aquellas tierras quince siglos antes de su descubrimiento por los españoles, y que además la Virgen de Guadalupe no está pintada sobre la tilma de Juan Diego, sino sobre la capa de Tomás, apóstol de México [...]. (Bueno, 2008a)

Hay que agregar que la Villa de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, fundada en 1591 y vecina de la Villa del Saltillo, era una población mayoritariamente de indígenas tlaxcaltecas. La principal mano de obra en la construcción de la parroquia del Saltillo la aportaron ellos (Bargellini, 2005: 63), por lo que no sería raro que la tradición de haber sido los primeros cristianos de América haya llegado a Saltillo por su medio.

Ahora bien, las tesis de Borunda fueron del conocimiento de fray Servando Teresa de Mier, quien el 12 de diciembre de 1794 predicó su famoso sermón ante el Arzobispo y el Virrey, articulado en cuatro proposiciones²⁵, que se exponen en el siguiente cuadro:

PROPOSICIÓN	CONTENIDO
1	La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe no está pintada sobre la tilma de Juan Diego sino sobre la capa de Santo Tomás Apóstol de este reino.
2	La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe antes de 1750 años ya era célebre, y adorada por los indios ya cristianos en la cima plana de esta sierra de Tenanyuca donde la erigió templo y colocó Santo Tomás.
3	Apóstatas los indios muy en breve de nuestra religión maltrataron la imagen, que seguramente no pudieron borrar y Santo Tomás la escondió hasta que 10 años después de la conquista apareció a Juan Diego la Reina de los Cielos pidiendo templo para servirnos de madre y le entregó la última vez su antigua imagen para que la presentase ante el señor Zumárraga.
4	La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe es pintura de los principios del siglo primero de la Iglesia; pero así como su conservación su pincel es superior a toda humana industria, como que la misma Virgen María viviendo en carne mortal se estampó naturalmente en el áyatl o lienzo.

Cuadro 1. Propositiones del sermón de Fray Servando.

Entre sus argumentos, fray Servando expone que

[...] Santo Tomás escondió la imagen lo dice claramente todavía la alegoría de Quezalcohua. Refiere Torquemada que cuando se iba quemó todas las cosas que tenía fabricadas de plata oro, y conchas esto es los vasos y ornamentos sagrados para que no los profanaran y escondió otras cosas preciosas en las sierras y barrancas de los ríos esto es al señor de Chalma Nuestra Señora de los Remedios y otras imágenes y cruces prodigiosísimas [...]. (Bueno, 2008b)

²⁵ Tomadas de Bueno 2008a

El sermón le costó el exilio a fray Servando, pues habría puesto en duda, en un acto especialmente simbólico, la mayor pretensión de autoridad de España sobre América: la predicación del Evangelio (Reyes, 1977: 39).

Dado este contexto de la época, hay que considerar la Serpiente Emplumada Q6, que tiene como característica peculiar el sostener una máscara con sus manos, como se muestra en la Imagen 31.



Imagen 31. Quimera 6 con máscara.

La Imagen 30 muestra una quimera sonriente (¿burlona?) que sostiene con sus manos una máscara (quitándose o poniéndose) cuyo rostro no posee rasgos indígenas. Al rostro en la máscara se le aprecia el bigote y, bajo la boca entreabierta, parece tener barba. Estas características coinciden con los rasgos con que suele representarse a Cristo o a sus apóstoles, como el caso de santo Tomás en Tlaxcala.

Esta figura resulta sumamente significativa a partir de dicha consideración, dado que si las quimeras representan a Quetzalcóatl, el autor de las mismas parece estar evocando el mito de este, según el cual habría de regresar por el mar. Este mito fue empleado hábilmente por los conquistadores al servirse de la imagen del hombre blanco y barbado que viene por las aguas (León-Portilla, 2000: 77).

La Q6 parece indicar que el hombre blanco y barbado es realmente Quetzalcóatl, bajo la apariencia del apóstol Tomás, y viceversa, el apóstol es en el fondo Quetzalcóatl. La identidad entre ambos reafirma la categoría de protocristianos para los americanos y cancela cualquier pretensión de superioridad por parte de los europeos.

Pero como este mensaje es peligroso y subversivo, no está a la vista de todos, está escondido entre toda la ornamentación de la cúpula, cumpliendo con la consigna de los alquimistas medievales, según la cual “la mejor forma de esconder algo es dejándolo a la vista de todos”. Además, es importante insistir en que a simple vista es imposible ver la máscara que tiene en las manos la Q6.

Finalmente, en el cuadro 2 se presentan los resultados de los análisis precedentes.

FIGURA RETÓRICA	CÓMO OPERA	ELEMENTO	UNIVERSO SEMIÓTICO	ESPACIO	
1	Calambur	parece que se ve algo que realmente no ha sido representado	serpientes emplumadas por caracoles	Quetzalcóatl	exterior
			glifo ce-ácatl por flores	Quetzalcóatl	exterior
			símbolos de Venus por respiraderos	Quetzalcóatl	exterior
2	Corrección	se corrige un elemento por otro	Santo Cristo por Santiago	Santiago	interior/exterior
			Guadalupe por Santiago	Santiago	interior
3	Elipsis	se omiten elementos jacobeos y abundan los cristológicos	2 vieiras	Santiago	interior
			4 "Santigos"	Santiago	interior
4	Énfasis	se sustituye un contenido peligroso por uno de sentido oscuro	caracol por Quetzalcóatl	Quetzalcóatl	exterior
			Venus como resurrección	Quetzalcóatl	exterior
			símbolos de poder como ornamentación	Quetzalcóatl	exterior
			tiara papal coronada contra la Monarquía	Santiago	exterior
5	Ironía como meiosis	impresión de que algo es menos importante de como es en realidad para burlarse	Guadalupe/América encima de Santiago/España	Santiago	interior
			tiara papal coronada=el verdadero poder no es el rey	Santiago	exterior
6	Metáfora	identificación de un término real con otro imaginario	Guadalupe/América encima de Santiago/España	Santiago	interior
			cúpula=el verdadero centro	Quetzalcóatl	exterior
7	Reiteración	abundancia de un elemento, en este caso caracoles	caracoles	Quetzalcóatl	exterior
			símbolos de Venus	Quetzalcóatl	exterior
			símbolos de poder	Quetzalcóatl	exterior

Cuadro 2. Síntesis de figuras retóricas en la ICS.

El cuadro 2 muestra 7 figuras retóricas en 18 elementos arquitectónicos y ornamentales. Algunos de ellos reúnen 2 o 3 figuras, lo que implica el *continuum* recursivo de la complejidad del símbolo. Las figuras retóricas con mayor presencia son el *énfasis* (5 veces), el *calambur* (3 veces) y la *reiteración* (3 veces).

6. CONCLUSIONES

Con base en los resultados anteriores, en esta investigación se considera que la presencia de símbolos e imágenes de origen indígena en la ICS y relacionados con Quetzalcóatl son elementos de un discurso visual no verbal reivindicador de lo americano ante lo europeo, utilizando como soporte el estilo barroco del edificio.

El barroco en la ICS permite la utilización del ornato propio como figuras retóricas visuales que soportan una argumentación ideológica. Las figuras retóricas identificadas aquí son: la ironía, el énfasis, la corrección, la elipsis, la metáfora, la reiteración y el calambur.

El discurso semiótico-visual que está presente en la ICS argumenta la igualdad entre americanos y europeos, reivindica el pasado indígena de América y reproduce un discurso de resistencia ideológico-política que derivará en una conciencia nueva de identidad como nación.

El lienzo de Tlaxcala, el sermón de fray Servando y las Serpientes Emplumadas de la ICS exaltan al personaje "opuesto" al catolicismo español hegemónico y reivindican la originalidad americana, así como la idéntica autoridad y altura moral de América

ante Europa, lo que deslegitima la conquista, la colonización y la explotación de estas tierras y sus habitantes por parte de la Corona española.

Para terminar, es importante señalar que esta investigación tiene limitantes, sobre todo en el ámbito de lo histórico local por la falta de documentación en archivos. Sin embargo, se están abordando perspectivas antropológicas y religiosas que puedan ampliar la visión de conjunto de lo que hasta ahora se ha explorado, así como el empleo de instrumentos y soportes documentales mucho más adecuados que los empleados hasta ahora.

7. REFERENCIAS

- ACASO, María. (2009). *El lenguaje visual*, Barcelona: Paidós.
- BARGELLINI, Clara. (2005). *La catedral de Saltillo y sus imágenes*, México: UNAM-UAdeC.
- BARTHES, Roland. (1964). "Rhétorique de l'image". *Communications*, 4, *Recherches sémiologiques*. pp. 40-51
- BERISTÁIN, Helena. (1995). *Diccionario de retórica y poética*, México: Porrúa.
- BUENO, Gustavo. [Ed.] (2008a). "1795 Dictamen sobre el sermón que predicó el padre doctor fray Servando Mier el día 12 de diciembre de 1794". Consultado el 30 de octubre de 2017, *Proyecto Filosofía en español*, en <http://www.filosofia.org/aut/001/17950221.htm>.
- (2008b). "Fr. Servando de Mier. Apuntes del sermón de 12 de diciembre de 1794". Consultado el 30 de octubre de 2017, *Proyecto Filosofía en español*, en <http://www.filosofia.org/aut/001/17941214.htm>.
- CAPPONI, Anna. (2006). "El culto de Santiago entre las comunidades indígenas de Hispanoamérica: símbolo de comprensión, reinterpretación y compenetración de una nueva realidad espiritual". *Imaginário*, 13, pp. 249-277
- DOMÍNGUEZ, Javier. (2006). "Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 54, (1), pp. 33-56.
- FLORESCANO, Enrique. (2000). *Memoria mexicana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2004). *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México: Taurus.
- FUENTES, Jorge. (1991). *La Catedral de Santiago de Saltillo: una fe transformada en monumento*, Saltillo: Amigos del Patrimonio Cultural de Saltillo.
- FULCANELLI (2010). *El misterio de las catedrales* [trad. Ana Ma. Portell], Barcelona: Sic Idea.
- FUENTES, Pedro. (1802). *Historia de la villa del Saltillo, 1792*, [trans. José E. González], Monterrey: Fondo Pérez Maldonado-UANL.
- GONZÁLEZ, Manuel. (2003). "Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos" en DE LA IGLESIA José Ignacio y MARTÍN, José Luis. [Coords.]. *Memoria*,

- mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales*, Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, págs. 151-170.
- H Aidar Julieta (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*, México: UNAM.
- Herrero, Dolores. (2016). "La gárgola en el mundo hispano bajomedieval". *Revista Digital de Iconografía Medieval*, VIII, (16), pp. 67-99.
- Jáuregui, Luis. (2008). "Las Reformas Borbónicas" en GÓMEZ RUIZ, Francisco y JARAMILLO HERRERA, Gerardo [Coords.], *Nueva historia mínima de México ilustrada*, México: El Colegio de México, pp. 197-243.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. (1986). *L'Implicite*, Paris: Armand Colin.
- Lafaye, Jacques. (2014). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México* [trads. Ina Valle y Fulgencio López], México: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel. [Ed.]. (2000). *Visión de los vencidos*, Madrid: Dastin.
- Lotman, Iuri. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto* [trad. Desiderio Navarro], Madrid: Cátedra.
- Medina, Felipe. (2012). "La Devoción al Cristo de Vilque". Consultado el 30 de septiembre de 2017, *VIII Jornadas Científicas 2012*, en http://acsrm.org/interactivo/fscommand/GT16_MedinaFelipe.pdf.
- Rama, Ángel. (1998). *La ciudad letrada*, Montevideo: Arca.
- Real Academia Española. (2017). "Jacobeo". Consultado el 30 de noviembre de 2017, *Diccionario de la lengua española*, en <http://dle.rae.es/?id=MHumG3F>
- Reyes, Alfonso. (1977). "Fray Servando Teresa de Mier" en Rendón, José Ángel. [Ed.] *Fray Servando; biografía, discursos, cartas*, Monterrey: UANL.
- Romera, Ángel. (2005). "Figuras retóricas". Consultado el 21 de octubre de 2017, *Retórica. Manual de retórica y recursos estilísticos*, en: <http://retorica.librodenotas.-com/>.
- Sacra Congregatio Pro Cultu Divino (2002). *Missale Romanum, Editio typica tertia typis Vaticanis*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Sánchez, Graciela (2002): "Alteridad y semiótica visual: ustedes indios, nosotros ladinos". *Cuicuilco*, vol. 9, núm. 25, mayo-agosto, pp. 48-63
- Sanfuentes, Olaya. (2008). "Invenciones iconográficas en América. El caso de Santo Tomás y el de Santiago mata-indios". *Diálogo Andino*, 32, pp. 45-58.
- Sejourné, Laurette. (2013). *El universo de Quetzalcóatl*, [trad. de Arnaldo Orfila Reynal], México: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas, Elisa. (1990). "Santo Tomás predicando en Tlaxcala". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XVI (61), pp. 47-58.



LA HERIDA COLONIAL EN EL CUERPO DE LA MUJER INDÍGENA: ANÁLISIS DEL DISCURSO DEL ETHOS MODERNO EN EL DERECHO CONSTITUCIONAL MEXICANO

The Colonial Wound in the Body of the Indigenous Woman: Discourse Analysis of the Modern Ethos in the Mexican Constitutional Law

Alma Guadalupe Melgarito Rocha¹

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
alma.melgarito@uacj.mx

Resumen:

El artículo analiza –a través del uso de recursos semiológicos– la modelización colonial en el texto constitucional mexicano que el ethos moderno inflige en los cuerpos de las mujeres indígenas. Desde la perspectiva de la *Crítica Jurídica* entendida como análisis discursivo, la autora pretende develar la manifestación de las heridas producidas en sus cuerpos merced al hacer-hacer-diciendo del discurso legal, heridas que el discurso del derecho encubre bajo un velo de igualdad jurídica, derechos humanos, garantismo y pluriculturalidad.

Palabras clave:

Crítica Jurídica, semiología, discurso del derecho, mujer indígena, Constitución.

Abstract:

The article proposes to analyze –through the use of semiological resources–, the colonial modeling that the modern ethos inflicts on the bodies of indigenous women in the Mexican constitutional text. From the perspective of the *Crítica Jurídica* understood as discursive analysis, the article intends to reveal the manifestation of said wounds produced thanks to the make-do-saying of the legal discourse, wounds that the discourse of the law conceals under a veil of legal equality, human rights, and pluriculturalism.

Keywords:

Crítica Jurídica, Semiology, Discourse of law, Indigenous Women, Constitution.

¹ Profesora Titular de Tiempo Completo. Integrante de la Asociación Nuestramericana de Estudios Interdisciplinarios de la Crítica Jurídica (ANEICJ), y fundadora de *Nuestrap Praxis. Revista de Investigación interdisciplinaria y Crítica Jurídica*.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 15/06/2018

INTRODUCCIÓN

Somos el lenguaje. Y el lenguaje legal construye un mundo de ficción donde la realidad se ve desplazada. El discurso del derecho disfraza de justicia la ilusión del no conflicto. Construye la máscara de un sujeto autónomo que es “libre”, “neutral”, “universal”. Así, los enfrentamientos de intereses opuestos y en contradicción *son*, y *deben ser ocultados* y, para ello, el derecho crea un mundo de ficción para que en caso de que la contradicción produzca *una herida*, éste sea capaz de reconducir la máscara, nombrando un espacio de lo que es, pero desplazándolo al tiempo a un lugar distinto en el que la máscara pueda sobrevivir, reajustarse, y mostrar, de nuevo, el mundo ficticio revivido.

El derecho *oculta* al tiempo que *muestra*. *Muestra el espejo deforme* de una sociedad igualitaria, del reconocimiento de la otredad, del espacio democrático, de la ciudadanía multicultural. Y *oculta las heridas reales* provenientes del colonialismo, de la desigual distribución de las condiciones materiales de existencia, de las diferencias de clase, de género, de raza.

En medio del desmembramiento discursivo que presenta la realidad deformada por el discurso del derecho, los cuerpos son redistribuidos, resignificados en el montaje de ficción. Y los cuerpos de las mujeres indígenas son sitiados, diseccionados, confinados, sujetados en torno al *ethos* moderno. Así, el derecho abre el telón. Y la explotación sexual emerge como derecho de familia. Y el despojo y la violencia colonial saltan disfrazados de protección estatal, de monopolio del poder punitivo, de monopolio de la producción jurídica.

¿Qué máscara envuelve el cuerpo diseccionado de la mujer indígena mediante el discurso del *ethos moderno* manifestado en el discurso del derecho? ¿Cómo describe el discurso legal la apariencia de la explotación sexual, racial, y de clase? En este breve ensayo delinearé algunos trozos discursivos que apuntan hacia posibles respuestas a estas preguntas. Dividiré el estudio en tres partes. En la primera abordaremos la mirada teórica y metodológica de la que partimos. En la segunda analizaremos el tratamiento constitucional de la relación textual estado²-comunidad y pueblos

² Considero que las palabras “estado” y “derecho”, deben escribirse en castellano con minúsculas. Digamos, entonces, lo siguiente: es costumbre aceptada que la palabra “estado” se escriba “Estado”, aunque no se trate de un nombre propio ni vaya después de un punto. Sin embargo, considero que, como veremos a lo largo de este texto, el discurso jurídico y el del derecho son los medios a través de los cuales se materializan las pretensiones de los emisores de la norma de controlar los comportamientos de sus destinatarios, poniendo con esto en marcha la maquinaria del derecho como reproductor de ideología y como el orden coactivo de la conducta humana. Pero para mantener el poder, el discurso debe mostrarse capaz de convencer a los destinatarios de las normas de producir las conductas que contribuyan con la

indígenas. Finalmente, en la tercera nos dedicaremos al análisis de las heridas discursivas que el *ethos* moderno inflige en los cuerpos de las mujeres indígenas en el artículo segundo constitucional.

1. LA CRÍTICA JURÍDICA Y TEORÍA DEL DISCURSO

Es preciso comenzar por decir que nos situamos en el punto de vista escéptico, y que, desde ese mirador, decimos que *no sabemos si el mundo es*, por lo que preferimos *suspender el juicio* acerca de la isomorfía entre *el lenguaje y el ser*. En todo caso, consideramos que la idea misma de la causa o de la razón son discursos, o, igualmente, ficciones. Así, ante la disputa por la relación entre el discurso y las relaciones sociales, preferimos un rotundo emblema: *No a la apropiación de la verdad del mundo*. Este punto de vista ha sido duramente criticado por cuanto se interpreta que implica caer en un abismo de *relativismo* que anula el “punto de vista moral.” Sin embargo, el escepticismo filosófico no supone de manera necesaria aceptar, al tiempo, la disolución de “todo lo sólido en el aire” (Berman, 1999). Por el contrario, pensamos simplemente que es necesario *suspender el juicio*, evitando el cierre de los significados de la verdad del mundo.

Así, este ensayo tiene cimientos en los estudios hechos desde la *Crítica Jurídica* entendida como una disciplina científica que se encuentra en los límites entre la Sociología y la Semiótica jurídicas. Sin duda, esta manera de entender la disciplina es tributaria de la mirada de Óscar Correas, quien, apoyándose en los estudios de Gramsci sobre el papel de los intelectuales en la construcción de la hegemonía, propone entender la *Crítica Jurídica* desde el punto de vista externo como una *crítica del papel de la pseudociencia jurídica en la reproducción de la sociedad capitalista en general*. Nosotros agregamos que *no sólo de la ciencia, sino de toda producción de conocimiento acerca del fenómeno jurídico que tenga por objetivo hacer pasar por científico o legítimo el principio de autoridad jerárquica, cuna de toda desigualdad humana*. Este es el nivel de la crítica en que me sitúo. Se trata, como dijimos, de una propuesta que tiene la pretensión de instalarse en el nivel de las *Ciencias Sociales*. En lo siguiente trataré algunos conceptos base del estudio.

2. CONNOTACIÓN Y DENOTACIÓN

La particularidad del lenguaje de transmitir diversos sentidos, y, en particular, del lenguaje jurídico de transmitir sentidos diversos de aquél del cual se ocupa y reconoce la Ciencia jurídica, puede clarificarse merced al uso de los conceptos de *connotación* y *denotación*. Si aceptamos que es posible identificar sistemas significantes diversos en el interior de los textos, entonces será posible aceptar también que la función de

reproducción de ese poder, para lo cual acude a la estrategia de la construcción de una realidad mistificada. Esto es, el lenguaje reproduce al tiempo que encubre, merced al uso de estrategias lingüísticas diversas, a la ideología del bloque en el poder. Dicho lo anterior, considero que escribir estado con mayúsculas reforzaría la ideología según la cual existe el estado separado del derecho. Pero dicha tesis nos presenta al estado en una versión mistificada, es decir, como la personificación del orden jurídico, lo cual, para una anarquista como yo, es una tesis inaceptable.

transmisión de la ideología puede cumplirse con la presencia de un solo elemento en un discurso, con la sola condición de que el receptor reconozca el código que sirve para identificar ese elemento como parte del sistema ausente. Y estos sistemas significantes podrían estar *connotados*, o bien *denotados* en el texto.

En una primera aproximación al concepto podemos decir que el *uso denotativo* de un vocablo consiste en emplearlo para designar aquella idea que, conforme con el código *usual* es la que debe ser designada con ese vocablo. Mientras que el *uso connotativo* consiste en emplearlo para designar una *idea distinta* de la que se designa con su uso denotativo. En este último caso se le imprime un nuevo valor semántico al término, el cual es diferente de su significación originaria. Aunque, claro está, el uso denotativo es más fácilmente reconocible por el lector en un texto. Esto significa que, para el caso del *uso denotativo* nos encontramos simplemente ante un signo lingüístico en su más pedestre función de unir un *significado* con un *significante*. Pero cuando se da el caso de que este lenguaje de denotación se convierte a su vez en elemento de *otro* lenguaje, realizando el papel de significado –contenido– nos encontramos frente a un *metalenguaje*. Y si realiza *también* el papel de significante –expresión– tenemos entonces un lenguaje de *connotación*.

3. ACERCA DE LOS SENTIDOS DEL DERECHO

Pensamos que existe una radical escisión entre el mundo de los *hechos* y el mundo del *sentido*, o entre el *discurso* y su *referente*, o entre el *discurso del derecho* y el *fondo ontológico*, ya que a este último tenemos acceso solamente a través del análisis de los discursos. De esta manera, aquí aceptaremos que el *referente* es «aquello del mundo exterior respecto de lo cual el hablante pretende decir algo», pero que ese ‘algo’, será, *siempre*, otro discurso.

Para comprender los alcances de esta expresión precisamos incorporar aquí algunos conceptos acuñados por Correas (2004), que son la base de su *Teoría Crítica del derecho*. Para este autor, el *discurso del derecho* está compuesto por una gran cantidad de partes o sectores, cuyas células son enunciados, unidades mínimas de sentido, y el interior de cada enunciado, podemos distinguir al menos dos tipos de *sentidos*: el deóntico y el ideológico.

El *sentido deóntico del discurso del derecho* es aquel que todo intérprete del discurso del derecho encuentra como norma, esto es, como enunciado cuyo sentido es lo permitido «p», lo obligatorio, «o», o lo prohibido «v». Aquí, Correas hace uso de la lógica jurídica para aislar al sentido deóntico de toda ‘otra ideología’ que contenga el discurso. Luego, el *sentido deóntico* del derecho consiste en las *normas* que el intérprete del discurso del derecho ‘encuentra’ y que consisten en *la modalización deóntica de la descripción de una conducta*. Por su parte, el *sentido ideológico del derecho* consiste en todo aquel ‘otro sentido’ que se actualiza en el discurso del derecho que no es reductible a normas (modalizaciones deónticas de las descripciones de conductas). Así, pensamos que el *sentido deóntico* del derecho NO tiene *referente*, pero el *sentido ideológico* SÍ lo tiene, por lo que es *el sentido ideológico el que habla del mundo*, y, merced a la *Crítica Jurídica*, podemos develar que el *sentido ideológico del derecho* constituye una ‘distorsión, ficción o apariencia’, o, mejor, que el *referente del sentido ideológico del derecho es el discurso distorsionador que describe la apa-*

riencia de las relaciones sociales. Y, ¿cómo distorsiona las relaciones sociales el sentido ideológico de derecho? ¿En qué consiste ese discurso distorsionador? En lo siguiente describiré una mirada que nos permitirá descifrar esta pregunta, haciendo un análisis de la manifestación del *ethos moderno* desde el cual analizaré más adelante las heridas discursivas que el derecho inflige en el cuerpo de la mujer indígena.

4. EL DISCURSO DEL ETHOS MODERNO: ¿CÓMO VIVIR LO INVIVIBLE?

En la red de significaciones *denotadas* por el discurso de la modernidad es posible identificar *redes de connotaciones* entretejidas que discurren desde distintos ámbitos temporales, materiales, espaciales y personales, y que tienen como basamento la necesidad de construcción de una *moral de mercado* adecuada para las sociedades capitalistas, en las que el valor mercantil coloniza la reproducción de la vida. Así,

El concepto de ethos se refiere a una configuración del comportamiento humano destinada a recomponer de modo tal el proceso de realización de una humanidad, que ésta adquiera la capacidad de atravesar por una situación histórica que la pone en un peligro radical. Un ethos es así la cristalización de una estrategia de supervivencia inventada espontáneamente por una comunidad; cristalización que se da en la coincidencia entre un conjunto objetivo de usos y costumbres colectivas, por un lado, y un conjunto subjetivo de predisposiciones caracterológicas, sembradas en el individuo singular, por el otro. (Echeverría, 2002: 5)

Y desde un punto de vista histórico, el *ethos moderno* en particular,³ puede comprenderse a través del conflicto que lleva en las entrañas: la colonización del valor sobre la vida. En lo siguiente describiré sus rasgos, para lo cual acudiremos a la contradicción básica del mundo del capital: la contradicción valor–valor de uso. Esta manera de encarar el tema es tributaria de la lectura marxista del filósofo Bolívar Echeverría. Así, seguiremos al filósofo ecuatoriano y la construcción teórica de los que identifica como los cuatro *ethe* de la modernidad: el realista, el clásico, el romántico y el barroco.

En la exposición de Echeverría de noviembre de 2002, en el *Latin-Amerika Institut* de la *Freie Universität Berlin*, el ecuatoriano, haciendo una crítica de posturas que

³ En la tesis 4 de *Modernidad y Capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad*, (Echeverría, 2011: 79) encontramos la enumeración del autor de los que llama “los rasgos característicos de la vida moderna”. Ellos son: a) El humanismo, como “triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica”. El ser humano dispone de la Naturaleza ante la “muerte de Dios”. b) El racionalismo como predominio del ámbito cognitivo sobre el práctico y afectivo. c) El progresismo, en el que el tiempo es vivido como un progreso inevitable de innovaciones, especialmente en el nivel técnico y como incremento de riqueza. d) El urbanicismo, donde en un territorio la civilización, la Gran Ciudad se opone a la barbarie rural y atrasada. Es el final de la revolución urbana del Neolítico. e) El individualismo como término del proceso de socialización de los miembros del género humano, que afirma la identidad individual y no atiende tanto a la comunidad como a la Nación. f) El economicismo donde el individuo es incorporado al Estado en torno al proyecto del “enriquecimiento común”, bajo la ley del valor y por una justicia distributiva equitativa y automática.

defienden que para las sociedades que se modernizan sólo ha habido –y sólo puede haber–, una sola forma de responder al hecho capitalista nos deja claro que,

La modernidad realmente existente es ella misma múltiple, en el sentido de que no es una sino son varias las maneras en que las sociedades reaccionan ante el hecho fundamental en torno al cual ella se constituye, esto es, ante el hecho del capitalismo. Es múltiple en el sentido de que no es sólo uno, sino que son varios los tipos de ser humano que ellas construyen para que se desenvuelva en un modo de vida y en un mundo dominados por el capitalismo. (Echeverría, 2002: 3)

Esta es la base de su peculiar mirada del *Ethos Moderno*. Para Echeverría, la vida que los seres humanos construyen ante el hecho capitalista se encuentra afectada en constitución por la presencia de dos principios en contradicción insalvable que *deveniría en una vida y un mundo de la vida invivibles*, de no ser porque –nos dice Echeverría–, ocurre la *neutralización de esta contradicción mediante la subsunción o subordinación de un principio sobre el otro*. Así, la vida en la modernidad se vive en una contradicción neutralizada: en un plano como *conciliación*, y en el otro, como *desgarramiento*.

De este modo, y siguiendo a Marx, Echeverría expone que el primero de estos principios está en el plano ‘natural’, transhistórico, propio de toda sociedad humana. Este principio, nos dice, actúa desde el *valor de uso* –en el sentido marxista del término–, esto es, como una sociedad que se autoidentifica afirmándose a sí misma como una colectividad concreta. El segundo principio, nos dice el autor, es el propio de los últimos siglos de la historia, esto es, un

[...] principio que emana de esa especie de clon abstracto o doble fantasmal de la subjetividad o la voluntad social, que es el valor mercantil de las cosas, una vez que se ha autonomizado como valor–capital, como valor que se autovaloriza o, simplemente, como proceso de acumulación de capital. (Echeverría, 2002:4)

De esta manera, en el *ethos* moderno, el primer principio, el de la vida concreta, se realiza *sólo en abstracto*, como el vehículo que soporta la materialización del valor mercantil. Por tanto, el ser humano que requiere la modernidad capitalista deber ser apto para vivir con naturalidad el hecho de la subsunción del mundo concreto de la vida (principio del valor de uso), por el abstracto del mundo de las mercancías (principio del valor). Este es el gesto del *Ethos Moderno*.

Ahora bien, de acuerdo con la exposición de Echeverría, para vivir con naturalidad el hecho de la subordinación del valor sobre la vida, esto es, para lograr construir seres humanos capaces de *vivir lo invivible*, el *ethos histórico* capitalista presenta como estrategia combinaciones de cuatro versiones de *ethos*, a saber: el realista, el clásico, el romántico y el barroco.

El primero, el *realista*, anula, borra la contradicción, haciendo que la forma del valor asuma, fomenta y potencia la subordinación del valor sobre la vida. Echeverría cita como ejemplo del *ethos realista* el ‘american way of life’, esto es, el que se pregunta a modo de respuesta, ¿qué puede desear el ser humano que no pueda hacer efectivo el progreso capitalista? desde licuadoras hasta democracia, desde amor hasta

seguridad, el *ethos realista* se identifica *por completo* con la lógica del valor subordinando al valor de uso, esto es, de la mercancía subordinando a la vida, seguro incluso de que, lejos de ser una merma, esta subordinación es *revitalización* (2002: 6). Por su parte, el *ethos romántico*,

También él consiste en un intento de anular y borrar la presencia de la contradicción capitalista; pero, a diferencia del primero, lo que él pretende es lograr ese efecto invirtiendo el sentido de la subsunción, viviendo la neutralización de dicha contradicción como si fuera el triunfo de la forma natural de la vida humana sobre la dinámica de la valorización, y no su derrota –que lo es en verdad–. Para el *ethos romántico*, [...] Las miserias que acompañan a los esplendores de la modernidad son costos pasajeros –que habrán de disminuir en el futuro– de los que un proyecto vital tan creativo no puede prescindir. (Echeverría, 2002: 7)

Como ejemplo de este *ethos*, Echeverría pone a la construcción de patrias nacionales, pues para el *ethos romántico*, el elemento activo de la contradicción no está en el capital, sino en las naciones. Ahora bien, por su parte, el *ethos clásico* es aquel que vive la contradicción de la subordinación de la vida sobre el valor como la inmolación que ella es en verdad. Considera la contradicción como evidente e inevitable, que a lo sumo puede aminorarse. El ejemplo que expone Echeverría como ejemplo de este tipo de *ethos* es el altruismo del personaje Valjean en ‘Los miserables’ (2002: 8). El último *ethos* es el *barroco*, el cual queda signado por una ambigüedad:

Distanciado [...] del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, no se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la forma natural del mundo de la vida [...] Pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta reinventándolas informal o furtivamente como cualidades de segundo grado”. (Echeverría, 2002:11)

Este *ethos* no borra la contradicción en el seno de la modernidad, pero tampoco la niega, reconoce la subsunción, pero se resiste a aceptarla, es en cierta manera crítico del *ethos realista* celebrador del capitalismo, y tiene el potencial de poner en discusión las posibilidades de una modernidad no capitalista. Echeverría nos explica que aparece en el siglo XVI como estrategia de supervivencia ante el exterminio colonial en América Latina, desarrollándose en los siglos XVII y XVIII en torno a la vida económica informal y transgresora.

Así, los cuatro *ethos* de la modernidad desarrollan formas de hacer vivible la contradicción invivible de la colonización del valor sobre el valor de uso; esto es, de conversión de la vida en mercancía. En lo siguiente describiré, merced a la base teórica filosófica hasta aquí descrita, el análisis de la apariencia de las relaciones sociales en el discurso del artículo segundo constitucional.

4. FIGURAS DE LA MÁSCARA LEGAL EN EL ARTÍCULO SEGUNDO CONSTITUCIONAL: LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA REPRESENTACIÓN TEATRAL

El artículo segundo constitucional en México (en adelante CPEUM, Art. 2), trata de la relación entre el estado y los pueblos indígenas. Consta de cuatro primeros párrafos

de “principios generales”, y dos apartados, A y B. Los “principios generales” especifican los criterios de identificación de los pueblos, comunidades y personas indígenas, así como su sujeción a un marco constitucional de autonomía que, según el texto, “asegure la identidad nacional” (CPEUM, Art. 2). Por su parte, el apartado A trata de lo que el texto identifica como “derecho a la libre determinación y a la autonomía”, y el apartado B de las “obligaciones estatales para garantizar la vigencia de los derechos indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades.”

La incorporación de este artículo en el texto constitucional es consecuencia del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1994, en el estado de Chiapas. Ellos plantearon tres asuntos de fondo: a) el respeto a los derechos, la cultura y las formas de autogobierno de los indígenas; b) el reparto de tierras, y c) la realización de elecciones libres y democráticas. En 1995, empujada por la lucha indígena, se conforma la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), integrada por diputados y senadores del Congreso Federal, y por integrantes del EZLN. Resultado de los trabajos de esta comisión, son redactados los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. En 1996, con base en estos acuerdos, la COCOPA comienza los trabajos de redacción de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena. En 2000, finalmente, esta propuesta es enviada por el recién electo presidente Vicente Fox al senado de la república para su discusión, añadiéndole diversos transitorios. Una vez discutida en el Congreso, esta propuesta es aprobada por la cámara revisora el 28 de abril de 2001. Sin embargo, el EZLN desconoce el 29 de abril del mismo año la reforma, acusándola de desdibujar los Acuerdos de San Andrés.

De este modo, y bajo la óptica del marco teórico–metodológico expuesto en la primer parte de este trabajo, en el levantamiento indígena de 1994 se manifestó *la ética moderna del barroquismo indígena* viviendo la contradicción de la lógica de la colonización mercantil de la vida, pero resistiéndose a aceptarla; reconociendo la subsunción, pero haciendo una crítica el *ethos realista* celebrador del capitalismo, y poniendo con esto en discusión las posibilidades de una modernidad no capitalista. Sin embargo, en el texto finalmente aprobado prevaleció *la ética realista*, reconduciendo de esta manera hacia la máscara legal la herida que la lucha indígena le había proferido a la manifestación de la contradicción del valor sobre la vida. En efecto, el texto final se ocupó de borrar la contradicción de la lógica de la colonización parasitaria del valor. En lo siguiente pasaremos al análisis del texto con la finalidad de decodificar la manipulación discursiva que el *ethos moderno realista* impuso en la reforma.

En redacción final de los materiales jurídicos «constitucionales» reconocemos una serie de enunciados en forma prescriptiva que *generan funciones, legitiman acciones y autorizan determinaciones*, esto es, en el texto se advierte la caracterización del ejercicio del poder a través del discurso. El discurso del derecho *realiza* la distribución de *roles* en la sociedad para *legitimar autorizando*. La creación de organismos, la determinación de sus funciones, el reconocimiento de funcionarios, la concesión de autoridad a personas y colectivos, todo el aparato estatal se construye merced a este discurso. O, dicho en inmejorable argumentación:

[...] [las] reglas sobre la formación del lenguaje jurídico tienden no a establecer las condiciones gramaticales, semánticas o lógicas que una determinada expresión debe satisfacer para integrar un sistema aplicable de normas jurídicas válidas, sino que, se limita a aludir a *quién*, en *qué* condiciones de procedimiento, está *autorizado* y/o capacitado y/o en situación tal como para producir expresiones *válidas* al sistema, que a su vez designarán nuevos individuos capaces de hacer otro tanto, estableciendo un orden de *relación jerárquica* entre los sujetos de producción del discurso y entre las expresiones de ese discurso. El discurso jurídico es el *discurso del ejercicio del poder* y, por ende, alude e identifica a aquellos que pueden producirlo, configurando la noción de *autoridad u órgano* y ordenando las relaciones recíprocas de los productores de ese discurso del poder entre sí, y de éstos con el resto de los individuos actuantes en relación a una determinada institución social, con la mediación del discurso jurídico. (Entelman, 1982: 93 y ss)

Las cursivas son mías. Esto es, el discurso del derecho *marca* la forma en que debe ejercerse el poder al *ordenar jerarquías* y al *señalar* a aquellos que están en condiciones de producirlo y *cómo deben ser leídos*, amenazando con la violencia ante su incumplimiento. En cuanto a las reglas de formación del discurso en artículo constitucional en comento, la ideología de dominación que *connota* el texto comienza con la estrategia de la declaración de un aparente «consenso» que *denota* la idea de que la nación mexicana es «única e indivisible», y que está basada en su «composición pluricultural»:

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. (CPEUM, Art.2)

Con esta estrategia, el texto logra presentar a los pueblos indígenas como «formando parte de» la Nación Mexicana. Así, el texto hace uso de una *semiótica denotativa* de *inclusión* de los pueblos indígenas, que, al mismo tiempo, *connota* su *dominación*. Esta manifestación del *ethos romántico moderno* vive la neutralización de la contradicción del valor cual, si se tratara del triunfo de la forma natural de la vida humana, y no la derrota que es. Así, con la remisión a la construcción de una *nación pluricultural*, el texto *oculta* el hecho de que la contradicción está en el capital, y no en las naciones. Luego, el contenido específico de la forma nación *no* es la composición pluricultural, sino la *expresión* del modo concreto del desarrollo del capitalismo centrado en áreas geográficas y sociales específicas. ¿Entonces qué circunstancia explica el esfuerzo por darle a la Nación un fundamento en la pluriculturalidad? De nuevo, el *ethos romántico* recurre a la construcción de una *ficción refundadora* que reconoce en el modelo contractualista *la función de reconducción de la herida discursiva que las demandas de los pueblos indígenas habían infligido en la legitimación de la hegemonía del bloque en el poder mediante el discurso del derecho que había entrado en crisis*.

Una vez establecida la nueva ficción fundadora del poder estatal, el texto procede a la distribución de los *roles*, y comienza con la construcción de la *identidad del indí-*

gena y su *cultura*, que en los primeros párrafos etiqueta como *principios generales*. Para el texto, los pueblos indígenas son aquellos que “descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (CPEUM, Art.2). Así, en el texto, frente al «blanco» se construye la idea del «indígena». Y en el párrafo siguiente el legislador acude al auxilio de conceptos extraídos de las disciplinas antropológicas para dar un soporte «científico» a esta caracterización.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. (CPEUM, Art. 2)

Este fragmento, además de reforzar la idea del juez como simple aplicador de la ley, –estrategia merced a la cual los operadores jurídicos pueden dormir tranquilos, bien cobijados en la ideología de la objetividad de su trabajo–, el legislador delimita el ámbito de validez de la norma «indígena». Y con esta frase, *el racismo se hizo*, pues queda asegurado un desplazamiento referencial clave, a saber: a partir de esta enunciación, queda explicitado que el tan querido reconocimiento del pluralismo sólo es unilateral, pues si un indígena violara el derecho de los «no indígenas», entonces se aplicaría el derecho de los «no indígenas», pero jamás a la inversa. Y ya que el texto es cuidadoso en dejar claro que estas disposiciones sólo se «aplicarán» a quienes tienen «conciencia de su identidad indígena» las disposiciones constitucionales son *blanqueadas*, pues por este prodigio los «no indígenas» pueden mantenerse a salvo, dormir tranquilos y seguros de que nunca serán juzgados por las «normas indígenas», y, sin embargo, más adelante, el mismo texto deja claro que el derecho estatal sí puede intervenir en los sistemas indígenas, situación que nos permite leer en el texto la manifestación *del ethos realista moderno*, por cuanto borra la contradicción del valor–valor de uso que está en la base, mediante un *lenguaje de denotación* de la naturalidad de la subordinación de sistemas normativos los pueblos indígenas a la normatividad estatal, *blanqueando* el texto. Este concepto de *blanquitud*, tributario, de nuevo, de Echeverría, reconoce,

[...] un cierto ‘racismo’ constitutivo de la modernidad capitalista [...] que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que, en casos extremos, como el del Estado nazi de Alemania, pasa a exigir la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y cultural. (Echeverría, 2010: 58)

Luego, la *blanquitud* es la “conciencia identitaria pseudoconcreta destinada a llenar la ausencia de concreción real que caracteriza a la identidad adjudicada al ser humano por la modernidad establecida” (Echeverría, 2010). Luego, si bien para el autor la blanquitud no es en principio una identidad de orden racial, la llama *pseudoconcreción del homo capitalisticus*, y considera que incluye sin duda ciertos rasgos étnicos de la «blancura» del hombre blanco, aunque sólo en cuanto encarnaciones de otros rasgos de orden ético. Así,

La explicación de esta posible paradoja de una nación “de color” y sin embargo “blanca” puede encontrarse en el hecho de que la constitución fundante, es decir, primera y ejemplar, de la vida económica moderna fue de corte capitalista–puritano, y tuvo lugar casualmente, como vida con-

creta de una entidad política estatal, sobre la base humana de las poblaciones racial e identitariamente “blancas” del noroeste europeo. Se trata de un hecho que hizo que la apariencia “blanca” de esas poblaciones se asimilara a esa visibilidad indispensable de esa “santidad” capitalista del ser humano moderno, que se confundiera con ella. (Echeverría, 2010: 58)

Luego, merced al uso del concepto *blanquitud*, podemos develar que, el texto de la reforma *connota* un racismo ético, que se traduce en la imposición de un «marco constitucional de autonomía» como el grillete que impedirá que el derecho a la «libre determinación» de los pueblos indígenas escape de la forma normativa estatal, y de los valores que ésta protege:

[...] El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico. (CPEUM, Art. 2)

Recordemos que, en el discurso jurídico, una cierta institución –conjunto de normas–, es autónoma en tanto que ciertas normas le autorizan a producir ciertas otras normas. Esto es, que quien es autónomo puede producir normas, *pero solamente aquellas para las cuales está autorizado por un sistema normativo*. Luego, con este párrafo, la dominación está asegurada. Esto explica la casi terca remisión al *sentido deóntico* del texto que se traduce en la Obligación de los pueblos y comunidades indígenas de *obedecer* al derecho estatal, lo que *connota* la amenaza con la violencia que el estado es capaz de desencadenar en caso de desobediencia. Esto significa que las comunidades y pueblos indígenas están autorizadas a producir algunas normas, *sí y sólo sí*, el estado les permite producirlas. Porque, además, “la ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes”. (CPEUM, Art. 2) Es por eso que, aunque el párrafo siguiente presenta una serie de argumentos que, –si bien podrían interpretarse como una confirmación de las facultades jurisdiccionales indígenas– *connotan* al mismo tiempo esta relación de dominación:

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las

mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad. (CPEUM, Art. 2)

Así, podemos observar que la idea de la «libre determinación de los pueblos indígenas» va tomada de la mano de la exigencia de *blanquitud* que se traduce en la obligación de sujeción que termina nulificando cualquier posibilidad de libre determinación «real» de los pueblos y comunidades indígenas, *naturalizando* así la radical negación constitucional del *pluralismo jurídico*, y reconduciendo el texto al paradigma del monismo jurídico. Ésta es una manifestación del *ethos realista moderno*, que borra la contradicción mediante un lenguaje de sujeción. Ahora bien, ¿qué quiero significar cuando digo que el sistema semiológico protector del monismo jurídico del texto *connota la naturalización de la relación social de dominación*? Esto nos lleva a la representación del cuerpo de la mujer indígena en el texto.

5. LA HERIDA COLONIAL EN EL CUERPO DE LA MUJER INDÍGENA Y EL DISCURSO DEL ETHOS MODERNO

Toca ahora revisar las heridas discursivas que inflige el *ethos moderno* a los cuerpos de las mujeres indígenas mediante el discurso inserto en el artículo segundo constitucional mexicano. Citando a Clarisse Pinkola en un muy sugerente artículo a propósito de la teoría feminista, Joaquín Herrera nos remite a la idea de la existencia en toda cultura de un *depredador natural*, que simboliza los aspectos más devastadores de la sociedad (2004: 19). Este depredador –nos dice–, se instala en las mentes, en las actitudes, y en los sueños de todos los que forman parte de esa sociedad, imponiéndose como la *perspectiva natural* desde la que *debemos* percibir el mundo y las relaciones sociales desde las que nos movemos. Y, nos dice el autor, “esta dinámica instala un sistema de valores como si fuera el único que tuviera el derecho a conformar nuestras percepciones y nuestra acción” (Herrera, 2004: 20). Se trata de la manifestación del discurso del *ethos moderno realista* y sus pretensiones de dominio ideológico.

Así, para Joaquín Herrera, el depredador actúa *no sólo discriminando jurídicamente, sino ocultando las causas reales* de las diferencias de sexo, clase o etnia: la desigualdad material en el proceso de la división social del trabajo. Desde su perspectiva, el depredador funciona, como:

[...] un espejo deforme que presenta al hombre blanco y occidental, y al sistema de valores que lo protege, induciendo a los demás a sentirse humillados ante la magnificencia y la eternidad de sus privilegios. Así, la ideología del depredador se sitúa al margen de la experiencia concreta de los seres humanos a los que devora. Instaura una verdad abstracta y rechaza todo lo que no se corresponda con ella. (Herrera, 2004)

Así, para el autor en comento es posible entender la base y el sustento de todo tipo de dominación totalitaria o autoritaria merced al uso de la categoría teórica *Patriar-*

calismo. Este concepto tiene que ver con el conjunto de relaciones que articulan un conjunto indiferenciado de opresiones: sexo, raza, género, etnia, y clase social.⁴

En efecto, son los *feminismos de color, el negro, el chicano, el anarquista y el decolonial* (Hernández, 2003; Hooks: 2004; Sandoval: 2004; Goldman: 2017; Espinosa: 2014), los que nos muestran que las relaciones de opresión que se ciernen sobre los cuerpos de las mujeres se ejercen de manera diferenciada en razón de su género – claro está–, pero también en razón de su clase, raza, heterosexismo, postura ideológica.

Estas relaciones de opresiones traslapadas se manifiestan en el texto del artículo segundo constitucional mostrando una *imagen que deforma* de la realidad de la mujer indígena. Analicemos el texto. La primera vez que aparece la imagen del cuerpo de la mujer indígena es,

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes. (CPEUM, Art. 2)

...para sujetarla al grillete autonómico. Así, mediante la máscara de *ethos romántico*, el texto impone al cuerpo de la mujer indígena un grillete mediante el discurso legal, y por virtud de este, el que tiene el poder de decir el derecho la encorseta en el discurso central del estado, *ocultado así la pluralidad jurídica 'realmente existente'* limitándola, coaccionándola. De esta manera, el texto diseciona el cuerpo de la mujer indígena mediante su sujeción a una cadena de sentido ligada a la «integridad y dignidad», pero dependiente de la validación de «los casos» por parte de los jueces o tribunales correspondientes, *connotando así la amenaza de*

⁴ En *The social construction of social of black feminist thought*, Patricia Hill Collins denuncia los principios en que se basa el patriarcalismo: a) El principio de dominación. A través de la dominación, las experiencias dominantes se presentan como universales. b) Principio de complementariedad. El dominado acepta la situación de inferioridad, reforzando su identidad a través del sentimiento inevitable de pertenencia a algo o a alguien. La identificación del grupo oprimido con el poderoso le hace carecer de una interpretación propia de su opresión. c) Principio de necesidad. El grupo naturalizado e inferiorizado que acepta su pertenencia al patrón universalizado, parece que no tiene otra alternativa que vivir desde su propia naturaleza, lo cual les impide tener puntos de vista propios. d) El principio de victimización. El patriarcalismo hace asumir a los grupos oprimidos la calificación de víctimas, es decir, sujetos pasivos destinados a sufrir inevitablemente las consecuencias del sistema. Patricia Hill Collins (2000) Citada en (Herrera, 2004: 27)

la violencia que el estado es capaz de desencadenar. Así, el texto reconduce el discurso del derecho hacia el *ethos realista*, reafirmando como el *único posible*. De este modo, la contradicción de la mercantilización de la vida se manifiesta con la apariencia de un lenguaje de reconocimiento, potenciando el proceso de acumulación.

Una vez reconducido el texto hacia el ethos realista, éste coloca a los sistemas jurídicos indígenas en el plano de la sospecha, mediante la introducción de la manipulación que sugiere que los sistemas normativos indígenas no respetan «la integridad y dignidad de las mujeres». Con este giro, el texto *oculta* la explotación colonial y el despojo del que son presa los pueblos indígenas, y de la especificidad de su manifestación en los cuerpos de las mujeres, *encubriendo la violencia racial, de clase y de género con un discurso ético de reconocimiento, garantista y de protección*. Así mismo, la segunda vez que el texto hace referencia a la mujer indígena es en el párrafo siguiente, reformado en 2016;

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

[...]

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal, la soberanía de los Estados y la autonomía de la Ciudad de México. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales. (CPEUM, Art. 2)

Fracción reformada DOF 22-05-2015, 29-01-2016.

De nuevo, el texto acude a la ficción de la *igualdad jurídica*, ocultando las desigualdades *realmente existentes*, con la añadidura de que, mediante esta estrategia discursiva, las *opresiones traslapadas* que pesan sobre las espaldas de las mujeres indígenas son borradas, creando la ilusión de un mundo igualitario.⁵ Así, mediante el recurso al discurso del «derecho a votar y ser votadas», y a «desempeñar los cargos públicos», el texto reduce al mero plano del reconocimiento la amplia gama de luchas

⁵ El concepto de 'opresiones traslapadas o planos superpuestos de opresión' defendido por las feministas chicanas hace ver que, si bien la desigualdad de género es el eje vertebrador que recorre todo el espectro de la situación de opresión de la mujer, ésta se va incrementando a medida que atraviesa la realidad en la que cada mujer está inserta. Así, en un otro nivel de opresión se encuentran las mujeres cuya desigualdad de género se recrudescerá por la discriminación étnica o racial, y, por último, en otro nivel, se sitúan las mujeres que sufren, además, la opresión o discriminación económica. Así, las mujeres son colocadas en planos de desigualdad tanto en relación con los hombres, como en relación con otras mujeres (Anzaldúa, 1998).

que las mujeres indígenas han llevado a cabo por la redistribución de los medios, en contra de la mercantilización de sus formas comunitarias de vida y en contra de la opresión racial. Así, el texto desplaza el sujeto colectivo propio de la politicidad indígena al plano del derecho de una individuo separada de sus semejantes y enfrentada al estado.⁶ Esto nos recuerda,

[...] la importancia de las teorías y prácticas feministas que cuestionan la instrumentalización racista de los 'derechos de las mujeres' y enfatizan la interseccionalidad de las luchas por la justicia social. (...) En otras palabras, luchan por unas transformaciones radicales de nuestras sociedades en contraposición a la asimilación en un estado de cosas determinado e inamovible (Davis:2016).

Esto es, *denotando* el derecho de las mujeres indígenas a votar y ser votadas, el texto *encubre* la negación y las pretensiones de asimilación colonial de la pluralidad jurídica realmente existente, ocultando así que la opresión de las mujeres fluye en una intersección de raza, clase y género, por lo que *elude la necesidad de afrontar dicha opresión desde un análisis anticapitalista*. Esta es la postura del feminismo comunitario, que pugna por la necesidad de asumir el reto de transformar las relaciones de dominación patriarcal tanto fuera como al interior de las comunidades, pero plantea al tiempo la necesidad de una crítica y ruptura epistemológica respecto del que llaman 'feminismo occidental', partiendo de la comunidad como un principio incluyente que cuida la vida. Así, mediante el concepto de *entronque patriarcal*, reconocen que hay históricamente una relación de convergencia entre el patriarcado occidental y el precolonial, apelando a la transformación de dicha situación mediante cinco campos de acción: los cuerpos, el espacio, el tiempo, el movimiento y la memoria (Paredes, 2013). Si continuamos con el texto,

B. La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

[...]

⁶ La reforma de la fracción III del apartado A de la constitución mexicana, referente al derecho de las mujeres indígenas a votar y ser votadas, así como a acceder y desempeñar cargos públicos y de elección popular fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el veintidós de mayo de dos mil quince. Esta reforma respondió al caso Eufrosina Cruz, quien el 4 de noviembre de 2007 ganó la elección para el gobierno municipal de Santa María Quiérolani, en el estado de Oaxaca, y lo hizo "bajo el sistema de usos y costumbres, pero se le notificó que no tenía derecho a votar y ser votada por ser mujer, por lo cual la comunidad decidió, por usos y costumbres, anular el triunfo (...) Eufrosina acudió al Instituto Electoral de Oaxaca, para denunciar la violación a sus derechos políticos, el instituto decidió desconocer el triunfo de la mujer indígena." (Narváez, 2010:31). Este fue el inicio de la batalla de Eufrosina por ejercer derechos políticos ajustados a la concepción política estatal, que devendría más tarde en la reforma constitucional en comento.

V. Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria. (CPEUM, Art. 2)

Pero la concepción lineal del tiempo que implica *la idea del desarrollo*, así como su visión instrumental de la naturaleza, de la vida y de la producción; son manifestaciones del *ethos moderno realista en el derecho moderno mercantil*, el cual vive la lógica de la subordinación de la vida al hecho capitalista como una revitalización. Esta lógica de ensalzamiento de la colonización del valor sobre el valor de uso es ajeno al *derecho de los sistemas normativos indígenas* y al papel de las mujeres en su reproducción. Precisamente, los más airados debates que han puesto los pueblos indígenas sobre la mesa de la agenda política es *la idea del desarrollo como progreso infinito*, a costa de la naturaleza y de la vida. De nuevo, aquí, el texto violenta el cuerpo de las mujeres indígenas arrojándolas como instrumento de una concepción de mundo que les es ajena, para luego señalar que,

B. La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, (...) establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

[...]

VIII. Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas. (CPEUM, Art. 2)

Como vemos, el texto *naturaliza*, –de nuevo–, el hecho de la migración forzada, la salud mermada y el hambre consecuencia de la situación de desigualdad y exclusión estructural a la que son sometidas las mujeres indígenas, añadiendo el *blanqueo* del texto con la figura de los *derechos humanos* y *la cultura*. Así, *las desigualdades reales son encubiertas con una ética romántica de reconocimiento, garantista y de derechos*; pero naturalizando al tiempo la distribución y disección discursiva de los cuerpos de las mujeres indígenas, confeccionándolas como instrumento de sospecha y legitimando su vivencia de *opresiones traslapadas*. Formularemos ahora algunas breves consideraciones.

6. CONSIDERACIONES FINALES

El análisis discursivo del artículo segundo de la constitución mexicana, referente a los pueblos indígenas, desde una teoría jurídica crítica como develamiento socio-semiológico de la ideología del discurso del poder, nos permitió decodificar la herida colonial que el texto imprime en los cuerpos de las mujeres indígenas. De este modo,

fue posible descifrar la máscara que el *ethos moderno* teje en el texto, merced a la cual *oculta* la contradicción que produce la herida en la vida concreta que resulta del hecho capitalista, y tornando de este modo dicha herida en el soporte del valor mercantil *vivable sólo mediante su realización en abstracto*.

Así, el derecho moderno *muestra* el espejo deforme de una sociedad igualitaria, del reconocimiento de la otredad, del espacio democrático y de la ciudadanía pluricultural; esto es, muestra la máscara del *ethos romántico*, merced al cual *oculta* y edulcora las *heridas reales* provenientes de la desigual distribución de las condiciones materiales de existencia, de las *diferencias de clase, género, raza*. Mediante la construcción de esta ficción jurídica, el *lenguaje legal reconduce el texto hacia el ethos realista*, constituyendo a los sujetos como entes abstractos y universales, borrando así las *opresiones traslapadas realmente existentes*, y diseccionando los cuerpos distribuyéndolos en planos de naturalización del conflicto y de los privilegios de unos sobre otros. De este modo, podemos concluir que los cuerpos de las mujeres indígenas son atravesados por diversas *opresiones ocultas en la manifestación de la descripción del discurso del derecho*; y en específico, en el discurso legal del artículo segundo constitucional son construidos como instrumentos encorsetados en el grillete autonómico, al tiempo que destruidos naturalizando su situación real de opresiones múltiples, negando de este modo la posibilidad de su vivencia comunitaria.

REFERENCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. (1998). "La prieta" en Moraga, Ch. y Castillo, A. en *Este puente, mi espalda*, (pág. 157-171). San Francisco: ism press,
- ECHEVERRÍA, Bolívar. (2010). *Modernidad y Blanquitud*, México: Ediciones Era.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz: Oxfam-Vicepresidencia del Estado.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, (2002). *La clave Barroca de América Latina*, Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin. Consultado el 22 de febrero de 2018. Disponible en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>.
- ESPINOSA-Miñoso, Yuderlys, "Una crítica Descolonial a la epistemología feminista crítica". En: *El Cotidiano 184*, (Pág 7-12): marzo-abril 2014, disponible en: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf> consultado el 14 de enero de 2017.
- BERMAN, Marshall, (1999). *Aventuras Marxistas. Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- CORREAS VAZQUEZ, Oscar, (2005). *Crítica de la Ideología Jurídica*, CEIICH-UNAM, Segunda edición. México: Ediciones Coyoacán.
- DAVIS, Ángela, (2016) "Raza, género y clase son elementos entrelazados", *Diagonal Periódico*, entrevista realizada por María Colera Intxausti, consultada el 13-04-2018. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/31326-raza-genero-y-clase-son-elementos-entrelazados.html>.

- ENTELMAN, Ricardo, et. al, (1982). "Aportes a la formulación de una epistemología jurídica en base a algunos análisis del funcionamiento del discurso jurídico", en *El Discurso Jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Buenos Aires: Hachette.
- GOLDMAN, Emma, (2017). *Emma Godman: La mujer más peligrosa del mundo*. (Compilación de textos) (1ª edición). 2017: La Congregación (Anarquismo en PDF)
- HERNÁNDEZ, R. A. (2003). "Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias", *Desacatos*, n° 13, invierno, (pág. 107-121). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Consultado el 12 de febrero de 2018. México, Disponible en: [http:// www.redalyc.org/pdf/139/1390-1308.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/139/1390-1308.pdf).
- HERRERA, Joaquín (2004). "De la casa de muñecas al Cyborg: Nuevas metáforas para una Crítica Materialista del Patriarcalismo" en: *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Número 23. México: UNAM.
- HILL COLLINS, Patricia (2000). "The social construction of black feminist thought", en JAMES J., AND SHARPLEY WHITING, T.D., *Black feminist reader*, (pág 184). Blackwell: Oxford.
- HOOKS Bell, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa (et. al) (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- PAREDES, Julieta, (2013), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, (primera edición en México), México: El rebozo, zapateándole, lente flotante, en cortito que'spalargo y AliFem AC.



LAS PRÁCTICAS RETÓRICAS Y LA INMORALIDAD DE UNA CULTURA GENERIZADA

Rhetorical Practices and the Immorality of a Gendered Culture

Clara Eugenia Rojas Blanco

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
crojas@uacj.mx

Resumen:

En este texto, presento una discusión relativa al potencial de las prácticas retóricas para exponer el orden inmoral hegemónico sustentado por una cultura generizada. En este caso, explico el impacto social que tuvieron las prácticas retóricas de silenciamiento oficiales durante el develamiento de los feminicidios en Ciudad Juárez, México (1998-2002). También expongo de la manera en que las prácticas de silenciamiento oficiales contribuyeron a generar un espacio de emocionalidad patética resultado de una evidente inmoralidad de quienes tenían la responsabilidad jurídica y moral de procurar la justicia.

Palabras clave:

Prácticas retóricas, cultura generizada, orden inmoral, acción simbólica.

Abstract:

In this essay, I present a discussion related to the rhetorical practices potential to expose the immoral order sustained by a gendered culture. In this case, I explain the social impact produced by the official rhetorical practices of silencing through re-victimization during de public exposure of the femicides in Ciudad Juárez, México (1998-2002). Also, I describe how these the official practice of silencing generated an emotional pathetic space, as the outcome of the evident immorality of those who had the legal and moral responsibility to seek justice.

Keywords:

Rhetorical practices, Gendered culture, Immoral order, Symbolic action.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 15/06/2018

La persona que está perennemente sorprendida por la existencia de la depravación, que se muestra desilusionada (incluso incrédula) cuando se le presentan pruebas de lo que unos seres humanos son capaces de infligir a otros –en el sentido de crueldades horripilantes y directas–, no ha alcanzado la madurez moral o psicológica [...]. A partir de determinada edad nadie tiene derecho a semejante ingenuidad y superficialidad, a este grado de ignorancia o amnesia.

Susan Sontag (2004: 133)

En otros espacios he discutido los procesos retóricos agónicos impulsados por las activistas feministas durante las protestas públicas en demanda de justicia por las víctimas del feminicidio en Ciudad Juárez, México (1998-2004). En este caso, me aproximo al tema desde el marco de la relación entre la ética y el discurso. En estos términos, tomo una distancia de las nociones de la Ética y la Moral como abstracciones filosóficas y las rearticulo como prácticas cotidianas productoras del bien o del mal, de lo moral y lo inmoral. Considero que sólo así podemos observar de qué manera las prácticas del mal o del bien forman parte de los convencionalismos del lenguaje.

En estos términos, reconozco como urgente el reflexionar sobre el poder que tiene lenguaje, como institución social, en la formación de la in/moralidad social. Esto porque una comunidad, en donde estamos implicadas/os como académicos/as, que ignora o minimiza las prácticas de crueldad y el odio misógino hacia las mujeres, pero sobre todo hacia las que viven en los sectores más empobrecidos de una comunidad, es parte de una sociedad inmoral. A veinte años de distancia, retomo este caso como paradigmático de la inmoralidad de una cultura generizada. Y digo paradigmático, no por ser el único, sino porque fue en Ciudad Juárez en donde se expone y nombra por primera vez el feminicidio. Una vez nombrado, lo pudimos pensar e identificar a nivel nacional e internacional. Ahora sabemos que el feminicidio es una práctica misógina que se ejerce en todo el mundo, no sólo en Juárez (Rojas, 2005, 2010, 2013).

En este orden de ideas, presento una discusión relativa al potencial que tiene el análisis de las prácticas retóricas para exponer el orden inmoral hegemónico sustentado por una cultura generizada. Explico el impacto social que tuvieron las prácticas retóricas de silenciamiento oficiales durante el develamiento de los feminicidios en Ciudad Juárez, México (1998-2002). Además, describo cómo se fue fraguando *un espacio de emocionalidad patética* entre las madres y familiares de víctimas, en el que la ira fue el único recurso retórico posible para exponer los silencios oficiales. Y dado que toda crisis es productiva, el drama vivido por las familias afectadas y la retórica confrontativa o agonística de las activistas produce un desplazamiento discursivo en el que la inmoralidad del sistema sexo-género y su articulación con otros sistemas de opresión como los de raza y clase quedan para siempre públicamente expuestos. El lenguaje, como institución social, se trastoca de tal forma que la normalización la violencia sexual hacia las mujeres y las niñas, por motivos de género, que para

siempre expuesta. En ese proceso se encarna la injusticia y nos permite ver de qué manera se construye simbólica y discursivamente la inmoralidad de múltiples agentes.

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Mi perspectiva teórica está informada por los estudios críticos de la retórica contemporánea que surgen en contexto de inestabilidad social y política de finales del siglo pasado en el contexto de las protestas públicas de reivindicación de los derechos civiles en Estados Unidos. Estos estudios dan un giro hacia la crítica cultural y buscan documentar y analizar los procesos simbólicos característicos de la época, atendiendo de manera central a las formaciones retóricas, y de manera específica la materialidad y el impacto social de las prácticas retóricas. Se entiende a la retórica como proceso de acción simbólica –siguiendo a Kenneth Burke– para explicar cómo los símbolos, palabras, imágenes, signos, música, y también los cuerpos, operan para formar nuestra percepción de la realidad y nos invitan a actuar en des/acuerdo (Foss, 1996; Morris and Browne, 2001). Cuestionan la asepsia (pretendida objetividad y neutralidad moral) de los estudios sobre “la retórica” como concepto abstracto y de-contextualizado. Entiende a las/os sujetos –y las situaciones retóricas –como múltiples, conflictivos, constituidos por múltiples formaciones discursivas y posiciones de sujeto (Mc Gee, 2009; Beisecker y Lucaites, 2009) .

Además, los estudios en crítica de la retórica contemporánea se enriquecen con teorías críticas neo-marxistas, feministas, culturales, postcoloniales, chicanas, entre otras (Beisecker y Lucaites, 2009). Al respecto, Gill y Wedbee (2001) explican que la crítica de la retórica contemporánea se caracteriza por:

[L]a explicación de la interacción dinámica existente entre un texto retórico y su contexto, es decir el modo en el que un texto refuerza, altera o responde a las opiniones de un público determinado o del tejido social de la comunidad... la crítica de la retórica responde al criterio contemporáneo según el cual las estructuras lingüísticas o los sistemas de discurso ordenan y dan sentido a la experiencia humana”. (236)

Entonces comprender “la moral” como práctica retórica nos permite analizar el proceso de constitución persuasiva y tropológica las prácticas discursivas morales que promueven el bien común, así como aquellas que promueven el mal y la inmoralidad social.

Por su parte, Celeste Condit (1999), argumenta que desde los fundamentos históricos de la teoría de la retórica, siempre ha tenido con eje central la relación entre la retórica y la moral. Dice que tanto Platón , como Aristóteles e Isócrates , entre otros, centraron su atención en el estudio del status moral de la comunidad, y de qué manera la retórica como discurso público/político influía o no en la moral de la comunidad. La retórica como discurso público siempre ha estado implicada en las decisiones éticas de las y los retores. Sin embargo, en la actualidad –dice la autora– existe una tendencia teórica que desestima o minimiza el discurso de la moral pública, y ha optado por privilegiar los modelos privados de la moral. En nuestros tiempos, los espacios religiosos y la familia (en sentido estricto) parecen ser la única fuente legítima del consenso sobre la moralidad. Esto nos permite repensar, el concepto de *inmoralidad* no se utiliza comúnmente para hablar de ausencia de valores *morales* rela-

cionados con el bien, pues la definición de *inmoralidad*, relacionada con el mal, esta imbricada por una concepción religiosa conexas al pecado y la sexualidad (impúdica, obscena, profana, lujuriosa). A pesar de esto, es común escuchar que determinadas personas o grupos “no tienen moral”, por tanto, creo que es tiempo de hablar de prácticas inmorales.

Ante esta tendencia teórica que desestima o minimiza el discurso de la moral pública, Condit afirma que es posible y preferible sostener una teoría que reconozca el discurso colectivo como la fuente del dinamismo de la moral pública, porque de otra manera las decisiones que conciernen a bien público se toman en grupos cerrados, generalmente hegemónicos. Desde una perspectiva pragmática, la autora explica que la moral pública se construye, se implementa, y se enriquece a través de los argumentos o deliberaciones públicas. Empero, Condit advierte para que este proceso pueda funcionar se requiere partir de tres premisas, “primero requiere que tengamos la creencia de que la moralidad es generada por las y los humanos; segundo que reconozcamos que esa moral es tanto situacional, como objetiva pues de otra manera no tendríamos de los estándares para mejorarla o cambiarla, o no tendríamos una solidez moral; y por último la premisa de negar nuestra visión pesimista de la humanidad, aceptando que, en condiciones particulares, sí somos capaces de ‘hacer el bien’” (308).

La autora agrega que el pesimismo hacia la posibilidad de que “la humanidad” pueda mover el bien común, a través del discurso público, es evidente en las posturas de algunos teóricos de la retórica contemporánea, quien basan su teoría en filosofía sobre la moral de Alastair McIntyre. Esto es porque no reconocen que la moral no debe ser dominio individual o de grupos privados, porque la deliberación entre el bien y el mal no tienen que estar, y nunca han estado, totalmente basados en la razón, pues la emoción ha sido y será siempre parte de las deliberaciones públicas sobre, por ejemplo, la justicia. En esta perspectiva, negarle a la ciudadanía la posibilidad o capacidad para apelar al bien común sigue privilegiando quienes se abrogan el derecho de pensar por los demás, porque consideran que dejar la filosofía de la moral en manos de la humanidad en general, sería tanto como crear un “sistema de emotivismo moral” (Tomas Frenz, citado en Condit 1999: 309).

En este sentido –agrega Condit– parecen olvidar que es por el activismo público y por las demandas sociales o ciudadanas en contra de la injusticia, que se han movido cambios en los derechos humanos, que se desmanteló el apartheid en Sudáfrica, se promovió la abolición de la esclavitud y la segregación racial en EU. Asimismo, se luchó por la reivindicación de los derechos de las mujeres, de las comunidades gay y lesbianas, entre otras muchas que han logrado desestabilizar el orden moral hegemónico, para replantearlo desde el bien común. Y es precisamente, es la práctica de la retórica pública la que articula los deseos o sufrimientos individuales o de grupo, con los deseos o sufrimientos de amplios sectores de una comunidad capaces de mover el cambio.

La cuestión de la in/moralidad pública, explícita e implícita, en la constitución de los espacios culturales generizados ha sido punto nodal para la crítica feminista de la retórica contemporánea. Uno de los aspectos más importantes es precisamente ese *emotivismo moral*, pues ese emotivismo no se produce en vacío, es el único reducto

político que tienen las mujeres y otros grupos vulnerados para ser escuchadas en las esferas públicas. Es un síntoma del sufrimiento de los y las otras que no debe confundirse con un comportamiento irracional, y sin embargo es una respuesta al Orden Moral de un sistema que se sostiene en contradicción con el bien común. Es en las esferas patéticas es dónde podemos observar el impacto que tiene la retórica inmoral de unos cuantos en posiciones de poder, sobre un grupo que le ha sido infligida una injusticia deshumanizadora. De esto daré cuenta con los testimonios de algunas familiares de víctimas y activistas hacia el final de este texto.

Todo análisis realizado en el marco de la crítica de la retórica contemporánea está implicado políticamente, pues debemos girar nuestra atención del cómo deberían vivir las y los humanos de acuerdo con el orden moral hegemónico (religioso, político o económico) a el cómo y por qué viven una determinada realidad las y los humanos, y cómo una comunidad actúa moralmente o no en busca del bien común. En este orden de ideas, la relación entre el sistema de dominación sexo/género y cultura es inevitable. Si bien “el género” es un constructo, también es una categoría de análisis político que nos permite puntualizar las relaciones de poder entre mujeres y hombres, entre hombre y en mujeres estructuradas siempre por una masculinidad hegemónica. Para entender las implicaciones que tiene el género debemos entenderlo de manera contextualizada, como un lenguaje estructurante, que además se intersección con otros sistemas de dominación.

Lazar (2007) afirma que en las sociedades contemporáneas el género, como sistema de opresión, se ha reconfigurado. Ahora se produce y recrea de maneras más sutiles, que aparecen como formas de poder aparentemente inocentes, y aunque son inminentemente discursivas o simbólicas, son performativas; son acciones o prácticas que produce afectaciones corporales, psicológicas, emocionales y laborales en las o los individuos. Afirma que estas formas de poder se encuentran incrustadas y dispersas en redes de relaciones, en los procesos de auto-regulación que actúa tanto en los procesos de subjetivación, como de subyugación. En este sentido, aclara que aun cuando aceptamos la idea Foucault de que “el poder está en todas partes”, debemos puntualizar que las y los sujetos generizados son afectadas/os de manera muy distinta, acorde con la posición que ocupen en estas relaciones, relativa a su sexo, raza, clase, nación, etnia, entre otras posiciones socialmente construidas (3-8).

A partir de allí, una cultura estructurada por el género o cultura generizada se puede entender como un ambiente sociocultural en donde se privilegia la imagen de las mujeres como objeto sexualizado, la desconfianza y devaluación de las mujeres, y en general lo “femenino”. Subyace la idea que las mujeres le pertenecen a los hombres. Son contextos socio-culturales en donde se privilegia la dominación, el control, y la discriminación. Estos procesos pueden darse de manera explícita o de manera tácita. En donde, por ejemplo, se justifica y silencia el feminicidio como acto límite de violencia de género, se menosprecia el activismo de las mujeres, se revictimiza a las víctimas, se menosprecian las exigencias de justicia, entre otras estrategias retóricas que persuadir a las audiencias más amplias y que interpelan a la moral de la comunidad; una moral sustentada por el género.

Tal fue el caso del feminicidio en contra de cientos de niñas y jovencitas de los sectores más empobrecidos de Ciudad Juárez, quienes fueron asesinadas en un

contexto misógino y deshumanizador, sustentado por un liberalismo voraz de las zonas manufactureras de Ciudad Juárez. En este sentido, Spivak (1999) advierte que,

Entre el patriarcado y el imperialismo, la constitución del sujeto y la formación del objeto, la figura de la mujer se borra, no hacia una inexistencia impoluta, sino hacia un violento ir y venir que se desplaza en la figuración de una “mujer del tercer mundo” atrapada entre la tradición y la modernización, la cultura y el desarrollo... es sólo con su muerte que ellas [la figura femenina borrada] entran en una narrativa para nosotras/os, adquieren una forma inteligible. (245-300. Mi trad.)

La explicación de Gayatri Spivak es clave para comprender el por qué la comunidad juarense no pareció darse por enterada de que cientos de niñas y mujeres jóvenes habían y estaban siendo asesinadas, hasta que las madres y las activistas inician las protestas públicas y denuncian los silencios oficiales. Paradójicamente, durante este período de aparente silencio, en las notas periodísticas de los diarios y medios electrónicos locales, los feminicidios eran estridentes. Se publicaban las fotos de las niñas y mujeres asesinadas en la sección conocida como “nota roja”. A través de un proceso de re-victimización la prensa amarillista las construyó como culpables. Un grupo de periodistas y escritoras locales, en su libro *El Silencio que las Voz de todas Quiebra*, explican que en la política editorial de los medios locales, “los detalles se vuelven la parte importante de la historia: Si traía minifalda, aretes en forma de espermatozoide, si sus pantaletas eran rojas o negras, las uñas pintadas de manera estrafalaria, si fue vista en un antro de mala muerte” (Benitez et al., 1999: 114).

Esta política se normalizó en un lenguaje sustentado por el sistema sexo/género, que borró del imaginario social, la crueldad, la inmoralidad y la ausencia de derechos de las víctimas de feminicidio. Por años, las autoridades nunca se preocuparon por establecer –por lo menos oficialmente– la relación entre las mujeres y niñas que aparecían en la prensa la nota roja o la prensa amarillista, con los reportes de las desaparecidas que realizaban las madres y las familias. El primer síntoma audible y visible de la injusticia fue la denuncia pública de las activistas y familiares de víctimas, apoyadas por organizaciones no gubernamentales sobre todo feministas, de derechos humanos y de comunidades de base de la ciudad. Apelaron a todos los sectores de la comunidad, pero nunca lograron, a la fecha, que los sectores medios y altos se involucraran en las demandas de justicia. Todo lo contrario, así como a las víctimas, las activistas fueron ignoradas y sus demandas fueron minimizadas por varios años. La posición geopolítica de Ciudad Juárez, les permitió denunciar los crímenes a nivel internacional, de no ser así difícilmente se hubiese podido denunciar la inmoralidad de los silencios oficiales.

Por justas que sean las demandas de las mujeres en general y de las feministas en particular, Karlyn Campbell (2001), argumenta que la voz crítica en cuerpo de mujer que irrumpe en los espacios considerados tradicionalmente como “masculinos” (e.g. los espacios públicos, partidos políticos, la academia, la iglesia, entre otros) convierte a las mujeres en presencias transgresoras, incómodas, dentro y fuera de las instituciones, pues no se nos reconoce como sujetos históricos y agentes políticas. Afirma, por ejemplo, que el movimiento de liberación de las mujeres destapó tensiones entre-

tejidas en lo profundo del imaginario social y produjo un discurso centrado en la “retórica del conflicto moral” (198).

Este conflicto se debe, según Campbell, a que contrario a otros grupos marginados, el estatus social de las mujeres se define desde su nacimiento, por tanto, su subordinación se considera de orden natural. Así, la posición de las mujeres en la sociedad aparece siempre en contradicción con los valores fundamentales de la democracia. En este proceso, el discurso público de las mujeres aparece como un discurso de confrontación *sui generis* por definición, “pues no importa que tan tradicional sea su argumentación, que tan racionalizada o justificada su forma, o que tan académicamente higienizado el estilo de su exposición, siempre impacta todo un imaginario psico-social. Invariablemente, remueve las fibras de la ética y la justicia” (199).

DE LA CRISIS A LA TRAGEDIA

De acuerdo con Gramsci (1995), una crisis social es un proceso intrincado que se manifiesta de múltiples maneras, en el que las causas y los efectos se entrelazan de tal forma que no sólo se puede precisar la fecha exacta del inicio o exacto de la crisis pues forma parte de un proceso histórico cuyo sustento ha sido la sedimentación en la injusticia y no constituye un evento extraordinario. La fecha de la “manifestación más estridente... errónea y tendenciosamente se identifica como el origen de la crisis” (Gramsci 1995:219). Así, ignorar la sedimentación sociohistórica de la ausencia de derechos humanos de las mujeres y las niñas en Ciudad Juárez, produjo un proceso metaléptico, en donde las causas se confundieron con los efectos; las víctimas directas e indirectas, así como las activistas, fueron construidas socialmente como el origen de la crisis; como las que habían dado mala fama a la ciudad a nivel internacional.

Y si bien el concepto de crisis social de Gramsci, nos da la perspectiva para ver la profundidad sociohistórica de una injusticia social, para comprender el impacto de la retórica del silenciamiento y minimización de las autoridades encargadas de informar y procurar la justicia, tenemos que localizar la injusticia como una parte constitutiva de una tragedia o un drama social y no como un acto extraordinario. Como parte de su teoría del dramatismo, Kenneth Burke (1969) afirma que toda acción humana es parte de un drama, y que todo drama es retórico y agonístico. El autor delinea el proceso de la *dialéctica de la tragedia* y enfatiza que, si bien una tragedia o desgracia puede sucederle a cualquier persona o grupo, no tiene el mismo tenor un proceso de victimización (38-41). Afirma que una tragedia, en este sentido, es siempre dialéctica, agonística y por tanto retórica, pues da cuenta de una crisis social. La victimización de una persona o un grupo tiene que ver con la injusticia perpetuada por quienes detentan el poder.

De acuerdo con Burke, la formación retórica de una tragedia se puede ilustrar en tres etapas intrincadas (aunque para efectos de un análisis se puede tomar como punto de partida cualquiera de ellas): de pathema (sufrimiento, infortunio o crisis), a poiema (acción, acto o creatividad) y a mathema (la reflexión, lo aprendido) (40). Asimismo, la dialéctica de la tragedia propone un movimiento circular y traslapado que nos permite ir redimensionando (a manera de espiral o de caracol) la manera como interpretamos, explicamos y promovemos nuevas acciones a partir de “lo aprendido”, que a su vez siempre va estar sujeto a contradicciones dando lugar a otras crisis y a otras

acciones, a otros aprendizajes y así sucesivamente. En este sentido, la dialéctica de Burke, no termina en síntesis, sino en otro aprendizaje o *mathema*. Así planteado, estudiar una tragedia es estudiar un drama, un acto de contradicción en constante transformación.

Pathema (silencio, sufrimiento, dolor, crisis, muerte)

En este caso, tomo como punto de vuelo el momento de *pathema* (silencio, sufrimiento, dolor, crisis, muerte) de las víctimas y sus familias. Este estado emocional de dolor y crisis – el pathos como lugar y recurso retórico– se materializa, hasta el día de hoy, en todo evento público que tenga que ver con la demanda de justicia, y recientemente con la recuperación de la memoria. Antes del 1993, las activistas y académicas feministas todavía no tomábamos conciencia de que había cientos de desaparecidas e igual número de asesinadas, enterradas o simplemente arrojadas en el desierto que circunda la ciudad. Entonces, las familias buscan a sus hijas, las reportan a las autoridades, pero como la desaparición no es delito, la autoridad no las buscan. Ellas mismas no se conocen entre sí, ignoran que ellas y sus hijas son protagonistas de una de las historias más dantescas que marcaron la historia de Ciudad Juárez.

En ese marco, Julia Monárrez, en su libro *la Trama de una Injusticia*, afirma que el feminicidio en Ciudad Juárez se develó en el mes de enero del año de 1993, cuando las mujeres organizadas y las feministas juarenses, dieron inicio a un registro de niñas y mujeres asesinadas por medio de una investigación primordialmente hemerográfica, pero también de los expedientes en manos de las autoridades. A partir de este momento, se expone una plataforma discursiva, oficial y privada, sustentada por la negligencia e impunidad por parte de las autoridades, que a su vez se manifestó a través del silencio, el ocultamiento de los asesinatos por parte de Estado, en sus tres niveles de gobierno. Estas acciones expusieron la brutalidad con la cual fueron asesinadas y la impunidad con la cual se permitían los asesinatos, pero también la negligencia de las autoridades en la integración de los expedientes, que en su mayoría carecían de evidencias forenses que pudieran identificar a las víctimas.

Los primeros y únicos testimonios que existen de ese período fueron documentados en el libro escrito por un colectivo de mujeres escritoras/periodistas locales (Benítez, et al. 1999). En los siguientes testimonios se puede apreciar el impacto emocional de la retórica oficial en la construcción del dolor, de la incertidumbre, del saber qué pasó con su hija y el saber nunca se hizo nada para procurarle justicia, a pesar de que según las autoridades tenían testigos y sabían que pasó con su hija.

[L]o peor es no saber qué pasa, ir de oficina en oficina, tener que suplicar para que nos atiendan; porque cuando alguien desaparece no te hacen caso, siempre dicen que se fue con el novio, o con las amigas, nunca investigan... Cuatro días más tarde, encontraron su cuerpo. El expediente nunca nos lo enseñaron...nos dijeron que fueron varios, que la tuvieron en una casa, que había testigos, pero solamente las autoridades y los jueces saben, a nosotros no nos quedó claro nada. (Benítez et al., 1999: 51).

O saber que nunca se hizo nada y que a pesar de eso los expedientes mostraban un claro ejemplo de re-victimización basado en la sexualización y supuesto libertinaje

de la víctima, como si eso justificara la tortura, principalmente sexual de la que fueron objeto.

La policía nunca investigó... al contrario los expedientes son una cochinita. Tenían que encontrar algo que la ligara a los demás casos a fuerzas, inventando cosas con mentiras... según ellos Adriana era de lo peor. Eso pusieron en los expedientes, que Adriana era una drogadicta. Que salía con muchos muchachos... Que iba a salones de baile. Puras cochinitas... (Benítez et al., 1999: 51)

Las madres siempre estuvieron expuestas a la discriminación por clase, de lo que ellas estaban conscientes. A partir de esta conciencia ellas buscan el apoyo de las organizaciones no gubernamentales. Otra de las madres dice,

Piensen que porque son personas de escasos recursos, piensan que son unas taradas, que no piensan, que no tienen ambiciones, deseos de superarse. Digo, piensan que porque uno vive en una colonia apartada es un idiota, que no piensa nada. Me da mucho coraje cuando dicen 'son de la periferia, mujeres pobres, de escasos recursos', sí pobres sí, pero no idiotas, no tontas. (Benitez et al., 1999: 127).

Poiema (re/acción, ira y creatividad)

Ya entrelazada con el pathos de la subordinación y como re/acción o contradicción al silencio oficial, se articula (en voz y enlace) el momento de *poiema*, caracterizado por el no menos conflictivo proceso de activismo agonístico de las madres, familias, activistas de Juárez. Este es el momento más estridente de la tragedia), es cuando se denuncia públicamente la actuación de los gobernantes en turno. Las manifestantes utilizan múltiples recursos retóricos visuales –cárteles, mantas, íconos y *slogans*– como apoyo para denunciar el silencio oficial, pero también para persuadir a la comunidad que había sucedido una tragedia. Durante esta primera crisis, la denuncia por parte de las activistas y familiares de víctimas produjo y produce múltiples prácticas significantes lingüísticas y semióticas a nivel local, nacional e internacional (cárteles, poesía, performance, obras de teatro, libros, películas, videos, entre múltiples otras) como actos de denuncia pública ante proceso de silenciamiento ejercido por las autoridades. En un esfuerzo por no olvidar y mantener la memoria, tanto de las víctimas como de la ausencia de justicia, el símbolo más significativo y reconocido–incluso a nivel mundial– fue la cruz rosa sobre un recuadro negro. A partir de que, en el año 2000, se constituyó el primer grupo de familiares de víctimas, “Voces sin Eco”, ellas y ellos se dieron a la tarea de simbolizar con esta cruz rosa la muerte impune de sus hijas.

Este símbolo en sí mismo encarna múltiples contradicciones, pero en este caso y por limitación de espacio, ofrezco sólo un bosquejo de una circunstancia compleja caracterizada por la paradoja entre la voz y el silencio. Tanto la voz como el silencio de los grupos hegemónicos significaron un menosprecio hacia las víctimas, las demandas de justicia y, por implicación, también hacia las activistas. Esta paradoja significó en función de la “efectividad” de los recursos retóricos de las y los actores involucrados/as. Por ejemplo, las voces o demandas de las mujeres activistas y los familiares de las víctimas en todo momento fueron descalificadas o minimizadas, a más de estar sujetas a procesos de (in)visibilidad por parte de los medios locales.

La efectividad de los recursos retóricos dependió en gran parte del reconocimiento del *ethos* (credibilidad aunque no necesariamente ética), en función de la posición social, económica y política que ocupaban las y los participantes. Este proceso de oposición, resistencia y negociación con las estructuras del poder por parte de las mujeres activistas y las familias, paradójicamente pone en crisis lo que significa ser activista y hablar o representar a las otras. Esta contradicción termina por fragmentar y desalentar la participación de muchas de las que participamos activamente los primeros 10 años.

Es en este período en donde fue posible documentar, el proceso retórico que nombro como la “retórica del menosprecio” (Rojas, 2005). Este proceso lo entiendo como una práctica retórica significativa –constructora de sentido– hegemónica sustentada por diversas estrategias persuasivas (descalificación, estereotipos negativos) centradas en devaluar, minimizar o silenciar tanto a las víctimas como a las demandas de justicia promovidas por las activistas locales. La retórica del menosprecio se da como un acto de silencio autoritario, que minimiza los actos de violencia física y simbólica de quienes ocupan posiciones de subalternidad. Las y los demandantes son visibles y audibles, pero simplemente –para quienes detentan el poder– no es significativo lo que dicen o hacen. Es algo así como si no hubiese nada importante que decir, que ver o que saber.

Mathema o lo aprendido

Por un último, en la etapa de *mathema* documento la reflexión, a manera de testimonio, de un grupo de activistas locales, acerca del aprendizaje que les dejó su experiencia durante las confrontaciones y marchas públicas (Rojas, 2010). Esta reflexión nos llevó a comprender que no estábamos preparadas (agencia discursiva) para desarticular la retórica del menosprecio, sobre todo en lo relativo a la ideología de género. Entre otras expresiones, las que más sobresalen son las de desaliento como se ilustra en los siguientes testimonios de tres activistas locales en donde se aprecia el impacto de *la retórica del menosprecio* en el desánimo o desaliento. Enseguida, ofrezco algunos testimonios registrados de una serie de entrevistas mi investigación doctoral (Rojas, 2006).

Llegó un momento en que yo sentí que estábamos lavando un piso que esta tan manchado que nunca le vas a poder quitar la mancha; te agotas y te cansas y no ves resultados. Pero además, y lo más importante, fue que me di cuenta que a los culpables de haberlo manchado no les importaba. Entonces ¿por qué teníamos que limpiarlo las mujeres? (Rojas, 2006: 162)

Después de años de estar enfrentando a las autoridades y ver el dolor de las madres, me di cuenta que me resistía a estar en contacto con el dolor. Emotivamente me deterioraba mucho y que siendo una mujer con múltiples actividades en los grupos comunitarios no podía darle tiempo y la atención a eso, pero básicamente me dominaban los sentimientos de frustración... La verdad no me interesa entrar en discusiones políticas y menos estar en constantes enfrentamientos con el gobierno. Debe de haber otra forma, pues ésa sólo nos llevó a desgastarnos y... ellos tan campantes. A veces pienso que ignorarnos fue su mejor estrategia, ellos ya sabían que tarde o temprano nos íbamos a cansar. (Rojas, 2006: 170)

Cuando una de tus metas personales es lograr la justicia, y de pronto tomas conciencia de que todo un sistema, históricamente perverso, estaba involucrado no sólo en la negligencia, sino también como parte ejecutora, entonces te invade un gran desaliento. Una vez más la experiencia nos enseñó que no habíamos aprendido nada de la historia de corrupción, impunidad e injusticia perpetuada por un Estado perverso en contra de otros tantos inocentes... Creo que la injusticia nos rebasó y no hay activismo que pueda cambiar ese estado de cosas, porque las autoridades son tan cínicas que lo mismo les da si hablamos, gritamos, exigimos, o no. Definitivamente necesitamos re-pensar en nuevas formas de hacer política. (Rojas, 2006: 171)

En general, el acto de feminicidio nos tomó por sorpresa y pagamos un precio muy alto por nuestro disimulo frente a los derechos de las mujeres y las niñas en esta comunidad fronteriza. Las mujeres que contestamos a los silencios oficiales no teníamos (ni tenemos) la presencia o el reconocimiento político, los espacios y menos la agencia discursiva para (des)articular las ideologías dominantes, así es como intencionalmente hemos permitido que se menosprecie nuestra voz política. Por tanto, a través del poder del lenguaje o acción simbólica se sustentaron actitudes personales y colectivas que marcaron, nombraron, excluyeron y silenciaron tanto prácticas como personas, avalando así la permanencia de la injusticia soterrada y legitimada por la *retórica del menosprecio* hacia los derechos de las mujeres y las niñas por parte de los que detentan el poder.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

A lo largo de este texto mostré, aunque de manera sucinta, el potencial que tienen las prácticas retóricas tanto para infligir el mal, como para exponer el orden inhumano sustentado por una cultura generizada. En este caso, expliqué el impacto social que tuvieron las prácticas retóricas de silenciamiento oficiales durante el develamiento de los feminicidios en Ciudad Juárez, México (1998-2002). También describí cómo las prácticas de silenciamiento oficiales contribuyeron para que se generara un espacio de emocionalidad patética, entre las madres y familiares de víctimas, en el que la ira fue el único recurso retórico posible para exponer los silencios oficiales.

Sin embargo, a más de veinte años de distancia, las protestas públicas ya no son visibles, las desapariciones y los asesinatos de mujeres y la justicia sigue pendiente, sólo que ahora la lucha se centra en rescatar la impunidad de la tachadura oficial. Las defensoras de los derechos de las mujeres y las niñas en Ciudad Juárez, de una u otra manera, desde la comunidad y la academia, hemos atestiguado el proceso de impunidad y negligencia por parte de las autoridades durante más de una década. Gobiernos van, gobiernos vienen, pero la injusticia sigue. En este sentido, la impunidad y la negligencia son expresiones eufemísticas en donde subyacen una multiplicidad de prácticas inmorales.

No sólo están impunes la mayoría de los asesinatos, sino que a la fecha siguen las desapariciones y la violencia pública y política hacia las mujeres y las niñas en Ciudad Juárez. El Estado ha concentrado esfuerzos en acciones dirigidas hacia la violencia intrafamiliar, si bien importante, la violencia pública hacia las mujeres y las niñas, tanto en las calles como en las instituciones se disimulan. Las acciones del gobierno

se enfocan en silenciar o minimizar—ahora— la impunidad, no sólo promoviendo el descrédito y el silenciamiento de las demandas de justicia, sino el descrédito e intimidación personal y pública de las defensoras.

Julia Monárrez (1999) explica que, en la declaración de la sentencia del Caso González y otras (“Campo Algodonero”), dictada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado mexicano, el 16 de noviembre de 2009, el gobierno mexicano fue responsabilizado ante la comunidad internacional por el feminicidio de tres casos emblemáticos —las menores de edad Esmeralda Herrera Monreal y Laura Berenice Ramos Monárrez, y el de la joven Claudia Ivette González—, así como por la falta de acceso a la justicia a familiares de las víctimas. Sin embargo, según comenta Monárrez, la justicia aún permanece velada y ante el incremento de niñas y mujeres desaparecidas a partir del 2008 y osamentas femeninas encontradas, en los años 2011, 2012 y 2013, podemos afirmar que las garantías de no repetición no han sido cumplidas. Basta mencionar los cadáveres de niñas y jóvenes encontradas en la Sierra de San Agustín y en la Sierra de San Ignacio y en el arroyo El Navajo —los años 2011, 2012 y 2013— que han superado el caso emblemático del Campo Algodonero y otros como Lote Bravo, Lomas de Poleo y el Cerro del Cristo Negro.

En la actualidad, la tragedia del feminicidio forma parte de la memoria colectiva de esta comunidad, y se manifiesta en toda demanda por recuperar la memoria y denunciar la impunidad vigente. La materialización de “la retórica del conflicto moral”, sobre todo por el activismo feminista, expuso —para siempre— la cultura de género y la inmoralidad del sistema. Evidenció la misoginia de los gobernantes en turno y de las autoridades de los tres niveles de gobierno. Inevitablemente —siguiendo a Campbell— removió las fibras de la ética y la justicia.

No obstante, este proceso, y paralelamente, la tragedia del feminicidio provocó lo que Gayatri Spivak (2004) llama “un desplazamiento discursivo” en donde el discurso de género se vuelve obligado, no sólo una forma de hablar o de escribir de otra manera, de pensar de otra manera (22). También fue posible poner sobre la mesa de la deliberación política nacional la ley de no violencia contra las mujeres y las niñas, hablar de los derechos humanos de las mujeres y la presencia, cada vez más amplia, de las organizaciones de mujeres. En este proceso, se evidenció de qué manera la retórica del silencio (descalificación, menosprecio, minimización) recreó y reforzó la violencia de género como una práctica normalizada en la cultura local. Se evidenció el olvido histórico relacionado con los derechos de las mujeres y las niñas de la clase trabajadora, mayormente migrantes, quienes forman parte del ejército de mano de obra barata, que por los últimos 50 años han apuntalado el capital local, nacional e internacional.

Las desapariciones de niñas, niños, y mujeres jóvenes continúan, y la violencia sexual hacia las mujeres tanto intrafamiliar, como pública es cada vez más cruenta, sólo que ahora los cuerpos rara vez aparecen. Esto me hace pensar que la moral social sigue apuntalada por el género como sistema de dominación, misoginia, complicidad, y menosprecio hacia las niñas y las mujeres. Y es precisamente, la práctica de la retórica pública la que articula los deseos o sufrimientos individuales o de grupo, con los deseos o sufrimientos de amplios sectores de una comunidad capaces de mover el cambio.

Peter Lyman (1981) argumenta que la tensión entre la teoría y la práctica es un abismo alienante cuando las tristezas individuales se sufren silenciosamente, sin ser exoneradas por la respuesta y reflexión colectiva. Estos sufrimientos silenciosos se convierten en textos y memorias de un pasado no resuelto, sufrimientos que no se reconocieron como parte necesaria de un duelo colectivo. Eventualmente, estos duelos pueden convertirse en una reconciliación pacífica o en el sustento de una política de la ira colectiva. Así la presencia de un pasado no resuelto paraliza el presente y eventualmente se reflejará en la posibilidad de un futuro posible (55-56).

BIBLIOGRAFÍA

- BENÍTEZ, Rohry, Adriana CANDIA, Patricia CABRERA, Guadalupe DE LA MORA, Josefina MARTÍNEZ, Isabel VELÁZQUEZ, y Ramona ORTIZ (1999). *El Silencio que la Voz de Todas Quiere*, Chihuahua, México: Ediciones del Azar.
- BURKE, Kenneth (1969). *Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- BEISECKER, Barbara and John LUCAITES (Eds.) (2009). *Rhetoric, Materiality, y Politics*. New York: Peter Lang.
- CAMPBELL, Kathryn (2001). "The rhetoric of women's liberation: An oxymoron", In Charles E. MORRIS III y Stephen H. BROWNE (Eds.). *Readings on the Rhetoric of Social Protest*. Pennsylvania: Strata Publishing, 198- 212.
- FOSS, Sonja (1996). *Rhetorical criticism: Exploration and practice*. Prospect Hills: Waveland Press.
- GILL, Ann M. y Karen WEDBEE (2002). "Retórica". En Teun VAN DIJK (Ed.) *El Discurso como estructura y proceso*, Barcelona: Gedisa, 233-270.
- GLENN, Cheryl (1997). *Rhetoric retold: Regendering the tradition from antiquity through the Renaissance*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois UP.
- GRAMSCI, Antonio (1995). *Selections from the prison notebooks*. (Quintin y Smith, Trans.). New York: International Publishers.
- LAZAR, Michelle M. (Ed.) (2005). *Feminist critical discourse analysis. Gender, power and ideology in discourse*. New York: Palgrave Macmillan.
- LUCAITES, John, Celeste, Condit, and Sally Caudill (Eds.) (1998). *Contemporary rhetorical theory*. New York: Guilford Press.
- LYMAN, Peter (1981). "The Politics of Anger: On Silence, Ressentiment and Political Speech", *Socialist Review* 11(3): 55-74.
- MCGEE, Michael. (1999). "A materialist's conception of rhetoric", In Barbara BEISECKER and John LUCAITES, *Rhetoric, materiality and politics* (Eds.), New York: Peter Lang, 1999, 232-246.
- MONÁRREZ, Julia (2009). *Trama de una injusticia. Femicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*, Tijuana. México: El Colef, Miguel Ángel Porrúa.

- MORRIS, Charles E. III y Stephen H. BROWNE (Eds) (2001). *Readings on the Rhetoric of Social Protest*. Pennsylvania: Strata Publishing.
- ROJAS, Clara E.(2013). "La retórica de la tragedia y el feminicidio en Ciudad Juárez", in *Rhetoric in South America*, Alejandra VITALE y Joseph-Philippe SALAZAR (Eds). *African Yearbook of Rhetoric*. Cape Town: AfricaRhetoric Publishing, 19-31.
- ROJAS, Clara E. (2006) *The Rhetoric of Dismissal: Theorizing the Political Activism of the Juarese/fronterizas' from a Feminist Rhetorical Perspective* (Doctoral Dissertation, New Mexico State University).
- ROJAS, Clara E. (2005). "Voces que silencian y silencios que enuncian", *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 15, Cd. Juárez: Publicaciones UACJ, (2005): 15- 32.
- SONTAG, Susan (2004). *Ante el dolor de los demás*. Trad. Aurelio Major. México D.F.: Alfaguara.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999). *A critique of postcolonial reason*. Cambridge y London: Harvard University Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2004) "Deconstruyendo la historiografía". *Estudios Postcoloniales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 22-69. Recuperado en septiembre del 2006. <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Estudios%20Postcoloniales-TdS.pdf>.



RECONSTRUCCIÓN NARRATIVA DE IDENTIDADES AGENTIVAS DE MUJERES MIGRANTES AFRODESCENDIENTES EN COQUIMBO, CHILE

Narrative Reconstruction of Agentive Identities of
Afro-Descendant Migrant Women in Coquimbo, Chile

Yudi Herrera Núñez

Universidad de Playa Ancha
yudi.herrera@upla.cl

Resumen:

La feminización del escenario de la migración en Chile, la invisibilización y las estadísticas que no dan cuenta del proceso de migración de mujeres afrodescendientes, generan problemáticas propias de un proceso de interculturalidad asimétrica. Nuestro objetivo consistió en investigar la representación y negociación de identidades de las mujeres migrantes afrodescendientes arribadas recientemente (entre 11 meses y 9 años) a la región de Coquimbo, Chile. Este estudio ha abordado una muestra de 10 entrevistas semi-estructuradas con un método cualitativo desde la perspectiva de la construcción narrativa de la identidad. Los principales resultados del análisis, en cuanto a las identidades narrativas evidencian a) referencias a las condiciones de vulnerabilidad debido a prácticas sexistas y racistas y b) estrategias agentivas identitarias para afrontar la desvalorización de la sociedad de acogida, cuyos correlatos discursivos y retóricos se despliegan en las narrativas.

Palabras clave:

Narrativas conversacionales, identidad narrativa, posicionamiento, narrativas y migración, migración de mujeres afrodescendientes.

Abstract:

The feminization of the stage of migration in Chile, invisibility, and statistics that do not account for the migration of Afro-descendant women generate problems of asymmetric intercultural process. Our purpose was to investigate representation and negotiation of narrative identities of African-descendant migrant women recently arrived (between 11 months and 9 years) to the region of Coquimbo, Chile. This study dealt with a sample of 10 semi-structured interviews with a qualitative method from the perspective of the narrative construction of the identity. The main results of the analysis, in terms of narrative identities demonstrate a) references to the conditions of vulnerability because of sexist and racist practices and b) identity-agentive strategies to face devaluation of the host society, whose rhetorical and discursive correlates they deployed in their narratives.

Keywords:

Conversational Narratives, Narrative Identity, Positioning, Narratives and Migration, Migration of Afro-Descendant Women.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 15/06/2018

INTRODUCCIÓN

El reconocimiento de los efectos de la globalización, no solo en el plano de la economía sino en el de los procesos de movilidad humana, hace pertinente como materia de interés académico, cuestionarse cómo interactúan los grupos en contacto por la migración entendidos como conjuntos culturales diversos, explorar sus hibridaciones, influencias y reacciones de aceptación o rechazo. Estos procesos hacen que el estudio de la interculturalidad sea una preocupación para diversas disciplinas, y específicamente, abordar el proceso de migración de mujeres afrodescendientes en respuesta a los cuestionamientos que desde la teoría decolonial y de género (Sassen, 2003), plantean esta, como una necesaria revisión en el escenario globalizado de tránsito y migración, que generalmente las invisibiliza y en algunos casos, cuenta con estadísticas oficiales inexistentes.

La inmigración en Chile, de acuerdo con Departamento de Extranjería y Migraciones [DEM] para el “año 2014 se estimó cerca de 411.000 migrantes permanentes residiendo en Chile, lo que correspondería al 2,3% de la población nacional” (2016: 21), duplicando su porcentaje desde el Censo de 2002¹, lo que significa una magnitud considerable, según el mismo informe, dado que Chile se ha constituido en un polo de recepción atractivo por su estabilidad económica y social respecto de la región. DEM (2016) señala, además, que el origen regional principal de los migrantes proviene de la región latinoamericana y su presencia, analizando especialmente el otorgamiento de Permanencia definitiva en 2014, es mayoritariamente otorgado a ciudadanos de países como Perú (28%), Bolivia (21%) y Colombia (16. 0%). De acuerdo a los datos de sexo según población migrante, el 2014 el 52.6% corresponde a mujeres, mientras que el 47.4% corresponde a hombres (DEM, 2016: 24).

Entre las causas que se identifican como generadoras de la emigración hacia Chile, también, se encuentra el deterioro de las fuentes económicas y los problemas sociales como el desplazamiento de la población forzada por los combates y la guerra interna

¹ El DEM (2016) advierte que para el cálculo de estas cifras, se utiliza la cifra de extranjeros residentes en Chile entregada por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) a través del último Censo de Población y Vivienda válido –en este caso rige el de 2002 pues los datos del Censo de 2012 fueron deshabilitados. Actualmente, en Chile se realiza un proceso de regulación de inmigración lo que al término de este, ofrecerá nuevas cifras en las que aumentará la presencia de ciudadanos de Haití y República Dominicana.

que se extiende por más de 60 años en Colombia, uno de los principales países de origen de la inmigración hacia Chile, por ende los migrantes buscarían mejores oportunidades laborales y/o refugio y asilo.

Por último, es relevante señalar que aun cuando no existen estadísticas sistemáticas sobre la población migrante afrodescendiente, la información cualitativa recogida desde el trabajo del Servicio Jesuita a Migrantes de Chile, destaca la presencia de importantes flujos de población afrodescendiente vulnerable. Esta población procede principalmente del Valle del Cauca de Colombia, como también de República Dominicana y Haití, aun cuando no es fácil generalizar sobre la vulnerabilidad de este último colectivo [...]. (Rojas y Silva, 2016: 26).

La migración conlleva la pérdida, vulnerabilidad económica, la destrucción de las redes sociales e inevitablemente produce cambios adaptativos que implican profundos procesos identitarios, procesos, que desde la mirada de la psicología social discursiva de inspiración socioconstruccionista se manifiestan, también, a través de las narraciones que surgen en los intercambios verbales que se producen en la interacción social. De este modo, quisimos indagar la naturaleza de la dinámica discursiva en la construcción narrativa de las identidades de una muestra de diez inmigrantes afrodescendientes residentes en Chile.

El estudio responde a dos propósitos: investigar la constitución, representación y negociación de identidades de las mujeres migrantes afrodescendientes arribadas recientemente (entre 11 meses y nueve años) a la región de Coquimbo, Chile, y mostrar de qué modo el discurso narrativo y el estudio del discurso se constituyen en lugares privilegiados para abordar el estudio de las identidades construidas narrativamente desde la migración.

Aunque visibles en el lugar de trabajo, los afrodescendientes sobrellevan su vida en soledad y aislamiento. Al estudiar las realidades de los inmigrantes, particularmente las identidades de los inmigrantes afrodescendientes, es necesario provisionarse de una mirada analítica al interior de este fenómeno que trascienda las estadísticas.

1. NARRACIÓN, CONSTRUCCIONISMO SOCIAL E IDENTIDAD

Nuestras vidas están siempre situadas en una historia porque sin una historia que cambie a través del tiempo podrían ser ininteligibles. Compartimos nuestros Sí mismos y nuestras identidades con otros, ensamblando los pedazos y piezas de nuestras narrativas dentro de versiones de historias viables, influidas por la memoria, el contexto y la intención de los hablantes en el intercambio comunicativo.

La identidad desde la mirada narrativa postmoderna no es una entidad estable y perdurable que esté limitada o fija en un tiempo o lugar geográfico; no es una simple acumulación de experiencia; tampoco es una expresión de rasgos neuropsicológicos. La identidad, de esta manera, no está basada en alguna clase de continuidad psicológica o discontinuidad, de mismidad sino en la constancia de una narrativa en curso. La identidad es una expresión de nuestras narrativas siempre en cambio, un ser y un llegar a ser, a través del lenguaje y el relato, de esta manera, la identidad está siempre comprometida en una realización conversacional, construida y reconstruida

a través de las continuas interacciones, y a través de las relaciones. Vivimos nuestras narrativas y nuestras narrativas llegan a ser nuestras vidas; nuestras realidades llegan a ser nuestras historias y nuestras historias llegan a ser nuestras realidades.

El problema de la identidad entendida como variable, múltiple y discontinua, o lo que nosotros pensamos como nuestra mismidad, se resuelve cuando procuramos mantener la coherencia y continuidad en las historias que narramos sobre nosotros mismos. Construimos narraciones que dan sentido a la falta de coherencia de nuestras identidades y al caos que es la vida. Nuestras narrativas de identidad llegan a ser un asunto de formar y representar el Yo que siempre estamos narrando a nosotros mismos y a los otros, sobre quiénes somos, hemos sido y seremos. Como sostiene Gergen, (1996) el *self* se convierte en la persona o personas² que nuestras narraciones interaccionales requieren, se puede convertir en héroe o víctima. Somos siempre muchos Yo potenciales que a la vez, son incorporados y creados en nuestras conversaciones.

Es importante en este punto poner de relieve cómo el hecho de sostener que las identidades son moldeadas por una matriz sociocultural, como sostiene la Psicología Social Discursiva, implica la natural emergencia de una coherencia identitaria, como señalan Sisto y Fardela (2009). Smith y Sparkes (2008), citados por estos mismos autores, han sugerido recientemente que un punto de acuerdo entre los investigadores cualitativos está en asumir que las identidades son moldeadas por una matriz sociocultural que funda nuestro ser-en-el-mundo, esta matriz incluye los criterios de inteligibilidad contingente y se corporiza en el despliegue narrativo de la identidad a través de los relatos de sí. Tras esta alusión a Smith y Sparkes, Sisto y Fardella precisan que:

La coherencia narrativa no se debe a una constitución interna preexistente a su despliegue narrativo. Por el contrario es este despliegue el que constituye esta coherencia interna que caracteriza a ese "ser para sí mismo" a lo largo del tiempo. No puede ser separado del análisis de cómo ésta es desplegada narrativamente a través de los relatos de sí para sí mismo y para otros, usando los recursos narrativos disponibles para hacerse inteligible como sujeto en su contexto. La identidad, por lo tanto, no solo se hace patente a través de las prácticas narrativas, sino que se realiza en ellas. (2009:13).

Desde la perspectiva performativa, adoptada por el enfoque discursivo, la identidad se realiza como una articulación narrativa, conectada constitutivamente con las relaciones sociales, actuando en ellas, posicionando al sujeto de un modo específico en su contexto: con ciertos derechos, deberes, atribuciones y demandas a la acción.

² Cabe señalar que esta conceptualización que presenta Gergen del "self múltiple" representada por diversos papeles vinculados a un auditorio o contexto en búsqueda de sus objetivos particulares, ya era compartida por autores como Goffman (1959) quien la plantea en términos de actores o personajes que se mueven en escenarios, cambiantes para provocar impresiones en el público.

De este modo, de la presión para dar cuenta de sí y hacerse inteligible a los demás, emerge una coherencia identitaria.

Desde la perspectiva socioconstruccionista, la narración es un proceso dinámico y reflexivo que constituye tanto la forma en la que nosotros organizamos los eventos y las experiencias de nuestras vidas para darles sentido, así como la forma en la que participamos en la creación de estas experiencias y realidades, incluidos nosotros mismos. Anderson (1997) afirma que nuestro punto de vista sobre el comportamiento y la naturaleza humanos son solo un producto de nuestros vocabularios descriptivos, nuestro lenguaje conversacional, y nuestros relatos y narraciones. La forma de nuestras narraciones, da forma, y reformula nuestras fuentes de conocimiento y nuestros puntos de vista de la realidad. Desde esta perspectiva, estudiar sólo de lo que se trata una narración, reduce sus implicaciones significativas y resta su capacidad de articulación y producción de sentido. Parece más oportuno interrogarse por lo que las personas hacen al utilizar las narraciones, qué efectos tratan de producir y qué papel desempeña la narrativa en el entramado de sus relaciones.

2. LA PERSPECTIVA DIMENSIONAL DE OCHS Y CAPPS (2001)

Antes de esbozar la presentación del esquema dimensional de Ochs y Capps, del que se sirve heurísticamente nuestro estudio, es necesario aclarar que dichas autoras desarrollan este esquema como una alternativa al modelo estructural de la narrativa formulado inicialmente por Labov y Waleztky (1967) –con sucesivos desarrollos posteriores por el propio Labov (1972, 1982, 1997)–, que no daba cuenta de la amplia gama de tipos narrativos que pueden adoptar las narraciones conversacionales. El modelo que proponen Ochs y Capps, en cambio, da cabida a las variantes de narraciones de experiencia personal que escapan al modelo estructural laboviano, permitiendo, asimismo, captar mejor la función que la narrativa cumple en los procesos de construcción de la identidad, como ha demostrado convincentemente, por ejemplo, el estudio de las llamadas *small stories* (expresión que quizá pudiéramos traducir como micro-narrativas). Bamberg (2009), aboga por el reconocimiento por derecho propio de esta perspectiva de análisis, en que aparece muy bien perfilado el aporte potencial de las *small stories* a la comprensión de la construcción narrativa de la identidad en el curso de los intercambios conversacionales.

Detrás de esta forma de abordar y trabajar con historias hay una orientación hacia la acción que impulsa al analista a mirar las construcciones del *self* y la identidad como necesariamente dialógicas y relacionales, modeladas y remodeladas en las prácticas interactivas locales [...]. Al mismo tiempo, reconoce que los participantes en las *small stories* generalmente adaptan sus historias para adecuarlas a diversos fines locales, interpersonales, secuencialmente evaluándose a sí mismos en relación con lo anteriormente dicho y lo que ha de seguir. (Bamberg, 2009: 140).

La perspectiva dimensional de Ochs y Capps proporciona un útil marco conceptual para describir y analizar narrativas, en especial las narrativas surgidas en la interacción, incluyendo los tipos de narrativas marginales que encontramos en las conversaciones cotidianas (Georgakopoulou, 2007; G.C. Johnson y Paoletti, 2004).

De acuerdo con este modelo dimensional cualquier narrativa (y no sólo las que se ajustan al modelo estructural laboviano) es susceptible de ser descrita en términos de unas dimensiones narrativas, según la preeminencia o ausencia/presencia de cada una de ellas en una narrativa determinada, cada una de las cuales es presentada como un continuo entre dos polos.

Ochs y Capps (2001: 20) definen una narrativa típica de experiencia personal como aquella que supone un único narrador activo [*Tellership*, dimensión relativa al número de narradores activos en una narración; un recuento altamente reportable [*Tellability* (narrabilidad)]; relativamente separable o independiente de la conversación o actividad en curso en que está inserta; con organización temporal y causal lineales [*Linearity* (linealidad)]; y una actitud o postura moral clara y constante [Moral Stance (postura moral)]. La mayor parte de las narrativas conversacionales que ocurren en situaciones naturales, sin embargo, raramente reúnen todas estas dimensiones. En el análisis de nuestros materiales son las dimensiones de Narrabilidad y Postura moral, las que caracterizan las narrativas de experiencias de migración a Chile de diez mujeres migrantes afrodescendientes.

3. METODOLOGÍA

Este estudio se preocupa por la construcción narrativa de la identidad y, en especial, por las identidades narrativas de migrantes afrodescendientes de Colombia, para cumplir con este objetivo, empleamos el análisis narrativo, el que toma como objeto de investigación la historia misma. El propósito es ver cómo los informantes imponen el orden en el flujo de la experiencia para dar sentido a los acontecimientos y las acciones en su vida. El enfoque metodológico examina la historia del informante y analiza la forma en que se articula, los recursos lingüísticos y culturales en que se basa, y cómo convence a un oyente de su autenticidad.

La Naturaleza y el mundo no cuentan historias, lo hacen los individuos. La interpretación es inevitable, porque las narraciones son representaciones narrativas. No hay una distinción firmemente establecida en la investigación postpositiva entre la realidad y la interpretación (Stivers, 1993). La acción humana y la imaginación determinan lo que se incluye y se excluye en la narrativización, cómo los eventos son organizados en tramas, y lo que se supone que significan. Los individuos construyen los acontecimientos y acciones pasados en las narrativas personales para reclamar identidades y construir sus vidas³. (Riessman, 2002: 218).

Específicamente se adoptó el enfoque de análisis multidimensional de Ochs y Capps (2001) y la teoría del Posicionamiento (Davies, Brownyn y Rom Harré, 2007). Metodológicamente se realizan entrevistas semiestructuradas a diez mujeres afrodescendientes migrantes con residencia en Coquimbo, Chile, mediante entrevistas del año 2014. Nos basamos en la comprensión de Mishler del proceso de entrevista como un "discurso entre hablantes" (Mishler, 1991), donde las respuestas de los entrevistados se consideran historias o narraciones. En el presente estudio empleamos una muestra intencional con máxima variación con informantes estratégicos, como táctica

³ Traducción nuestra.

empleamos el procedimiento 'bola de nieve'⁴. En cuanto a los grupos etarios representados en nuestra muestra, el de mayor representación es el grupo de mujeres de edad mediana (22-44 años) con nueve representantes colombianas y una haitiana. Su tiempo de permanencia oscila entre los nueve años y los 11 meses. Para tres de ellas, esta era su segunda experiencia migratoria. Las entrevistadas colombianas poseían (9 de ellas) enseñanza completa y estudios técnicos incompletos en enfermería, odontología y lenguas extranjeras; en Chile no se desempeñan de acuerdo a su formación, sino en oficios de estilistas, cuidado de niños, limpieza y comercio (ver Figura 1). Las entrevistas, con duración cada una de una hora y media, fueron grabadas en audio y transcritas y analizadas mediante la categorización selectiva y axial con el software Nvivo 10.

Informante	Labor en Chile	N. Educativo
1	Estilista	Enseñanza Media
2	Ama de casa	Enseñanza Media
4	Mesera	Auditora
5	Mesera	Técnico en Enfermería
6	Limpieza	E. Básica
7	Mesera	Pedagogía en Inglés
8	Estilista y Limpieza	Básica
9	Mesera	Técnico enfermería
11	Niñera	Técnico Dentista
13	Comerciante	Técnico enfermería
14	Cajera/administradora/limpia casas	Técnico mercadotecnia

Figura 1. Características socioeducativas de las informantes. Elaborada con los datos de las informantes.

4. NARRABILIDAD Y POSTURA MORAL: TEXTURAS DE LAS NARRATIVAS DE EXPERIENCIAS DE MIGRACIÓN DE MUJERES AFRODESCENDIENTES EN CHILE

Los tipos narrativos más utilizados por nuestras entrevistadas tienen un propósito retórico, por lo que utilizan formatos narrativos del tipo 'exemplum' y 'anécdotas' dado que estos formatos no pretenden realizar un inventario de acciones. En las narraciones tipo 'exemplum', la sección más importante es la 'evaluación', no solo porque es más extensa que la narración de la resolución o las secciones que describen la acción, sino porque el propósito retórico del hablante en el flujo conversacional, decididamente es el de generar una reflexión moral, persuadir al oyente de que se alinee con el punto de vista del narrador.

Por otra parte, si nos atenemos a la tipología de los géneros narrativos desarrollada por Plum (1988), el empleo de la anécdota se transforma en un medio eficaz y

⁴ Atkinson y Flint (2001) precisan que este tipo de muestreo consiste en incorporar informantes que por considerarse de difícil acceso o identificación son, referidos por otros informantes. Se emplea en el caso de individuos a los que se tiene difícil acceso por sus condiciones de aislamiento o vulnerabilidad.

económico para aportar evidencia al punto argumental de la narradora. El uso instrumental, por así decirlo, de la anécdota entraña en estos relatos una evaluación implícita, dramatiza la narración, así como promueve la implicación (*involvement*) del oyente, invitándolo a participar del mundo de la historia y, por tanto, a alinearse con el posicionamiento del narrador frente al evento relatado. En efecto, la estructura textual de la anécdota ofrece a quien actúa como narrador los recursos para producir los efectos perlocutivos aludidos, ya que en este género antes que en la crisis de la trama, el foco está en la reacción que esta suscita en el oyente. La culminación de la trama en este género, según Plum, está en la reacción altamente emocional ante el incidente narrado. En el marco interaccional, Bravo (1996) conceptualiza esta pretensión perlocutiva como 'efecto social' que define como "las consecuencias ya positivas ya negativas, que una determinada actividad comunicativa pueda tener sobre el clima social imperante en la situación en el momento de su ocurrencia" (1996: 13). De esta manera, la anécdota asegura el efecto social pretendido en el plano secuencial inmediato frente al entrevistado.

Este formato narrativo resulta ser el más empleado para evidenciar las condiciones de vulnerabilidad respecto de la migración, en las que las entrevistadas relatan experiencias en las que por ser mujeres afrodescendientes afrontan mayores dificultades. A continuación, se presenta la síntesis de las referencias a las condiciones de vulnerabilidad expresadas por nuestras entrevistadas (ver Tabla 1), en las que puede observarse que todas ellas (100%) identifican eventos de discriminación machista y en los que sufren discriminación por sus características étnicas:

Tabla 1. Referencias de las condiciones de vulnerabilidad atribuidas por las entrevistadas

CONDICIONES DE VULNERABILIDAD	% Entrevistados	% Densidad referencias
Discriminación Xenofobia (Colombiana y Haitiana)	60	17,5
Coyotaje	40	7,5
Falta de conocimientos del prácticas de ayuda o derechos	40	10
Falta de documentos migratorios	20	2,5
Marginalidad socioeconómica	20	2,5
Discriminación prácticas sexistas	100	17,5
Discriminación racial (Afrodescendientes)	100	42,5

Nota. La columna % entrevistados señala la proporción de ellos que hace referencia a la condición correspondiente. Densidad, se refiere a la proporción de referencias respecto al total de ellas. Elaboración propia.

En la literatura se plantea que la vulnerabilidad de los migrantes emerge de dos focos, uno relacionado con la distribución asimétrica de poder por, no ser ciudadanas y desconocer como ejercer sus derechos (representada por un 10% de las referencias en nuestra muestra) y el otro, se relaciona con elementos culturales, como:

[...] estereotipos, prejuicios, racismo, xenofobia, ignorancia y discriminación institucional que tienden a desvalorizar a los extranjeros y a justi-

ficar las relaciones de poder entre las naciones (Bustamante, 2002: 339). En tal sentido, las violaciones a derechos humanos se agravan en el caso de migrantes que de por sí son discriminados por su fenotipo, por su adscripción religiosa, su género o su edad" (Aguilar, Pacheco, Rubio, y Garma, 2012: 3).

En el 80% de los casos de nuestras entrevistas respecto a la discriminación racista y las prácticas sexistas, se emplean narrativas con estructura de *anécdotas*. Habitualmente, la violencia a la que se enfrentan nuestras entrevistadas se refiere a ser objeto de insultos en la calle (ejemplo 1 y 2):

- (1) a. "[las mujeres] Me han dicho: 'no más vienen a maraquiarse [prostituirse]'" (Inf. 1, Ext. 1)⁵
- b. "viven hablando que uno 'viene a putiar', porque para ellas todas las negras son putas" (Inf. 8, Ext. 2)
- (2) Referencia a prácticas realizadas por hombres
- a. "o sea como con morbo te hacen comentarios así, no sé cómo: 'negra rica', así entonces, yo lo miré y no le contesté, y a raíz de eso, porque no le dije nada, me agarró como a chuchadas [insultos] y me decía: 'ándate a tu país', 'negra tal por cual'" (Inf. 10, Ext. 3).

Estos relatos, en general, evidencian no una evaluación explícita, sino la *performance* de eventos de discriminación abiertos a la evaluación de la audiencia. A continuación, se ofrece un ejemplo en el que converge la mayoría de las condiciones de vulnerabilidad, listadas más arriba. Es en este sentido desde el feminismo decolonial (Aguilar, Pacheco, Rubio y Garma, 2012) se habla de "interseccionalidad", es decir, de la relevancia de articular las diferencias de género con las desigualdades de clase, raza y orientación sexual. En el relato, la narradora aprovecha la ocasión que le brinda la oportunidad de una pregunta referida a sus experiencias durante la migración, para evidenciar la crudeza de los eventos vividos por ella (ejemplo 3):

- (3) a. **Inf.1:** No, yo pienso que una de las experiencias más tristes fue cuando eh, cuando se me murieron mis dos amigas. Esas han sido las experiencias más difíciles que me ha tocado.

Entrevistador [Entr.]: ¿Quieres abordar un poco más eso?, ha sido algo abrupto por la reacción que tienes

- 1 **Inf.:** Sí, yo siento que mi amiga, la que me tocó acá, hubo *bastante negligencia médica*. Ella al final le detectaron un cáncer, un cáncer de ganglios, ¿recuerda?, un cáncer de ganglio y...

Entr.: ¿Era colombiana?

- 4 **Inf.:** Sí, colombiana, pero fue *bastante difícil*, porque le faltó, faltaron muchas cosas. Como una buena atención, *porque estaba ilegal, porque no tenía una situación económica buena, porque no tenía un familiar directo, porque la única que la estaba apoyando en ese entonces era éramos nosotros, los extranjeros*, y en conjunto yo que era la que estaba repre-

⁵ En este caso (Inf. 1, Ext. 1) se refiere Informante N°1, extracto 1, correspondiente a la narrativa del corpus analizado para este informante.

sentando todo, pero hubieron días que necesité que en el hospital se escuchara, que me escucharan y no me prestaron atención para nada.

10 **Entr.:** ¿Por qué? ¿Por qué crees tú que no te prestaron atención?

Inf.: Yo pienso que fue por lo de que como yo no era un familiar directo, y también *creo que hubo mucha discriminación porque ella como era morena se encargaron de buscarles las enfermedades de transmisión sexual, porque se encargaron de, de, de buscarle muchas enfermedades de transmisión sexual*, y le hacían siempre los mismos análisis, los mismos

15 análisis y todos daban negativo y ellos seguían buscando por ahí. Todo porque era morena y era extranjera, pues entonces, ellos se basaban en eso. (Inf. 1, Ext. 4)

En cursiva se destaca la confluencia de recursos evaluativos tales como reite-
raciones, la narradora construye una descripción que sorprende por lo conmovedor
del testimonio, donde la repetición de razones en una enumeración explicativa en la
que aparecen prefaciadas por la conjunción causal porque, acrecienta la aparente
ecuanimidad de su interpretación ideológica del cúmulo de la sucesión de estigma-
tización (discriminación, ilegalidad migratoria, pobreza y la soledad de los migrantes
[líneas 4-7]), adjetivación (bastante negligencia médica, bastante difícil, mucha
discriminación), reiteración (un cáncer, un cáncer de ganglios, ¿recuerda?, un cáncer
de ganglio), y un posicionamiento moral con recursos de atenuación⁶ (creo, era mo-
rena) que con el recurso de la enumeración explicativa crea un razonamiento que
acumula razones: “y también *creo que hubo mucha discriminación porque ella, como
era morena, se encargaron de buscarles las enfermedades de transmisión sexual,
porque se encargaron de, de, de buscarle muchas enfermedades de transmisión
sexual*, y le hacían siempre los mismos análisis, los mismo análisis y todos daban
negativo y ellos seguían buscando por ahí.” y finaliza, con la estructura de *exemplum*
termina con la evaluación que evidencia la discriminación: “*Todo porque era morena
y era extranjera, pues entonces ellos se basaban en eso*” [líneas 15-16]. La explicación
de la convergencia de recursos, quizá se encuentre en la necesidad de las entre-
vistadas de asegurar su credibilidad y lograr el alineamiento de la entrevistadora hacia
sus posturas frente a sus frecuentes reclamaciones, inducidas por la precariedad de
las condiciones en las que se han visto obligadas a reiniciar sus vidas en la sociedad
de acogida. La credibilidad es buscada con apremio en función de la figura simbólica
fuertemente desvalorizada que del “migrante” se ha formado la sociedad receptora,
factor que inevitablemente redundará en su dificultad para conseguir una imagen social
de credibilidad.

⁶ Autores como Briz (2003) o Caffi (2007) consideran la atenuación, además, como un recurso
estratégico dentro de la actividad conversacional que busca la aceptación del oyente, lograr
su persuasión o con la función de involucramiento, en este caso mediante uso de dispositivos
de pérdida de especificidad (dejé de usar muchas cosas, como para evitarme eso (Inf 13, Ej.
5)) para generar vaguedad, y por la estrategia de modificación del verbo performativo 'creo,
pienso'. Ver otras estrategias atenuadoras en Briz (2001). *El español coloquial en la
conversación. Esbozo de una pragmatología*. Ariel: Barcelona España.

5. NARRATIVAS DE POSICIONAMIENTO AGENTIVO

De acuerdo con esta teoría, los participantes en una conversación se posicionan en el curso de la misma, ofrecen o presentan diferentes posiciones de sujeto para entender o evaluar acciones o eventos. Las posiciones de sujeto son las identidades que las personas construyen en la interacción social para aceptar, resistir o reconfigurar los repertorios interpretativos. Estos repertorios son marcos conversacionales constituidos por discursos culturalmente disponibles que proporcionan a los hablantes el léxico y los registros de términos y metáforas que les permiten caracterizar y evaluar acciones y eventos. Harré y Langenhove (1999) afirman que el posicionamiento posibilita pensarnos a nosotros mismos como sujetos activos en la elección de alternativas, como agentes que se posicionan en las conversaciones en función de narrativas aprendidas y, por lo tanto, ya existentes, pero a las que aportan sus subjetividades, sus propias metáforas, sus argumentos particulares, etc.

Esta perspectiva sostiene, así, que las posiciones de sujeto son necesariamente fluidas, reflexivas y situadas. Los estudiosos que han desarrollado la teoría del posicionamiento (por ejemplo, Bamberg 1997b, 2005; Davies y Harré, 1990; Harré y Van Langenhove 1999; Hollway 1984) investigan la agencialidad como bidireccional. Por un lado, las fuerzas históricas, socioculturales, en forma de discursos dominantes o narrativas maestras posicionan a los hablantes en sus prácticas situadas y construyen lo que son, sin su participación agentiva. Por otro lado, los hablantes se posicionan como agentes constructivos e interactivos y eligen los medios por los cuales construyen sus identidades de cara a los demás, así como de cara a los discursos dominantes y a las narrativas maestras (De Fina, Schiffrin y Bamberg, 2006). De este modo, este enfoque permite trascender el nivel microconversacional para alcanzar en su dominio explicativo el nivel macro sociopolítico, como cuando el trabajo de identidad de uno de los participantes en una conversación lo posiciona como teniendo la agencia para resistir algún discurso hegemónico (cf. Benwell y Stokoe, 2006: 43). Que las posiciones de sujeto que presentan los participantes en la interacción conversacional implican la aceptación, la reformulación, la resistencia o el rechazo de los repertorios interpretativos hegemónicos que circulan en una comunidad, constituye una de las premisas de la 'teoría del posicionamiento'.

Los cambios en la interpretación de las causas de migración femenina percibidos en los contextos latinoamericanos en las últimas décadas, en el caso de las mujeres migrantes afrodescendientes se configuran en respuestas agentivas frente a la habitual causa de actor pasivo atribuida a las migración femenina por los estudios: los contextos familiares (acompañante de pareja o familiar), sociales y políticos conflictivos. Actualmente, en algunos casos, subyace una postura agentiva, cifrando como causa solo en el deseo de migrar (ejemplo 4):

(4) a. "O sea, no traía como algo así decidido, no. Pero, sí, mi idea era venir y volver a mi país, porque, pero a quedarme no, porque es que yo no pensé. Era como una forma de arrancar de salir" (Inf. 14, Ext. 6).

Al respecto, Martínez (2003) ya advierte la pasividad atribuida a las mujeres, en los estudios de migración y desde allí, justifica su invisibilidad en los resultados de los informes oficiales pese al aumento de su movilidad en las últimas décadas.

En realidad, la consideración de las mujeres en la migración data desde antiguo, aunque con dos sesgos notorios: la mujer ha sido contemplada desde una perspectiva asociacional, de actor pasivo, de acompañante del esposo, la que sigue su desplazamiento, la que espera a su cónyuge e hijos; es también relegada en las formulaciones teóricas sobre la migración, aspecto que distingue numerosos razonamientos que implícitamente reconocen su papel. Ambas situaciones parecen haber ido de la mano de algunas evidencias, que, por ejemplo, indicaban que en la migración transatlántica las mujeres tenían un menor peso que los hombres, si bien no fue nunca el caso de la migración interna cuyos destinos eran las grandes ciudades (Pellegrino, 1996). Tales evidencias se revirtieron notoriamente, y así lo indica la participación de mujeres en la migración internacional –en el mundo y especialmente en la región– que sugiere la feminización cuantitativa en las últimas décadas (Villa y Martínez, 2002; Zlotnik, 2003) (2003: 44).

En seguida, se presentan los principales Factores de migración atribuidos por nuestras entrevistadas:

Tabla 2 *Porcentaje de referencias sobre causas de emigración señalados por las entrevistadas.*

FACTORES DE EMIGRACIÓN	% N°	%
	Informantes	Referencias
Factores familiares (pareja o hermanos)	40	21,4
Existencia de redes de apoyo	80	35,7
Violencia	40	14,2
Escapar vida rural o control familiar	20	21,4
Mejora económica	20	7,1

Nota. Elaboración propia.

Un 80% de las mujeres afrodescendientes señala tomar la decisión de migrar debido a la existencia de redes de apoyo en el lugar de acogida, en segundo lugar, su motivación radica en acompañar a un familiar cercano (pareja o hermanos) o escapar de condiciones sociales o políticas adversas.

El papel de las redes de apoyo es decisivo para las mujeres afrodescendientes, tanto en el proceso de toma de decisión de migrar como en la generación de las condiciones de estabilidad en el lugar de recepción. Las mujeres migrantes establecen frecuentemente lazos familiares y de amistad en las sociedades de destino que facilitan su acceso formal a servicios sociales y de salud, vínculos con los empleadores, gestiones con instituciones u organizaciones sociales (ejemplo 5):

(5) a. Claro, claro, entonces mi jefa decía que como yo venía recién llegando, y no tenía amistades colombianas, entonces, entonces, por eso buscaba trabajo decente, pero después iba a coger, o sea mis amistades e iba a ser prostituta. Yo le decía a ella que me diera la oportunidad porque no veía ese, no venía como en esa onda. Entonces, ella me dio la oportunidad de trabajar y ahí, me abrí puertas, ahí fui promotora y fui como

escalando, o sea, si un trabajo me pagaban más, me iba cambiando así, o sea, nunca me echaban de los trabajos, sino que yo renunciaba, porque iba como mirando que me pagaran más y así de a poco, trabajé también en Paclau una pastelería, también trabajé arto tiempo ahí (Inf. 14, Ej.7).

Otra de las narrativas agentivas en estructura de *exemplum*, se presenta en el siguiente segmento (ejemplo 6):

(6) a. **Inf. 13:** Ah, en una ocasión llevamos *curriculum*, varias personas, todos colombianos porque también conocía personas blancas, y eso, y dejaron a los blancos, las negritas no quedamos

Entr. 1: ¿los contrataron?

Inf. 13: Claro, los contrataron y a nosotras no, entonces ahí te das cuenta que no es una cuestión, porque si nos vamos a nivel de educación y estábamos como igual, o quizá podía estar en un nivel un poquito superior y no, no sucedió. Pero entonces, yo creo que es como por eso, de cómo que está súper marcado. Pero siento que también ha ido cambiando, siento que ha ido cambiando y *siento que cambia a medida que uno cambia su actitud*, como lo enfrenta. Yo creo que eso ha sido vital, de la gente de la que *uno* comienza a rodearse. Eh! de que uno no esté metido en lugares donde hay conflictos, ni problemas. No de que selecciones, pero sí de que se mantenga mejor con gente que está en la misma sintonía que está *uno*, que vienen como a lo mismo que uno: pues como a mejorar nuestra calidad de vida, como hacer un aporte, bien sea cultural, o bien sea, nada más con tu estilo de vida. Tú puedes aportar súper bien (Inf. 13, Ext. 8)

El carácter interaccional del relato, así como la co-construcción del mismo, rasgos ambos de común ocurrencia en el evento de habla de una entrevista de investigación, en especial en aquellas empleadas para indagar la construcción narrativa de la identidad, quedan en evidencia cuando la investigadora le pide confirmar su inferencia e incredulidad [¿los contrataron?], y la entrevistada responde mediante el uso del formato narrativo del *exemplum*. El punto argumental de la narración principal, representada en este caso por el *exemplum*, es la reflexión de carácter ético sobre un manifiesto acto de discriminación, que se infiere de las explicaciones introducidas. El foco está en la interpretación moral acerca del incidente aludido. Como sostiene Plum, a diferencia de la narrativa, aquí no tenemos una crisis que ha de ser resuelta, sino que la culminación del relato está en la interpretación o reflexión moral que el incidente referido suscita. En esta narración el uso del marcador *yo creo* además de introducir la postura de la entrevistada como una opinión personal (atenuación) da paso a los argumentos con los que busca alcanzar el alineamiento y la solidaridad del oyente, *siento que cambia a medida que uno cambia su actitud* para lo cual invoca experiencias personales que presenta como extensivas a las mujeres en general a través de los generalizadores *uno, tú, nuestra*. Una aproximación respecto al uso inclusivo del recurso discursivo del 'tú' generalizador, es descrito por Sisto y Fardella (2009) como sigue: "El uso de la segunda persona singular tiene el efecto de incluir al interlocutor en este relato cosificador, no se trata de algo que sea valorable sólo para la hablante, sino que también para el interlocutor, así como para cualquier otro sujeto. Así se constituye como lo naturalmente deseable, el modelo que rige lo que debemos ser" (Sisto y Fardella, 2009: § 38).

Por último, desde la perspectiva de la construcción narrativa de la identidad, cabe hacer un par de precisiones sobre el trabajo de identidad que se refleja en este relato. El despliegue de recursos pragmalingüísticos y retóricos precedentemente identificados sirve al propósito primordial de la autoafirmación de una identidad de la entrevistada determinadamente agentiva que se engrandece en el mundo historiado, al trazar experiencias, las que, no obstante las adversidades, forjaron en ella una resiliencia que le permiten mantener una relativa constancia identitaria, su firme voluntad y que representa un posicionamiento frente al futuro, marcado por una agencialidad decididamente asumida.

REFLEXIONES FINALES

Las aproximaciones metodológicas adoptadas en este artículo para el abordaje de las narrativas conversacionales identitarias de mujeres migrantes afrodescendientes, orientados por los enfoques de la teoría social socioconstruccionista parecen apropiados.

Los elementos estructurales narrativos supeditados a la intención argumentativa del hablante, le permiten echar mano de los formatos y recursos necesarios para lograr sus objetivos. Así pues, la identidad se construye y se narra configurando la versión que más se adecue al contexto y marco de inteligibilidad en el que se expresa, con la finalidad de obtener la aprobación y validación de esa narrativa. En este sentido, en cada contexto se presenta una variada configuración de aspectos del *self* que es coherente con el posicionamiento mantenido en dicho contexto.

Las narraciones conversacionales dependen de la intención argumentativa del hablante, cuyo interés le permite aferrarse a formatos narrativos y recursos lingüísticos útiles para sus objetivos retóricos en nuestro caso *exemplum* y anécdotas, puesto que permiten incorporar la postura moral y el posicionamiento agentivo. En el caso de las narraciones de nuestras informantes, parecen intentar generar una identidad colectiva positiva que resiste las historias que estigmatizan a las migrantes afrodescendientes, se integran relatos que resaltan los rasgos positivos de este grupo de mujeres, el rol de las redes sociales en su desarrollo, su capacidad de resiliencia y agencia, posicionándose no como víctimas sino como sujetos de derecho.

Los relatos de las entrevistadas superan el tono victimista, aunque reconocen las experiencias de desigualdad atribuibles a la convergencia de las diferencias de género con las desigualdades de clase y raza. Las identidades narrativas evidencian el rol del capital social⁷ para contrarrestar la vulnerabilidad de las mujeres migrantes, a mayor tiempo migratorio desarrollan redes y vínculos con las sociedades receptoras que reducen sus dificultades.

⁷ Aguilar, et Al. (2016) citan la conceptualización que Pierre Bourdieu (2000: 148) realiza de capital social conformado por "la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos. Expresado de otra forma, se trata de la totalidad de recursos basados en la pertenencia a un grupo".

En cuanto a las situaciones de interculturalidad cuando dos culturas interactúan afectivamente, es posible hablar de dos categorías: interculturalidad simétrica y asimétrica. En estos relatos se percibe la necesidad de generar condiciones para avanzar en el camino de una relación armónica entre estas culturas “[...] la interculturalidad es un bien en sí, un fin deseable, una tendencia sana y democrática de las relaciones sociales que se realiza cuando dos culturas logran establecer relaciones de fructífera reciprocidad, por lo que estaríamos en presencia de un proceso intercultural” (Sanz y Valenzuela, 2016: 163) .

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, M. D., PACHECO, A. J. C.; RUBIO, R. E. M., y GARMA, M. J. E. (2012). “Vulnerabilidad y riesgos. Indicadores de Desarrollo Zona Metropolitana de Mérida”. Consultado el 17 de abril de 2018, Organización Internacional para las Migraciones, en https://micicinitiative.iom.int/sites/default/files/document/micic_mexico_1.pdf.
- ANDERSON, Harlene. 1997. *Conversations, Language and Possibilities*. Nueva York: Basic Books.
- ATKINSON, R. y FLINT, J. (2001). “Accessing Hidden and Hard-to-reach Populations: Snowball Research Strategies”. Consultado el 21 de abril de 2018, *Social Research Update*, en <http://eprints.gla.ac.uk/37493/>.
- BRAVO, D. (1996): La risa en el regateo: Estudio sobre el estilo comunicativo de negociadores españoles y suecos. Edsbruk: Universidad de Estocolmo.
- BAMBERG, Michael. (2009). “Identity and narration”, en HÜHN, Peter; PIER, John ; SCHMID, Wolf y SCHÖNERT, Jörg (eds.). *Handbook of Narratology*. Berlín: Walter de Gruyter.
- BENWELL, Bethan y STOKOE, Elizabeth (2006) *Discourse and identity*. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press.
- DAVIES, Brown y ROM, Harré. (2007 [1990]). “Posicionamiento: La producción discursiva de la identidad”. Traducción de César A. Cisneros Puebla. *Athenea Digital*, 12, Pp. 242-259. [Publicación original: Davies, Brownyn y Rom Harré.1990. The discursive production of selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20 (1): 43-63]
- DE FINA, Ana, SCHIFFRIN, D. and BAMBERG, Michael. (Eds.) (2006). *Discourse and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DEPARTAMENTO DE EXTRANJERÍA Y MIGRACIONES [DEM] (2016) Anuario estadístico Nacional Migración en Chile. Consultado el 23 de abril de 2018, Gobierno de Chile. Santiago de Chile, en <http://www.extranjeria.gob.cl/media/-2016/02/Anuario-Estadístico-Nacional-Migración-en-Chile-2005-2014.pdf>
- GARAY, Ana, Lupicinio ÍÑIGUEZ y Luz María MARTÍNEZ (2005) “La perspectiva discursiva en psicología social”. *Subjetividad y Procesos Cognitivos* 7: 105-130.
- GERGEN, Kenneth. 1996 [1991]. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.

- GOFFMAN, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Edinburg: University of Edinburg [versión española de Hildegarde B. Torres Perrén y Flora Setaro (1971) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu].
- HARRÉ, R. y LANGENHOVE, L. (1999) "Introducing Positioning Theory", en HARRÉ, R. Y van LANGENHOVE (Eds.). *Positioning theory. Moral contexts of intentional action*. Oxford: Blackwell
- LABOV, William y WALETZKY, Joshua. (1997 [1967]) "Narrative analysis: Oral versions of personal experience". *Journal of Narrative and Life History* 7(1-4), 3-38.
- MARTÍNEZ Pizarro, J. (2003). *El mapa migratorio de América Latina y el Caribe, las mujeres y el género*. Santiago de Chile: Fondo de Población de las Naciones Unidas [UNFPA].
- MISHLER, Elliot (1991 [1986]). *Research interviewing: Context and narrative*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- OCHS, Elinor. y CAPPS, Lisa. (2001). *Living narrative: Creating lives in everyday storytelling*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- PLUM, G. A (1988) *Text and Contextual Conditioning in Spoken English: a genre-based approach*. Tesis de Doctorado. Universidad de Sidney.
- RIESSMAN, Catherine Kohler. (2002). "Analysis of personal narrative", en GUBRIUM, J. F. y HOLSTEIN, J. A. (Eds.). *Handbook of interview research: Context and method*. Londres: Sage.
- ROJAS, N., y SILVA, C. (2016). La Migración en Chile: Breve reporte y caracterización. *Observatorio Iberoamericano sobre Movilidad Humana, Migraciones y Desarrollo* (OBIDIMID), 43.
- SANZ, N., y VALENZUELA, J. M. (Eds.). (2016). *Migración y Cultura* (Vol. uno). Tijuana : El Colegio de la Frontera Norte : México: UNESCO. Consultado el 22 de abril de 2018, Unesco, en <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002477-247760s.pdf>
- SASSEN, S. (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Consultado el 22 de abril de 2018, *Proyecto de Aula Intercultural*, en http://www.edicionessimbioticas.info/article.php3?id_article=505
- SISTO, Vicente y FARDELLA, Carla. (2009). "Control narrativo y gubernamentalidad: la producción de coherencia en las narrativas identitarias. El caso de profesionales chilenos adultos jóvenes en condiciones de vinculación laboral flexible". Consultado el 25 de mayo de 2010, [Revista electrónica] *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10 (2), Artículo 29, en <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0902292>.



TUITS: UNA RESPUESTA DESCORTÉS QUE REPRODUCE LA VIOLENCIA DE GÉNERO

Tweets: an Impolite Answer that Reproduces Gender Violence

Cristina del Valle Núñez

Universidad Nacional de Río Cuarto
cnunez@hum.unrc.edu.ar

Resumen:

El presente trabajo tiene por objetivo mostrar cómo ciertas premisas socioculturales, propias de la cultura del Río de la Plata (Argentina), reproducen y consienten la violencia de género. Dichas premisas, vigentes en el siglo XX, continúan instaladas en el siglo XXI y se siguen manifestando en las situaciones seleccionadas que motivan los tuits descorteses del corpus examinado. Además, advertir la presencia de premisas que emergen, opuestas al sexismo. Para ello, se analiza un corpus de diecinueve tuits extraídos verbatim que surgen como reacción o respuestas a las situaciones en las cuales se encuentra implicada la imagen de la mujer.

Palabras clave:

Tuits, descortesía de fustigación, refractariedad, afiliación exacerbada, premisas.

Abstract:

The overall aim of this paper is to show how certain socio-cultural premises that belong to the culture of the Rio de la Plata (Argentina) reproduce and give way to gender violence. These premises that were in force in the 20th century have persisted through time and are manifested in the situations that triggered the impolite tweets for this study. Particularly, the research focuses on those premises that are emerging in opposition to sexism. For this purpose, nineteen tweets extracted verbatim were analyzed as reactions or answers to situations where the woman's image is involved.

Keywords:

Tweets, Fustigation impoliteness, Refractoriness, Exacerbated Affiliation, Premises.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 03/07/2018

1. INTRODUCCIÓN

El propósito del presente trabajo es, por una parte, mostrar cómo ciertas premisas socioculturales propias de la cultura del Río de la Plata (Argentina), vigentes en el siglo XX, que reproducen y consienten la violencia de género, continúan instaladas en el siglo XXI y se siguen manifestando en las situaciones seleccionadas que motivan los tuits descorteses del corpus examinado. Y por la otra, la presencia de premisas que emergen, opuestas al sexismo.

Para analizar el fenómeno escogemos tuits a partir de tres hechos que involucran una imagen de mujer distorsionada y agravada en esas premisas aún vigentes. Por ello, analizamos las convenciones sociales de género que permiten interpretar los comportamientos sociales y, especialmente, los comportamientos verbales sexistas descorteses que presiden los mensajes de tuits de la comunidad estudiada y que obedecen a afiliación exacerbada o refractariedad, motivaciones propias de la descortesía de fustigación (Kaul de Marlangeon, 2005). El corpus resulta apto para el estudio del fenómeno de la descortesía verbal y la aplicación de tests de hábitos sociales como metodología para corroborar la introspección del analista.

En nuestro trabajo, resulta fundamental el hecho de que *Twitter* se muestra como terreno fértil para la reproducción o el rechazo de esas premisas socioculturales que desvirtúan *la imagen de la mujer* asumiéndola como objeto sexual, el sexo débil, provocadora (sexualmente hablando) y consumista.

Nos inspiramos en el trabajo de Kaul de Marlangeon (2005, 2008a, 2008b, 2009, 2010, 2012, 2014) y Kaul de Marlangeon y Cordisco (2014), Fuentes Rodríguez (2009) y Mariottini (2008) para el estudio de la descortesía verbal en el discurso electrónico, y en el de Yus (2001) para el discurso electrónico en general.

2. MARCO TEÓRICO

Adoptamos para nuestro trabajo el enfoque de la pragmática sociocultural y discursiva que nos brinda el adecuado andamiaje para el estudio del lenguaje en uso, es decir, para el estudio del lenguaje como un comportamiento estratégico, intencional y motivado.

En tal marco, Bravo ha indagado el concepto de la *imagen social básica* y afirma que tal imagen constituye “un conocimiento compartido y contractual que los usuarios de esa comunidad de habla suponen existente y que subyace a la producción y realización de actividades de cortesía” (Bravo, 2010: 26). La imagen social está conformada por los valores sociales que un individuo percibe sobre sí mismo en relación con los demás y que sirven para interpretar actividades verbales y no verbales en una determinada *comunidad de práctica cortés o en una comunidad de práctica descortés* (Kaul de Marlangeon, 2014).

Para la interpretación de los comportamientos verbales, se deben tener en cuenta los conocimientos de partida, es decir, las *premisas socioculturales* que “son el conocimiento de las convenciones sociales que nos permiten explicar los comportamientos comunicativos en función de los valores culturales vigentes en una determinada sociedad” (Bravo, 1999: 168) y que contribuyen, precisamente, a crear

expectativas acerca de lo que se va a escuchar y a producir, acerca de cómo se van a evaluar los enunciados y los probables efectos en los interlocutores. El conocimiento de estas convenciones sociales permite al analista explicar los comportamientos comunicativos relacionados con los contenidos de la imagen social básica. Bravo señala que “son elementos extralingüísticos” que contribuyen a hacer explícito el contexto sociocultural (Bravo, 2003: 104). Boretti explica que las premisas, que subyacen a la imagen del grupo y que son asumidas por cada individuo, involucran aspectos de la propia imagen social básica cuyas características, afirma, pueden considerarse más o menos extendidas para todo un territorio (Boretti, 2001, 2003).

La descortesía verbal es, precisamente, una actividad de imagen. Nos adherimos al concepto de descortesía de Kaul de Marlangeon “un comportamiento comunicativo que ataca, daña, denigra u ofende la imagen social del interlocutor, busca causarle un perjuicio o incide de manera negativa en el clima socio emocional de la interacción” (Kaul de Marlangeon, 2005: 303). En relación con la descortesía de fustigación se reconocen dos motivaciones, afiliación exacerbada y refractariedad (Kaul de Marlangeon, 2005). En la primera el interlocutor se percibe y es percibido como adepto al grupo y asume consciente y orgullosamente su calidad de miembro, tanto es así, que escoge la descortesía en su defensa. Mientras que la refractariedad es entendida como una *autonomía exacerbada* y el interlocutor se ve y desea ser visto como opositor al grupo.

Kaul de Marlangeon y Cordisco muestran que las relaciones sociales se han adaptado a las nuevas tecnologías y la descortesía verbal no es un fenómeno aparte (Kaul de Marlangeon y Cordisco, 2014):

Este tipo de intervenciones son marcas del circuito comunicativo que se establece en tuitos: mediado, hipertextual, interdiscursivo. De allí la efectividad de las actividades de descortesía: hay un destinatario que reacciona ante ellas rechazando los ataques, defendiéndose contra-atacando. (Kaul de Marlangeon y Cordisco, 2014: 156).

Los autores citados corroboran cómo las ideologías son motivación suficiente para que en las redes sociales, por ejemplo en *Twitter*, se produzcan comportamientos descorteses que llevan a enfrentamientos entre los comentaristas. Esa presencia tácita de la ideología contribuye a la difusión de mensajes como algunos de los que analizamos en nuestro corpus.

Como unidad extralingüística tomamos el concepto de *comunidad de práctica* que es una “entidad teórica que el analista determina según los objetivos de su estudio” (Kaul de Marlangeon, 2010: 75). En nuestro análisis la comunidad de práctica constituye una comunidad de práctica descortés, debido al carácter descortés que predomina en sus interacciones verbales. Kaul de Marlangeon señala que:

En una comunidad de práctica cuyos miembros son primordialmente descorteses en forma bilateral o bidireccional, es decir, dados a la réplica de la descortesía, el compromiso mutuo de la cortesía se transmuta en prevención mutua o conciencia acerca de la posible hostilidad que cada miembro puede desplegar en pos del logro de sus objetivos o de la prevalencia de su cosmovisión (Kaul de Marlangeon, 2014: 14).

3. CORPUS Y METODOLOGÍA

El presente trabajo de naturaleza exploratoria, cualitativa y descriptiva, consta de un corpus de diecinueve tuits *extraídos verbatim* que surgen como reacción o respuestas a diferentes situaciones en las cuales se encuentra implicada la imagen de la mujer. De estas reacciones vía *Twitter*, emergen las premisas socioculturales vigentes hacia el sexo femenino.

El material fue recopilado entre 2016 y 2017, conforma un corpus monolingüe, perteneciente a la variedad del español rioplatense y está organizado en tres situaciones. A continuación, presentamos una síntesis de los hechos que suscitaron los tuits y los tuits escogidos.

Tabla 1. Situación 1: El vagón rosa

En 2016, surgió en la ciudad de Buenos Aires la idea de destinar un vagón del subte exclusivamente para las mujeres. En las redes sociales bautizaron la idea como “vagón rosa”.
Tuits
<p>a- (MUJER) <i>Yo iría en el #vagónrosa solo para no sentir el olor a bolas y chivo. Se sabe.</i></p> <p>b- (HOMBRE) <i>Si la masturbación fuese pecado, Dios nos hubiera dado bracitos de dinosaurio. Exclamé mientras me sacaban a vergazos del #vagónrosa.</i></p> <p>c- (MUJER) <i>Si no entraste en el #vagónrosa y sufrís abusos en los otros vagones, ¿te la buscaste por puta?</i></p> <p>d- (MUJER) <i>¡No, chicas, no! En el #vagónrosa no habrá estripers.</i></p> <p>e- (HOMBRE) <i>Las gordas opinando son lo más. ¡Vayan para el #vagónrosa!</i></p> <p>f- (HOMBRE) <i>Explicame por qué el 90% de las mujeres sale con el combo cartera – bolsa. ¿Tanto tienen para llevar? Sí, al #vagónrosa de carga.</i></p> <p>g- (HOMBRE) <i>Se pusieron a pensar en eso del #vagónrosa, no identifica a la mujer argentina. Debe ser de color rubia teñida.</i></p>

Tabla 2. Situación 2: Insulto a la gobernadora

En junio de 2016, el concejal del Frente para la Victoria (FpV) de Luján (ciudad de la provincia de Buenos Aires), Leandro Boto, calificó de “loca”, a través de un audio <i>Whatsapp</i> , a la gobernadora bonaerense, María Eugenia Vidal, y afirmó que “habría que cagarla a trompadas”. Esto mereció expresiones de repudio por parte del arco político bonaerense y suscitó comentarios de distinta índole en las redes sociales, una de las cuales fue <i>Twitter</i> .
Tuits
<p>a- (MUJER) <i>El peor insulto que le pueden decir a una persona es "eres como Vidal".</i></p> <p>b- (MUJER) <i>"Vidal cabeza de escobillón" me parece un muy buen insulto.</i></p> <p>c- (MUJER) <i>"Saliste como Vidal en las fotos". Creo que es el peor insulto que recibí en mi vida.</i></p> <p>d- (MUJER) <i>Vidal denunció a Boto porque la insultó en una conversación privada. ¿Qué sigue?</i></p> <p>e- (HOMBRE) <i>Otro inútil es Leo Boto q insultó agraviando a Vidal pero la culpa es de CFK que hundió la Argentina debería cagar a trompada a CFK.</i></p>

- f- (MUJER) *¿Ya le abrieron una causa al que insultó a Vidal? Lo digo como mujer. Merece que lo echen sin derecho a jubilación.*
- g- (MUJER) *Concejal que insultó a Vidal, visitó al Papa y es devoto de la Virgen. Como dijo Carrió: "empodera" a los violentos...*
- h- (MUJER) *Edil K insultó a Vidal: "Habría que cagarla a trompadas. Violencia intolerable injustificable #Basta.*
- i- (HOMBRE) *Retweetó Leo Boto ESTE ES EL CAGÓN QUE INSULTÓ Y HABLÓ DE CAGAR A TROMPADAS A LA GOBERNADORA VIDAL, REPUDIO POPULAR #NIUNAMENOS*
- j- (HOMBRE) *Retweetó Liliana. Este HDP que en privado insultó a la Gobernadora Vidal y en su figura a todas las mujeres, ¿después se arrepiente? ¡ECHARLO!*

Tabla 3. Situación 3: Cupo femenino en el Congreso Nacional

La desigual representación en el Congreso Nacional, donde los hombres ocupan más bancas que las mujeres tanto en el Senado como en la Cámara de Diputados, generó que las legisladoras del oficialismo y de la oposición dejen de lado sus diferencias y reclamen que la próxima reforma electoral contemple una ampliación del cupo femenino del 30 por ciento al 50 por ciento.
Tuits
<p>a- (HOMBRE) <i>Hagamos un congreso sólo de hombres y otro de mujeres, y los dos deben aprobar las leyes. Ridículo, no? Lo del cupo femenino 50% también.</i></p> <p>b- (HOMBRE) <i>Las generosas que celebran que los trans jueguen al hockey con las mujeres seguro que también apoyan que usen el cupo femenino del Congreso.</i></p> <p>c- (HOMBRE) <i>Las mujeres andan buscando el 50% de cupo femenino obligatorio en el Congreso, que tal si igualan la edad jubilatoria también?</i></p> <p>d- (HOMBRE) <i>No comparto la ampliación del cupo femenino en el Congreso. Incorporarlas por género, a mi entender, es más discriminación que inclusión.</i></p> <p>e- (HOMBRE) <i>Para #Lanata si hay cupo femenino en el Congreso entrarán muchas "retardadas". http://bit.ly/2bRjsup</i></p>

4. ANÁLISIS

El fenómeno estudiado está asociado a las redes sociales en Argentina y a una en particular, *Twitter*, que posee entre sus características la de permitir el anonimato, además, a una comunidad de práctica descortés que es un contexto no institucional (Kaul de Marlangeon, 2008a). Por esto es que abordaremos el estudio desde una perspectiva macro-dialógica, ya que, en interacciones como las que constituyen nuestro corpus no participan, necesariamente, los mismos interlocutores, debido a que la red social escogida permite compartir opiniones sobre un mismo tema a miles de usuarios a partir de distintos *hashtags* sin la necesidad de colocar información personal (Kaul de Marlangeon y Cordisco, 2014). A pesar de lo cual, reconocemos que los comentaristas son argentinos interesados en el tema.

Las distintas intervenciones que hemos analizado proveen los datos para corroborar, o bien, la presencia de premisas socioculturales que denigran la imagen de la mujer, o bien, premisas superadoras que acercan esa imagen a la igualdad de género. Así, vemos que *Twitter* se convierte en un terreno fértil para reproducir y/o

para modificar o ir transformando premisas socioculturales vigentes que están siendo desplazadas por premisas socioculturales emergentes que modifican la mirada arcaica sobre la mujer y plantean una imagen social básica acorde con la imagen que la mujer tiene de sí y con las ideas del siglo XXI.

La imagen social de la mujer a comienzos del siglo XXI está en plena transformación. La idea de que la mujer debe gozar de los mismos derechos que el hombre está completamente instalada, por lo que, la percepción que tienen las mujeres de sí mismas está cambiando. Sin embargo, en la práctica, esto no siempre es considerado y por eso es que se suscitan situaciones como las que exponemos en el trabajo.

Los comentarios a las situaciones presentadas nos permiten indagar en la interioridad del comentarista e inferir las premisas latentes o subyacentes en lo dicho por cada uno. También, emergen las ideologías que, como explican Kaul de Marlangeon y Cordisco, no son conocimientos compartidos y generales como el de las convenciones sociales; por ello es que no todos están de acuerdo o las aceptan como propias, y entonces, generan diferentes opiniones y disputas (Kaul de Marlangeon y Cordisco, 2014). En una misma comunidad de práctica conviven grupos con distintas ideologías que construyen discursos ideológicos que pueden originar conflictos.

4.1 Los tuits

En los tuits escogidos, se manifiesta descortesía de fustigación por refractariedad o afiliación exacerbada (Kaul de Marlangeon, 2005); en algunos, de manera flagrante e impúdica, con un lenguaje soez, vulgar y ligado a lo sexual. En la situación 2, “Insulto a la gobernadora”, el iniciador del conflicto es una figura pública que no contraataca, sino que prefiere justificar sus dichos para no seguir dañando su imagen pública. En la 1, “El vagón rosa” y en la 3, “Cupo femenino en el Congreso Nacional”, la situación no es tan personal y algunos representantes del grupo atacado esgrimen la descortesía como estrategia de defensa o de ataque. Otros tienen la intención de defenderse menoscabando la imagen de la mujer y reafirman la idea de la mujer como un ser inferior/objeto sexual. Los comentarios no surgen *ex abrupto*, sino a partir de una agresión previa o de una situación que desata la ira y se producen, como ya se indicó, en un contexto virtual, no institucional y público¹ lo que suponemos da rienda suelta a la creatividad y a la presencia de la descortesía.

Las tres situaciones, a primera vista, responden a lo que llamamos *sexismo*² y ponen de relieve la vigencia de premisas socioculturales retrógradas que denuestran la imagen de la mujer. Sin embargo, al profundizar en el análisis vemos que las motivaciones de cada situación tienen sus particularidades.

¹ Público en el sentido de que cualquier persona puede acceder a los comentarios de otra persona en Twitter y responder sin temor a ser sancionado o bloqueado

² “Conducta(s) discriminatoria(s) basada(s) en la supuesta inferioridad de las mujeres como grupo social que afecta las relaciones sociales de las personas” (Kaul de Marlangeon, en prensa).

Situación 1

Tres de los comentarios a, c y d, cuyas comentaristas son mujeres, configuran comportamientos descorteses, descortesía de fustigación por afiliación exacerbada al grupo de mujeres, motivada por la propuesta de instalar un vagón rosa en el que irían solamente personas de sexo femenino (Kaul de Marlangeon, 2008b). Además, son comentarios en franca oposición a premisas socioculturales vigentes: la mujer vista como provocadora, objeto sexual o el sexo débil. Esto se hace evidente en³:

(c) -Si no entraste en el vagón rosa y sufrís abusos en los otros vagones, ¿te la buscaste por puta? (*la mujer no provoca sexualmente al hombre*).

(d) - ¡No, chicas, no! En el vagón rosa no habrá estríperes (*el hombre no debe considerar a la mujer un objeto sexual*).

Mientras que b, e, f y g, cuyos comentaristas son hombres, confirman la subsistencia de esas premisas vigentes, denigratorias del sexo femenino, y manifiestan la descortesía de fustigación por refractariedad al grupo de mujeres. Las premisas se evidencian en:

(b) - Si la masturbación fuese pecado, Dios nos hubiera dado bracitos de dinosaurio (la mujer es un objeto sexual del hombre y desde la propia naturaleza humana se puede justificar).

(e) - Las gordas opinando son lo más. ¡Vayan para el vagón rosa! (se desprecia a la mujer que no cumple con el canon de belleza actual, flaca y bella, y que satisface la idea que tienen algunos hombres).

(f) - Explicame por qué el 90% de las mujeres sale con el combo **cartera – bolsa**. ¿Tanto tienen para llevar? Sí, al vagón rosa de carga (*la mujer consumista y materialista*).

(g) - Se pusieron a pensar en eso del vagón rosa, no identifica a la mujer argentina. Debe ser de color rubia teñida (se estereotipa a la mujer argentina como una mujer superficial, que pretende aparentar lo que no es; como una mujer que no piensa).

Tabla 4. *La mujer objeto sexual, provocadora, estereotipada*

Mujeres	Afiliación exacerbada al grupo atacado, al de mujeres. Rechazan, repudian, resisten.
Hombres	Refractariedad al grupo de mujeres. La mujer se merece el vagón rosa, de lo contrario que se la “aguante”. Está para ser objeto sexual del hombre, además es provocadora, “puta”.

³ Las premisas socioculturales que subyacen a los comentarios están colocadas al lado de cada uno entre paréntesis y en cursiva.

Selección de estrategias de refractariedad y afiliación exacerbada en la descortesía de fustigación de nuestros ejemplos:

a- *Argumentum ad hominem*, dirigido hacia los hombres, quienes son los que suelen sostener afirmaciones de índole sexista. Se desprestigia su accionar a partir de la idea de que son *sucios* (es decir, tienen “olor a chivo y a bolas”⁴) y se justifica de esta manera la “posibilidad” de un vagón rosa. En este caso la descortesía de fustigación es por afiliación exacerbada al grupo de mujeres.

c- La pregunta ¿te la buscaste por puta? es una burla, la pregunta reproduce, pero a la vez responde a un discurso repetido tantas veces, “se lo buscó por puta”. La estrategia de los que manifiestan ese discurso sería de apocamiento mediante sustantivo descalificador *puta* con valor de discurso repetido lesivo de imagen (Kaul de Marlangeon, 2009). La comentarista, que es una mujer, repite la frase y se muestra refractaria al grupo que la dice.

d- Ironía, ya que se llama “estríperes” a los degenerados que se masturban en los trenes o se muestran desnudos delante de las mujeres.

e- Burla, se utiliza peyorativamente “gorda” como sustantivo denigratorio y descalificador que menosprecia a la mujer, sobre todo a aquella que no cumple con los estándares de la sociedad actual (flaca) o con el estereotipo de la mujer bella.

g- Descalificación a través de un epíteto que menoscaba y que generaliza a la mujer argentina como “rubia teñida”, un estereotipo que la estigmatiza.

Situación 2

La situación se genera a partir de que un concejal insulta a la gobernadora de la provincia de Buenos Aires en un audio de *whatsapp*⁵ que se filtró en los medios. En este segundo caso, lo ideológico se convierte en justificativo para insultar a una persona que no solo tiene una investidura, ya que es gobernadora, sino que pertenece al mismo género de algunas de las ocasionales comentaristas. En esta situación, advertimos cómo pueden prevalecer las diferencias políticas, lo ideológico rige y se pierde la posibilidad de que sean las mismas mujeres quienes se defiendan entre ellas, en este caso a la gobernadora. En los ejemplos escogidos, la descortesía de fustigación se manifiesta por afiliación exacerbada hacia el partido político FpV y por refractariedad desde los opositores políticos al mismo partido.

Se trata de una descortesía de fustigación entre grupos constituida por el conjunto de las refractariedades de cada miembro de uno de los grupos hacia el otro grupo antagónico: cada adepto al gobierno es refractario al grupo de la oposición y, recíprocamente, cualquier adherente a un partido

⁴ Expresiones coloquiales argentinas que hacen referencia a olores desagradables del cuerpo por falta de higiene.

⁵ El edil tildó a la gobernadora de “loca” y afirmó que “habría que cagarla a trompadas”.

de esta última es refractario al gobierno (Kaul de Marlangeon y Cordisco, 2014: 158).

Selección de estrategias de refractariedad y afiliación exacerbada en la descortesía de fustigación de nuestros ejemplos:

b- “Vidal cabeza de escobillón”, estrategia de burla, ya que se denomina de manera ridícula a la persona a través de una calificación insultante.

c- Estrategia de ludibrio, es decir, burla, en la frase “saliste como Vidal en las fotos” que se constituye en desprecio o mofa hacia Vidal, se la trata de mujer fea.

e- Es un comentario violento, utiliza una palabra soez “cagarla” y también incita a la violencia física hacia una mujer “a trompadas”.

Tabla 5. *La descortesía, instrumento de la ideología*

Afiliación exacerbada	Al partido político que gobernó durante 12 años y refractario al gobierno actual.
Refractariedad	Opositores al kirchnerismo y a su líder la ex presidenta, Cristina Fernández de Kirchner (de aquí en adelante, CFK).

En estos ejemplos, y tal como lo señalan Kaul de Marlangeon y Cordisco, las intervenciones constituyen actividades político ideológicas de carácter evaluativo (Kaul de Marlangeon y Cordisco, 2014:157). Los usuarios de *Twitter* aprovechan su oposición hacia la ideología política que sostiene la gobernadora y muestran ese rechazo en los comentarios descorteses o se muestran refractarios al FpV. Esas construcciones discursivas e ideológicas revelan por parte del usuario una conducta conflictiva. Los comentarios “son portadores de ideologías opuestas que construyen relaciones descorteses y dan sentido a esa práctica social de confrontación como expresión discursiva de poder” (Kaul de Marlangeon y Cordisco, 2014:158). La interacción se realiza entre grupos antagónicos, el grupo que responde a la ex presidenta CFK y un grupo refractario a este, que se conforma por la suma de los opositores a CFK y a su partido (ex gobierno).

La descortesía de fustigación por afiliación exacerbada se produce aun en el caso de algunas mujeres que no defienden al propio género ni objetan premisas socio-culturales primitivas y violentas. Esto resulta notable dado el tenor del insulto del concejal, quien pone de relieve esas premisas que vulneran la imagen de la mujer y cae en la descortesía de fustigación por afiliación exacerbada al grupo político gobernante hasta diciembre de 2015, liderado por la expresidenta CFK.

Situación 3

La descortesía de fustigación es por refractariedad hacia el grupo de mujeres que pretende igualar el cupo femenino al de los hombres en el Congreso de la Nación Argentina. La descortesía vehiculiza la misoginia y la transfobia. En la selección de ejemplos que hemos realizado, los comentaristas son hombres a cuyos comentarios subyacen premisas vigentes arcaicas, evidentes en:

(a) -Hagamos un congreso sólo de hombres y otro de mujeres, y los dos deben aprobar las leyes. Ridículo, no. Lo del cupo femenino 50% también (*las mujeres no son iguales a los hombres y no tienen los mismos derechos*).

(b) -Las generosas que celebran que los trans jueguen al hockey con las mujeres seguro que también apoyan que usen el cupo femenino del Congreso (*la mujer no piensa, es inferior al hombre*).

(d) - Las mujeres andan buscando el 50% de cupo femenino obligatorio en el Congreso, ¿qué tal si igualan la edad jubilatoria también? (*las mujeres son inferiores al hombre*).

(f) - Si hay cupo femenino en el Congreso entrarán muchas “retardadas” (*el hombre es superior al sexo femenino que resulta un ser imperfecto*).

Selección de estrategias de refractariedad en la descortesía de fustigación de nuestros ejemplos:

b- El comentarista califica a las mujeres de “generosas” con ironía, ya que en realidad muestra desprecio hacia las mujeres, incluso cierta homofobia al decir “que celebran que los *trans* jueguen...”. Es un *acto formalmente cortés, pero animado de un propósito descortés* (Kaul de Marlangeon, 2005).

e- Ludibrio e insulto, el comentarista manifiesta un grado extremo de refractariedad hacia el grupo de las mujeres, coincidente con la idea de la misoginia. Lanata, quien es un reconocido periodista argentino, califica a las mujeres de *retardadas*, esto es una persona que tiene problemas de maduración.

Las premisas socioculturales de nuestros ejemplos muestran una imagen de la mujer distorsionada, es decir, se la ve como el sexo débil que puede ser denigrado y no en paridad con la imagen del hombre. Estas premisas pueden provocar comportamientos verbales descorteses, como en nuestro corpus, que si bien pueden recibir una sanción de parte de los ocasionales comentaristas que defienden las premisas emergentes, no reciben sanciones legales. En la situación 2, se cuela otro ingrediente, el posicionamiento político- ideológico de los interlocutores que parece habilitarlos para fustigar incluso a sus congéneres, mujeres contra mujeres.

Tabla 6.

Situaciones 1(desprecio) y 3 (menosprecio y misoginia)	<i>Premisas socioculturales vigentes</i> La mujer objeto sexual y provocadora. La mujer pertenece al sexo débil.	Versus	<i>Premisas socioculturales emergentes</i> La mujer tiene los mismos derechos que el hombre. La mujer no debe ser objeto de maltrato físico ni psicológico. La mujer no es un objeto sexual.
Situación 2 (ideología política)	<i>Ideología política</i> Oposición a CFK y su partido.	Versus	<i>Ideología política</i> Adhesión al partido de CFK y a ella misma.

5. LA CONSULTACIÓN

La consultación a hablantes nativos del español rioplatense confirma los resultados del análisis y de la introspección del analista:

En el caso 1, los consultados son conscientes de que los tuits son descorteses. La clasificación que realizan oscila entre Descortés-Muy descortés-Extremadamente descortés. Justifican sus consideraciones en la presencia de expresiones vulgares, insultos, críticas negativas, estereotipos falsos y denigrantes, y prejuicios hacia la mujer.

En la situación 2, la clasificación que realizan los consultados oscila entre Descortés – Muy descortés – Extremadamente descortés y justifican sus elecciones mostrando una clara percepción de lo que realmente ocurre “son opiniones basadas en la adhesión a un partido” (ejemplo), además en la presencia de comparaciones negativas, descalificación y ridiculización hacia una persona, comentarios despectivos, discriminatorios, irrespetuosos, violentos y lenguaje inapropiado.

En la situación 3, la clasificación oscila entre la descortesía y la neutralidad. Los comentaristas opinan que tuits como el **c** y el **d** son simples opiniones que no agreden y por lo tanto no resultan comentarios descorteses. Algunos afirman que **c** es descortés, ya que tiene cierto contenido machista. Sí coinciden los consultados en que **a** y **b** resultan Descorteses o Muy descorteses, porque, el primero ridiculiza y el segundo discrimina. Al tuit **e** se lo ubica entre lo muy descortés y extremadamente descortés, debido a que discrimina, es sumamente agravante y machista.

6. CONCLUSIONES

La descortesía verbal es un comportamiento que en nuestro corpus vehiculiza la violencia de género y *Twitter* se convierte en un ámbito propicio para manifestarla sin pudores. En esta red social, los comentaristas quedan expuestos al mostrar en sus comentarios su adhesión a las premisas subyacentes, por lo cual reciben respuestas condenatorias.

En el macro diálogo entablado entre las situaciones analizadas y los tuits descorteses de los comentaristas, asistimos a la convivencia de premisas socioculturales vigentes promotoras del sexismo y de otras emergentes legitimadoras de la igualdad de género que muestran, respectivamente, diferentes imágenes socioculturales de la mujer argentina y, por ende, antagónicas.

Es importante destacar cómo las motivaciones de orden político ideológico pueden prevalecer a la afiliación al grupo de congéneres, como en el caso 2, la descortesía verbal manifiesta violencia de género, aun entre las propias mujeres.

Destacamos cómo la pragmática sociocultural se convierte en el marco teórico apropiado para aprehender el fenómeno estudiado y poder describirlo como lo hemos hecho.

BIBLIOGRAFÍA

- BORETTI, Susana (2001). "Aspectos de la cortesía lingüística en el español coloquial de la Argentina". *Oralia*, 4, pp. 75-102.
- (2003). "Test de hábitos sociales y la investigación de la cortesía", en BRAVO, Diana (ed.) *Primer coloquio del Programa EDICE*, pp. 198-222. Estocolmo: Programa EDICE.
- BRAVO, Diana (1999). "¿Imagen 'positiva' vs. imagen 'negativa'?": Pragmática sociocultural y componentes de face". *Oralia. Análisis del discurso oral*, 2, pp. 155-184.
- (2003) "Actividades de cortesía, imagen social y contextos socioculturales: una introducción", en *Actas del Primer Coloquio del Programa EDICE*, pp. 98-109. Universidad de Estocolmo.
- (2010). "Pragmática sociocultural. La configuración de la imagen social como premisa socio-cultural para la interpretación de actividades verbales y no verbales de imagen", en ORLETTI, Franca y MARIOTTINI, Laura (eds.). *(Des)cortesía en español. Espacios teóricos y metodológicos para su estudio*, pp. 19-46. Roma: Universidad Roma Tre - Programa EDICE.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2009). "Cuando la descortesía se convierte en agresividad", en BRAVO, Diana. HERNÁNDEZ FLORES, Nieves, CORDISCO, Ariel (eds.). *Aportes pragmáticos, sociopragmáticos y socioculturales a los estudios de la cortesía en español*, pp. 321- 359. Buenos Aires: Programa EDICE-Dunken.
- KAUL DE MARLANGEON, Silvia (2005). "Descortesía de fustigación por afiliación exacerbada o refractariedad" en BRAVO, Diana (ed.). *Estudios de la (des) cortesía en español*, pp. 299-318. Estocolmo- Buenos Aires: Dunken.
- (2008a). "La descortesía en contextos institucionales y no institucionales". *Pragmatics* Volumen 18 (Nº 4), pp.729-749.
- (2008b). "Tipología del comportamiento verbal descortés en español", en BRIZ GÓMEZ, Antonio, HIDALGO NAVARRO, Antonio, ALBELDA MARCO, Marta, CONTRERAS, Josefa y HERNÁNDEZ FLORES, Nieves (eds). *Cortesía y Conversación: de lo escrito a lo oral. Tercer Coloquio Internacional del Programa EDICE*, Volumen 3, pp. 254-266. Valencia/Estocolmo: Universidad de Valencia-Programa EDICE.
- (2009). "Estereotipo y descortesía en chistes étnicos. Aplicación a los relativos a las comunidades española y argentina", en BERNAL, María y HERNÁNDEZ FLORES, Nieves (eds.). *Estudios sobre lengua, discurso y sociedad: Homenaje a Diana Bravo*. Romanica Stockholmiensia 27, pp. 178-190. Stockholm: Stockholms Universitet.
- (2010). "Perspectiva topológica de la descortesía verbal", en ORLETTI, Franca y MARIOTTINI, Laura (eds.). *(Des)cortesía en español. Espacios teóricos y metodológicos para su estudio*, pp. 71-86. Roma: Universidad Roma Tre - Programa EDICE.

- (2012). “Encuadres de aspectos teórico-metodológicos de la descortesía verbal en español”, en ESCAMILLA MORALES, Julio y HENRY VEGA, Grandfield (eds.). *Miradas multidisciplinares a los fenómenos de cortesía y descortesía en el mundo hispánico*, pp. 76-106. Barranquilla: Universidad del Atlántico-Programa EDICE.
- (2014). “Delimitación de unidades extralingüísticas de análisis del discurso de (des)cortesía”. *Signo y seña*, N° 26, pp. 7-22.
- KAUL DE MARLANGEON, Silvia y CORDISCO, Ariel (2014). “La descortesía verbal en el contexto político-ideológico de las redes sociales”. *Revista de Filología de la Universidad de la Laguna*, 32, pp. 145-161.
- MARIOTTINI, Laura (2008). “Cibercortesía: Estrategias de toma de turnos en los chats”, en BRIZ GÓMEZ, Antonio, HIDALGO NAVARRO, Antonio, ALBELDA MARCO, Marta, CONTRERAS, Josefa y HERNÁNDEZ FLORES, Nieves (eds). *Cortesía y Conversación: de lo escrito a lo oral. Tercer Coloquio Internacional del Programa EDICE*, Volumen 3, pp. 489-502. Valencia/Estocolmo: Universidad de Valencia-Programa EDICE.
- YUS, Francisco (2001). *Ciberpragmática*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A.



DEL DISCURSO A LAS PERCEPCIONES DE ESTUDIANTES DE INGENIERÍA EN LA CUESTIÓN DE GÉNERO

From Speech to Perceptions of Engineering Students in the Matter of Gender

Lizbeth Habib-Mireles y Nivia T. Álvarez Aguilar

Universidad Autónoma de Nuevo León

lizbeth.habibm@uanl.mx

nivial12@yahoo.es

Resumen:

La participación de la mujer en las diferentes esferas de la actividad humana, así como los obstáculos y retos que la afectan, han sido objetos de estudio de diversos proyectos y trabajos. El presente artículo profundiza en algunas cuestiones relacionadas con el protagonismo de la mujer en la sociedad actual y muestra la falta de coherencia entre el discurso y la realidad a la que están expuestas las mujeres. Se usa un enfoque descriptivo, aporta reflexiones personales de las autoras y criterios de mujeres estudiantes de ingeniería con respecto a su percepción en cuestión de equidad de género.

Palabras Clave:

Género, discurso, estudiantes de ingeniería, mujeres, equidad.

Abstract:

The participation of women in the different spheres of human activity, as well as the obstacles and challenges that affect her, have been objects of studies of various projects and works. This article dives into some of the subjects related to the role of women in the modern society and demonstrates the lack of coherence between what is said and the reality to which women are exposed. A descriptive approach is used in this article; it provides personal reflections of the authors and criteria of women studying in the engineering field regarding their perception in matters of gender equality.

Keywords:

Gender, Speech, Engineering Students, Women, Equity.

Recibido: 18/03/2018

Aceptado: 03/07/2018

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años se han intensificado los estudios sobre género, en ellos se encuentra una gran diversidad de temas de tipo epistemológico, psicológico, pedagógico, sociológico, entre otros.

Las investigaciones que abordan las cuestiones de género siempre son actuales puesto que en cada etapa del desarrollo histórico las adversidades y retos que una mujer puede enfrentar en la búsqueda de su desarrollo personal y profesional, adquieren matices y condiciones diferentes. Se añaden otros factores a los ya conocidos como son: la maternidad, las oportunidades justas de empleo, tiempo de inserción laboral una vez graduadas y a estos se agrega, la inserción en la sociedad de las mujeres con capacidades diferentes que es un tema casi virgen en las investigaciones actuales.

Los foros internacionales de cooperación entre países de los últimos años han proporcionado un marco general para dialogar y discutir sobre la cuestión de género. Se han tomado acuerdos muy prometedores pero la realidad indica que con frecuencia la intención solo queda plasmada en el discurso.

El discurso oficial en los diferentes países, así como en sus lineamientos y políticas, expresan la aspiración de concretar la igualdad entre mujeres y hombres en todas las esferas de la sociedad, aunque se ha avanzado en esta pretensión, en la práctica persisten las desigualdades. En el manual "El género en la investigación" (2011), apunta a que las investigaciones más recientes ponen de manifiesto que en muchos campos del conocimiento científico donde se incluye la ingeniería, no se les presta todavía la atención deseada a los aspectos relacionados con el sexo y el género.

Persisten estereotipos y sesgos en la investigación y en los desarrollos tecnológicos, que muchas veces construyen como norma universal lo que son las realidades, experiencias y expectativas de un grupo de personas, mayoritariamente varones, y también habría que decir de raza blanca y de un cierto nivel socioeconómico, y consideran como desviaciones de la norma las realidades de otras personas. Sánchez de Madariaga, citado por González y Álvarez (2016:1122).

Álvarez y González (2016) expresan que en la última década se nota un aumento del número de trabajos e informes que abordan la situación de la mujer en la actividad científica y que la generalidad coincide en que se ha avanzado en la cuestión de equidad de género pero también se requiere de mejorar entre otros muchos aspectos, el empoderamiento de la mujer actual.

Relacionado con lo anterior, en Argentina según menciona Anzorena: "El Estado tiene una relación ambivalente con las mujeres: a veces las considera pobres pertenecientes a grupos vulnerables, a veces madres responsables de la supervivencia de otros/as, a veces ciudadanas con (ciertos) derechos; pero escasas veces se combinan" (2015:100) Esta digresión manifestada principalmente en el discurso, implica muchas veces que las acciones no se concreten en la práctica del día a día.

Vale destacar que esta situación no es solo de los países menos desarrollados. La implementación de estrategias y medidas para atacar este problema son aún insuficientes en los diferentes países.

Incluso resultados de diversas investigaciones causan la impresión de que este es un problema que no ha sido concientizado siquiera por la población femenina. En el caso de México se han visto avances en cuanto a la inclusión de las mujeres en las actividades de la Ciencia y la Tecnología pero se mantiene una insuficiente presencia sobre todo en estas áreas del conocimiento.

Aún tiene vigencia el planteamiento realizado por De la Cruz (1998: 8) cuando expresa que “La importancia de la función económica y social que desempeñan las mujeres en los países en vías de desarrollo, a pesar de los condicionamientos a los que están sometidas por razón de sexo, lo que limita la eficacia de su labor y reduce los beneficios para el conjunto de la sociedad, ha llevado a plantear como indispensable la participación plena de las mujeres con el fin de que el desarrollo sea duradero y efectivo”. Es obvio que hoy día es imposible imaginarse el desarrollo de la sociedad en los diferentes órdenes sin una inclusión activa de la mujer.

En España por ejemplo, hace poco tiempo se observaba una notoria diferencia en cuanto a la participación de mujeres y hombres en determinadas áreas. Alcalá et al. (2005), al analizar las estadísticas por sexo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSI) de España, encontraron sesgos discriminatorios sexistas por la permanente cifra más alta de hombres respecto de las mujeres en los puestos de mayor rango académico. Estas cifras según el autor se han mantenido estables en las series históricas. Los estudios sobre las mujeres y las ciencias son muy diversos y abordan, fundamentalmente cuestiones de tres tipos: pedagógicas, sociológicas y epistemológicas.

Se ha demostrado que la mujer puede cumplir cualquier objetivo con iniciativa, valentía y enfrentando los obstáculos que se le antepone. No obstante al papel proactivo que debe primar en la mujer contemporánea, existen muchas barreras que se van transmitiendo de generación en generación y son muy difíciles de eliminar.

En la actualidad, las diferencias del género según el discurso, no son determinantes en el desarrollo profesional y productivo. La mayoría de las mujeres tienen la necesidad de trabajar por muchas razones, entre ellas podemos encontrar: el ser cabezas de hogar, el interés de desarrollarse profesionalmente, necesidad económica, por estatus, como apoyo familiar o simplemente por salud emocional, esa es la realidad organizacional que vive el mundo moderno (Saucedo-López, 2015).

Estas aspiraciones de las mujeres se han tomado en cuenta por diferentes organismos y organizaciones, Sánchez y Ruiz (2014) apuntan que la Comisión Europea apoya por varias vías incorporar la perspectiva de género en el nuevo programa Horizonte 2020, pero también financiando proyectos como “Gendered innovations”, que muestra cómo las innovaciones de género aportan calidad en la investigación y en prácticas profesionales para la salud y el bienestar.

La ciencia, como cualquier otro campo de la actividad humana, no está libre de los condicionantes culturales y sociales de su tiempo: los estereotipos de género y la menor valoración social de que son objeto las

mujeres se trasladan a menudo a una consideración estereotipada y menor de sus realidades específicas, sean de orden social o biológico (Sánchez y Ruiz, 2014: 404).

Es pertinente establecer ciertos conceptos como la equidad de género, la cual se conoce como la igualdad del hombre y la mujer, consiste en estandarizar las oportunidades existentes para repartirlas de manera justa entre ambos sexos. Los hombres y las mujeres deben contar con las mismas oportunidades de desarrollo.

2. OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN Y METODOLOGÍA UTILIZADA

El objetivo del presente estudio consiste en analizar desde la situación real que presenta el tema de género reflejado en estudios realizados, así como desde percepciones de estudiantes mujeres de carreras de ingeniería. Este análisis permite palpar una realidad que no siempre se corresponde con la aspiración y esfuerzos realizados, expresados en el discurso.

En la presente investigación se utilizaron datos cuantitativos obtenidos de un instrumento diseñado con el fin de obtener la opinión de estudiantes mujeres de ingeniería. También datos cualitativos relacionados con análisis crítico de investigaciones actuales que muestran características de diversos contextos. Los estudios similares permiten establecer relación entre los hallazgos arrojados en este estudio y los desarrollados por otros autores. En particular, se puede observar el contraste de la realidad con el discurso.

Con el propósito de obtener información sobre algunos aspectos esenciales acerca del tema de género, se aplicó un cuestionario a estudiantes de 10 carreras de ingeniería de la Universidad Autónoma de Nuevo León. En la actualidad esta facultad cuenta con una elevada matrícula, con un total de 17, 420 estudiantes, de ellos 14, 463 son hombres y 2095 mujeres. Estos datos revelan un porcentaje poco significativo de mujeres en comparación con la cantidad de estudiantes hombres. La presencia femenina alcanzó apenas el 12% durante el 2017. La tabla 1 muestra la distribución de estas estudiantes por carrera.

Tabla1. Total de estudiantes mujeres por carrera durante el 2017

Carrera	Total de mujeres	Primer ingreso	De 2° en adelante
Ingeniero en Aeronáutica	118	12	106
Ingeniero Tecnología de Software	225	23	202
Ingeniero Administrador de Sistemas	671	57	614
Ingeniero Electrónica y Automatización	77	03	74
Ingeniero en Electrónica y Comunicaciones	95	07	88
Ingeniero en Manufactura	103	15	88
Ingeniero en Materiales	134	23	111
Ingeniero Mecánico Administrador	1048	103	945
Ingeniero en Mecatrónica	380	58	322
Ingeniero Mecánico Electricista	104	12	92
Totales	2955	313	2550

Fuente: elaboración propia con base a datos del Departamento de Escolar y Archivo de la institución.

De las estudiantes de los diferentes programas que participaron en esta investigación (Figura 1.), el 92% se encuentra en el rango de los 18 a los 23 años, lo que representa que cursan sus estudios acorde a lo que es apropiado para su edad de acuerdo al discurso. De las estudiantes encuestadas, el 7%, se encuentra entre los 24 y 29 años de edad, lo que representa una presencia tardía según los estereotipos de la sociedad para estudiar una carrera profesional. Por último el 1% que son mayores de 29 años.



Figura 1. Porcentaje de estudiantes según su edad que conformaron la muestra. Elaboración personal con datos de la encuesta.

La figura 2 muestra la cantidad de estudiantes de ingeniería que conformaron la muestra según las diferentes carreras. Se observa que la mayoría de las estudiantes que conformaron la muestra cursan las carreras de Ingeniero en Administrador de Sistemas y de Mecatrónica.

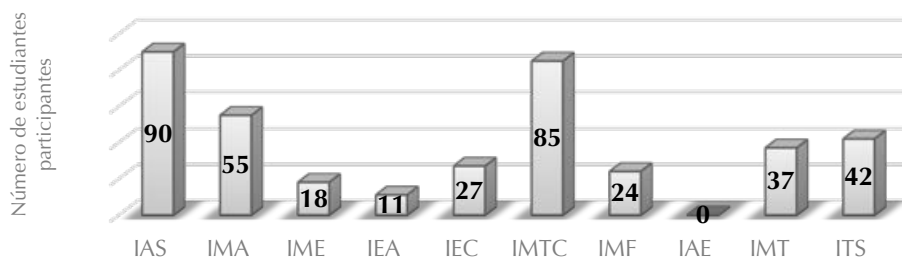


Figura 2. Estudiantes que conformaron la muestra por carrera¹. Elaboración personal con datos de encuesta.

¹ (IAS, Ingeniero Administrador de Sistemas; IMA, Ingeniero mecánico Administrador; IME, Ingeniero Mecánico Electricista; IEA, Ingeniero en Electrónica y Automatización; IEC, Ingeniero en Electrónica y Comunicaciones; IMTC, Ingeniero en Mecatrónica; IMF, Ingeniero en Manufactura; IAE, Ingeniero en Aeronáutica; IMT, Ingeniero en Materiales; ITS, Ingeniero en Tecnología de Software)

3. LA MUJER EN MÉXICO

En la cultura occidental los hombres suelen tener el trabajo fuera del hogar mientras que es muy probable que para la mujer estén reservadas las responsabilidades del hogar y los hijos. Todo esto no es más que la discriminación de uno de los grupos, en este caso, a través de generaciones ha sido el grupo femenino el que la ha sufrido (González, 1999).

En los últimos años la inserción femenina en diversos ámbitos sociales, de los que se ha visto excluida tradicionalmente desde su participación en la ciencia hasta su incorporación al ejército profesional pasando por su integración en campos profesionales variados, ha jugado un papel importante en la transformación del país. A pesar de lo expresado, la mejora del estatus de la mujer no se produce por igual en todos los niveles de la vida social, de forma que aún persisten ciertos sectores que presentan una fuerte resistencia a la aceptación de una igualdad plena hombre-mujer ya que se enfrentan a las exigencias de mayor preparación académica y cumplir con ciertas características estéticas y físicas (González, 1999).

Desde años atrás se han incluido en los temas prioritarios y en los discursos tanto del sector gubernamental como en el social e industrial, políticas que favorezcan la equidad de género. Si bien no se ha alcanzado la equidad, se ha estrechado poco a poco la brecha entre la igualdad de oportunidades de hombres y mujeres. Estos avances no han sido producto de la casualidad, sino de una serie de movimientos sociales de género en los últimos siglos, que dieron como resultado conquistas de nuevos derechos a favor de la mujer, por lo que se torna pertinente un análisis sobre la evolución de las prestaciones laborales de la mujer en los últimos tiempos, para comprobar el avance en este sentido.

A nivel nacional se han generado diversas legislaciones para proteger a la mujer en el sector laboral. La propia Declaración Universal de los Derechos Humanos, del 10 de diciembre de 1948 en su artículo 22, establece que toda persona tiene derecho a la seguridad social; posteriormente en el segundo apartado de su artículo 25, manifiesta que la maternidad debe de ser materia de un trato especial. Es a partir de este momento que el desarrollo de la protección laboral de la mujer se vuelve sinónimo de dos contingencias protegidas: la no discriminación y la maternidad, mismas que recogen cada uno de los ordenamientos jurídicos aplicables de nuestro país (ONU, 1948).

En las últimas décadas en México ha evolucionado el papel de la mujer en la vida profesional, sin embargo, aún hay una gran diferencia para considerar que la equidad de género está presente en la industria, la vida política y el contexto profesional en general.

En el ámbito educativo, México se encuentra en proceso de crecimiento en materia de igualdad de oportunidades para que tanto mujeres como hombres obtengan acceso a niveles de educación que les permita sumarse de igual manera a los beneficios del desarrollo. En años recientes, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), junto con otros organismos subsidiarios de Naciones Unidas, promovió la

igualdad entre géneros respecto al acceso a los diferentes niveles de enseñanza formal. De acuerdo con cifras de la Secretaría de Educación Pública (SEP), en el ciclo escolar 2015-2016, 49.9% de los inscritos en el nivel de enseñanza básico en el Sistema Educativo Nacional es una mujer; en el nivel medio existe una ligera pero mayor proporción de mujeres inscritas (50.2%) que hombres (49.8%), en tanto que en el nivel superior 49.3% de las personas que cursan estudios profesionales es una mujer (INEGI, 2017). Estas estadísticas muestran un avance muy significativo para México en cuanto al acceso de las mujeres a la educación. No obstante, tal como se expone más adelante, no aplica en todas las áreas del conocimiento.

La presencia de la mujer también ha avanzado considerablemente en la enseñanza superior; aun cuando el acceso sigue resultando problemático en muchos países, en los últimos cincuenta años han aumentado los estudios superiores en todas las regiones del mundo. La matrícula femenina en este nivel ha crecido casi al doble de velocidad que la masculina por la influencia de factores como la movilidad social, las crecientes posibilidades económicas o la presión internacional en busca de una menor disparidad entre los sexos. Sin embargo, esto no siempre se ha traducido en una mejora de oportunidades profesionales para ellas, sobre todo en cuanto aún no existe una igualdad total, independientemente de que vaya en aumento (López-Guerrero, 2016).

A pesar de que existe la presencia de modelos genéricos tradicionales donde se excluye la presencia de la mujer, se está de acuerdo con Flores (2015) que es motivador descubrir destellos discursivos que cuestionan y/o rechazan la cultura dominante y que bien modelados, con conocimientos firmes sobre la filosofía feminista, podrían conducir al cambio.

4. LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES EN EL MERCADO LABORAL

La irrupción femenina en el sector laboral ha sido tardía en comparación con los hombres y además en circunstancias desventajosas. La organización internacional del trabajo (OIT) informó que 80% del trabajo informal en Latinoamérica es realizado por mujeres (Clark, 2004).

Cabe resaltar que las mujeres mexicanas al desarrollar actividades dentro de la economía informal no generan derechos laborales (antigüedad, aguinaldo, prima vacacional) ni de seguridad social (pensiones o subsidios por incapacidades laborales), además carecen de mecanismos jurídicos que les permitan ingresar a la economía formal. Sin embargo, le ahorran considerables gastos a la seguridad social y al estado al encargarse del cuidado de niños, ancianos y miembros discapacitados de sus familias, actividades que realizan de forma simultánea al trabajo formal o informal (Mendizábal, 2006).

Por ejemplo, las mujeres que por determinadas razones no pudieron recibir una preparación académica y/o profesional que desarrollan tareas como domésticas, ya sean internas o como ambulatorias no cuentan con seguro social ni prestaciones establecidas por la ley. Este hecho es extremadamente discriminatorio.

Es un hecho que la inserción de las mujeres mexicanas en el mercado laboral en las últimas tres décadas ha influido en la transformación política, social y económica

del país. Actualmente, son reconocidas en todos los ámbitos de la vida pública, más allá del trabajo doméstico, según asegura Rodríguez (2013).

En cuanto a las diferencias de género, se evidenció que a los hombres les resulta más complicado lograr conciliar la vida laboral, personal y familiar, mientras que las mujeres tienden a tener la capacidad de lograr un ajuste entre el trabajo y la familia. Por otra parte, en la autoeficacia parental se encontró que los padres han podido brindarles a sus hijos lo necesario al contar con un nivel educativo alto. El estudio sobre el equilibrio trabajo-familia y autoeficacia parental, arrojó que cuando hay una mayor autoeficacia, los participantes tienden a sentir que son capaces de desempeñar de manera acertada las funciones tanto laborales como familiares (Riquelme, 2012).

Pese a las políticas, programas y presupuestos para lograr la igualdad de género, hoy ningún país ha logrado la paridad entre hombres y mujeres. Lo que indiscutiblemente hace que exista una brecha considerable entre el discurso y la realidad, sobre todo en la aspiración del “deber ser y el ser”.

De acuerdo con el Foro Económico Mundial, a través de su Informe Global de la Brecha de Género 2016, alcanzar esta equidad podría tardar hasta 170 años debido a la persistente desigualdad salarial y a la baja participación de las mujeres en el mercado laboral. Este hecho es corroborado por muchos estudios, en este sentido apunta Gúezmes de ONU Mujeres.

Tenemos evidencia de que invertir en igualdad es un buen negocio. Por ejemplo, un estudio que realizado por Catalyst en 2011, demostró que las empresas con más mujeres en la junta de dirección llegaban a ser hasta 16% más rentables. Por otro lado, un análisis de McKinsey & Company que incluyó a más de 100 empresas de Asia, Europa y Estados Unidos, indica que cuando las mujeres ocupan al menos el 30% de los puestos superiores en las empresas, la eficiencia organizacional crece (Gúezmes citado por Solís, 2017).

En este sentido, el discurso establece que 3 de cada 4 empresas incluyen entre sus diez prioridades en los negocios, la equidad de género. Sin embargo, la realidad muestra que no hay un cambio al respecto, existen menos probabilidades de que las mujeres sean promovidas, por lo que cuanto más alta sea la posición dentro de la empresa menos mujeres están presentes en esos rangos (Navia, 2016).

5. POSICIONAMIENTO DE LA MUJER EN LA SOCIEDAD MEXICANA

Según datos obtenidos en “Estadísticas a propósito del día internacional de la mujer” del INEGI (2017), la tasa de participación económica de la mujer es 43.9%, lo que significa que cerca de la mitad de mujeres en edad laboral tiene o está en búsqueda de un empleo. Pese a que el empleo en las mujeres ha crecido a un mayor ritmo que en los hombres en las últimas dos décadas, aún existe un largo camino por recorrer.

El documento citado destaca que de las mujeres ocupadas, 23.3% trabajan por cuenta propia, 2.3% son empleadoras y 7.5% no recibe remuneración por su trabajo. Dos de cada tres mujeres ocupadas (66.9%) son subordinadas y remuneradas, de ellas, 37.7% no cuenta con acceso a servicios de salud como prestación laboral, 41.9% labora sin tener un contrato escrito, más de la tercera parte (33.8%) no cuenta

con prestaciones laborales, solo una de cada dos trabajadoras subordinadas (55.2%) goza de vacaciones pagadas, 62.6% recibe aguinaldo y 16.9% reparto de utilidades.

Hay pocas mujeres a nivel de gerencias o directivos. En las grandes empresas, de cada 10 directores generales, ocho son hombres, y siete de cada 10 funcionarios en México son varones. Ellas pueden tener las mismas responsabilidades y cargos similares, pero ganan menos; si son madres, no compiten por puestos más altos y se les castiga por no tener disponibilidad de tiempo, viajar o cambiar de residencia. A esto se suma el acoso sexual por parte de compañeros y superiores, expuso la integrante de la Unidad de Investigación Economía Fiscal y Financiera del IIEC (Rodríguez-López, 2013).

Las asalariadas con mayor preparación, que ocupan puestos en el sector formal, las contratan con salarios bajos, condiciones precarias de trabajo, sin prestaciones, jornadas extensas sin descanso y, además, son discriminadas. Deben eliminarse las brechas salariales en toda la estructura y garantizar mayor preparación académica femenina, para que las mujeres reconozcan su capacidad y ejerzan su derecho a decidir qué hacer con su vida.

Así como las mujeres han accedido en forma progresiva a los estudios universitarios, han mantenido consistentemente elevados porcentajes de egreso en la educación superior, superando los niveles alcanzados por los varones en diversas áreas de estudio. A pesar de esto, la tendencia refleja que la mujer continúa participando mayoritariamente en áreas académicas y carreras profesionales de servicios culturalmente asociadas al género femenino, mientras que las ingenierías y ciencias exactas siguen siendo asociadas a los hombres (Habib et al, 2016).

La Universidad Autónoma de Nuevo León, consciente de las necesidades de lograr una mayor coherencia entre el discurso y la realidad objetiva ha sumado a los programas nacionales y estatales, algunos proyectos con la finalidad de dar a conocer entre las estudiantes de bachillerato las diferentes carreras de ciencia, la tecnología, la ingeniería y las matemáticas (por sus siglas en inglés STEM). Ejemplo de ello es el proyecto que se desarrolla cada año en coordinación con la Facultad de Ingeniería sobre: "Mujeres en la Ciencia", cuyo objetivo principal es la familiarización y orientación de las estudiantes de preparatorias técnicas y generales hacia carreras de ciencia y tecnología.

Otro dato interesante del aporte de esta institución al tema de género es la cantidad de títulos otorgados a mujeres entre el 2010 y el 2014. A pesar de que existe una diferencia en el número de matrícula o estudiantes inscritos a nivel licenciatura donde predominan el sexo masculino, se otorgaron una mayor cantidad de títulos a mujeres, como se puede observar en la figura 3, este dato es a nivel institucional sin considerar el tipo de carreras.

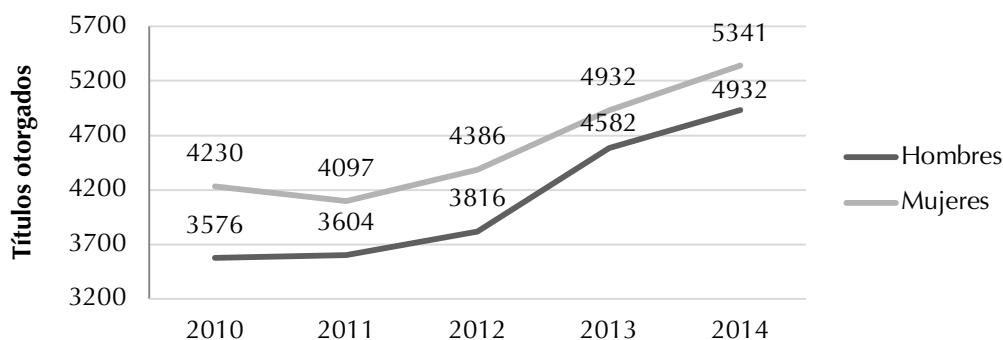


Figura 3. Títulos otorgados por género en la UANL. Fuente Habib et al. (2016).

En opinión de diferentes autores se observa un avance en cuanto a la equidad de género en las universidades. Flores (2015) considera que si bien las mujeres hemos “ganado” espacios en la universidad donde la matrícula femenina va en aumento, la inclusión de mujeres en áreas no tradicionales ha aumentado, más no en la proporción de equidad. Este mismo autor refiere que, otro elemento que también va en incremento es el número de docentes e investigadoras; pero se observa aun la poca presencia femenina en áreas como la ingeniería, aunado al sesgo que se mantiene en oportunidades laborales, posicionamiento de mujeres en los sectores directivos y la diferencia salarial.

6. PERCEPCIONES SOBRE GÉNERO DE ESTUDIANTES DE CARRERAS DE INGENIERÍA

Como es conocido, “La universidad como recinto formador, creador de conocimientos y poseedor de saber, tiene la obligación de generar espacios de interlocución, útiles para reflexionar sobre las implicaciones de las desigualdades de género” (Flores, 2015:313) En este sentido, el presente estudio pretende aportar elementos para una reflexión que conlleve a la realización de acciones específicas en busca de la solidificación de oportunidades para las mujeres estudiantes de ingeniería.

El cuestionario aplicado a mujeres estudiantes de ingeniería permitió explorar varios aspectos de interés relacionados con el objetivo de este trabajo, tales como: estereotipos, maternidad y trabajo, autoconfianza y la presencia de la mujer en altos puestos. En este sentido se puede destacar que a pesar de que la política tanto nacional, como estatal visualiza en sus programas prioritarios la equidad de género, existe una diferencia en cuanto a este tipo de discurso y lo que perciben las estudiantes de ingeniería.

6.1. Estereotipos

Una de las cuestiones que ha estado presente tanto en el discurso sobre género como en las formas de pensar de mujeres y hombres son los estereotipos los que pueden definirse para efectos de esta investigación como “modelos o patrones de conducta que definen cómo deben ser, actuar, pensar y sentir los hombres y las mujeres en una sociedad y representan un conjunto de atributos o características que se asignan a mujeres y hombres” (Instituto familia y vida, 2012).

González (1999), menciona que los estereotipos, tienen una función muy importante para la socialización del individuo: facilitan la identidad social, la conciencia de pertenecer a un grupo social, ya que el aceptar e identificarse con los estereotipos dominantes en dicho grupo es una manera de permanecer integrado en él, es en este sentido donde los estereotipos cobran mayor fuerza que lo planeado a nivel internacional en el discurso frente al género.

La conducta individual se ve como el reflejo de las características propias de la persona, olvidando que no es otra cosa que un desempeño del papel que ocupa y de la situación que vive. Un ejemplo claro lo constituye el aprendizaje de roles de hombres y mujeres que tienen que hacer los niños y las niñas respectivamente en sus hogares y en los centros docentes; las sociedades les asignan roles y ocupaciones muy diferentes a unos de otras.

Existen muchos estereotipos acerca de la carrera que debe estudiar las mujeres. Históricamente se ha observado que el género femenino se asocia en mayor medida con las carreras de Humanidades y Ciencias Sociales y las carreras de Ciencia y Tecnología con los hombres. Aunque poco a poco estos estereotipos se han ido modificando, es un hecho que en las áreas de ingeniería aún la participación de la mujer es pobre, a pesar de que la práctica ha demostrado que el desempeño femenino ha sido muy positivo.

Este aspecto fue uno de los explorados a través del cuestionario. La Figura 4, muestra que la mayoría de las estudiantes encuestadas está totalmente de acuerdo con que los estereotipos influyen negativamente en la posición de las mujeres en el mercado laboral, lo que representa el 53.72% de las 202 estudiantes: Se observa que 101 estudiantes están de acuerdo (el 26.86%), el 80% de estudiantes que confirman la existencia de estereotipos.

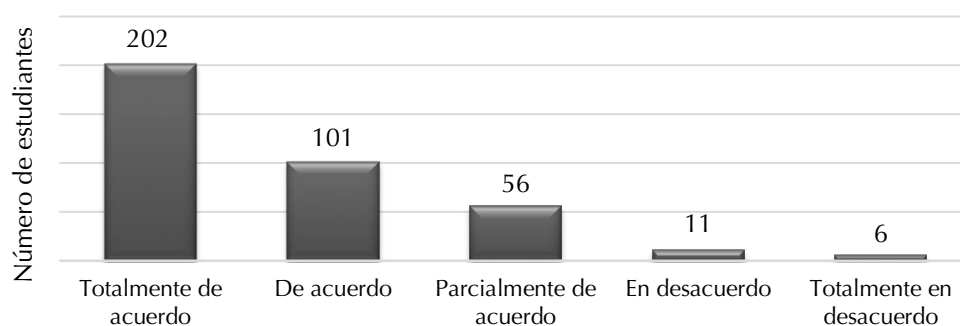


Figura 4. Grado de aceptación de existencia de estereotipos por parte de las estudiantes. Elaboración personal con datos de encuestas.

6.2. Maternidad y trabajo

Mendizábal (2006) menciona que la presión social es la responsable de la separación existente entre la vida familiar y la laboral, la cual no debería presentarse pues es un factor que favorece la discriminación y permite una posición machista. La maternidad hoy en día puede integrarse a nuestro sistema jurídico como una presentación de carácter familiar, que si bien, no será la respuesta a todas las problemáticas sociales

respecto a esta institución y a la convivencia perfecta de la mujer en el sector laboral, si coadyuvará para el alcance de dichos objetivos.

Existen muchas cuestiones que afectan a la mujer en su vida laboral pero la maternidad es un hecho que no se puede catalogar como estereotipo, la atención a los hijos va más allá de cualquier conflicto que esto pueda generar. Pero es real que cuando una pareja decide procrear, de antemano sabe que en las condiciones actuales esta decisión constituirá un problema que muchas veces se hace complicada su solución.

Entonces la cuestión fisiológica se une a la discriminación de carácter cultural por diferencia de género. La maternidad constituye la principal fuente de discriminación laboral de género en el México moderno. Esto se materializa en acciones tales como la solicitud del certificado de no embarazo para contratar a una mujer, la petición periódica de exámenes de embarazo y, por supuesto, el despido por esta causa. Como es conocido, las mujeres refieren con mucha frecuencia tener problemas en el trabajo precisamente por su condición de ser mujer. Entre estos problemas se incluye como uno de los más frecuentes; la maternidad. Muchas pasan su período de gestación previniendo discontinuidad en el empleo, entrando, saliendo y volviendo a entrar en el trabajo, pero siempre destacando la importancia del mismo en su crecimiento subjetivo (Mendizábal, 2006).

En este sentido los casos más comunes se pueden identificar de la forma siguiente:

- Comparten la maternidad y el trabajo.
- Otras priorizan el trabajo descuidando el tema de la maternidad.
- Otras dan un espacio exclusivo a la maternidad.

En el primero de los casos “presenta contradicciones muy dolorosas para las mujeres en la organización actual del trabajo, pensada a la medida de los deseos y de las necesidades de los hombres.” Cigarini (2006: 55) menciona que es usual que las mujeres que combinan la maternidad con el trabajo, trabajan dobles jornadas a pesar que el discurso se orienta a la necesidad del trabajo compartido donde a pesar de cada vez más los hombres comparten tareas y obligaciones en casa, son pocos los verdaderos casos en los que se hace realidad, pues en la mayoría es común que en el discurso exista una equidad pero en las labores domésticas esta no se vea reflejada.

En sus hogares, son responsables del cuidado psicológico de los demás, además de negociadoras y administradoras de los ingresos, mediadoras en conflictos y responsables de la crianza de los niños, entre otras tareas. La consecuencia de esta doble actividad es la menor experiencia femenina en el campo laboral, menor disposición de horarios y de ocupaciones (una madre de familia difícilmente acepta un empleo que le requiera viajar), situaciones que se traducen en menores salarios, prestaciones y calidad de vida, aunadas a las transformaciones en la esfera familiar donde se le atribuye a que la vida laboral de la mujer conducen a serios problemas sociales, al no estar pendiente de sus hijos lo que conlleva al aumento en la adicción a las drogas, la desintegración familiar y, en los peores casos, el aumento de la criminalidad (Rodríguez-López, 2013). De lo anterior es importante recalcar, que es parte de la percepción de la sociedad, sin embargo, existen otras teorías donde la

calidad del tiempo y la presencia de enseñar los valores con el ejemplo, compartiendo los padres los mismos derechos y obligaciones pueden constatar lo contrario.

Al explorar el tema de la maternidad en las estudiantes encuestadas se puede apreciar en la Fig. 5 que el 36.96% está totalmente de acuerdo con que la maternidad influye negativamente en las oportunidades de la mujer de obtener una buena posición en el mundo laboral. El 28.45% está de acuerdo, el 21.80% parcialmente de acuerdo y la minoría 13.29% se agrupan en las categorías “en desacuerdo” y “totalmente en desacuerdo”.

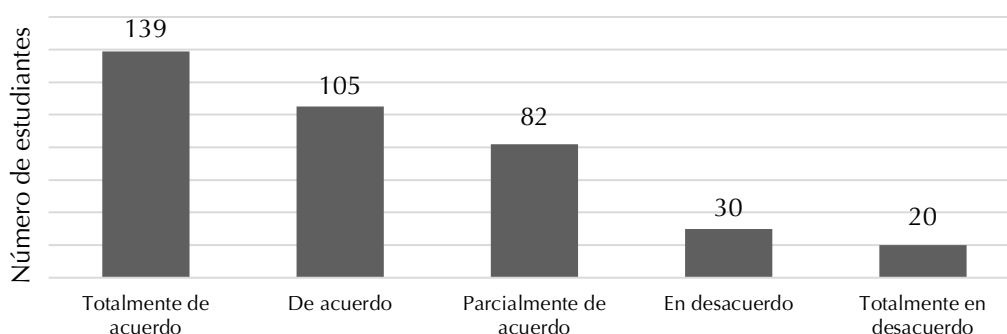


Figura 5. Percepciones sobre limitantes de la maternidad para el trabajo, opinión de estudiantes de ingeniería. Elaboración personal con datos de encuesta.

Los datos del INEGI (2017) mencionan que los cambios en los patrones sociales han provocado un decremento en los matrimonios como práctica, prueba de esto es que para el año 2015, la tasa bruta de nupcialidad es de 4.6 matrimonios por cada mil habitantes en nuestro país, que implica una disminución del 34.3% con respecto al año 2000 donde este indicador fue de 7.0 matrimonios por cada mil habitantes. En lo que respecta a las mujeres en edad fértil, la edad promedio en relación con la primera unión ha presentado un incremento en las últimas décadas, de pasar de 18.8 años en 1976 a 20.2 años en 2014.

En la Tabla 2 podemos observar los datos que proporciona el INEGI donde el 38% de las personas activas laboralmente son mujeres. No obstante, al analizar los inactivos, se observa que tan solo el 26% de los hombres no se encuentran laborando, mientras que este porcentaje aumenta mucho para las mujeres al alcanzar el 74%.

Tabla 2. Datos de Genero activos e inactivos laboralmente.

	Hombres	Mujeres	Totales	% H	%M
Activos	33,771,799	20,924,839	54,696,638	62%	38%
Inactivos	9,836,109	27,511,175	37,347,284	26%	74%
Totales	43,607,908	48,436,014			

Fuente: INEGI 2017

6.3. Capacidad de confianza en sí mismas

Otro de los aspectos importantes que impacta en la cuestión de género es la capacidad que tienen las mujeres para confiar en sí mismas. Los mismos estereotipos y tabúes sobre todo en las clases más vulnerables influyen en la autoestima de la mujer, su seguridad y confianza en sus potencialidades y posibilidades.

Los sesgos sociales hacen que las mujeres en muchas ocasiones se sientan inferiores a los hombres, estos mismos temores constituyen un freno para su crecimiento, por ello es común que se queden en su zona de confort sin intentar crecer. La mujer con frecuencia al enfrentar conflictos de género puede tener temor a un rechazo o un fracaso debido incluso a la propia educación que recibió en su familia donde con frecuencia encuentra su primer obstáculo en cuanto al género.

Es por ello que la discriminación es un tema que abarca tanto a mujeres como a hombres. Este fenómeno requiere de potenciar más la igualdad en la formación en los centros educativos y a través de los medios de difusión.

En este aspecto, las percepciones de las estudiantes encuestadas revelan que el 36% consideran que la falta de seguridad de las mujeres sobre su capacidad afecta el buen desempeño en el mercado laboral. El 23% estuvo de acuerdo, el 22% parcialmente de acuerdo y la minoría de ellas, el 20% se incluye en las categorías “en desacuerdo y totalmente en desacuerdo”, tal como se observa en la Fig. 6. Entonces podemos deducir que conforme vamos creciendo, algunas personas cercanas, influyen de manera negativa con comentarios llenos de estereotipos, lo que de alguna manera impacta en la autovaloración que tienen las mujeres al respecto de lo que pueden lograr y su autoestima.

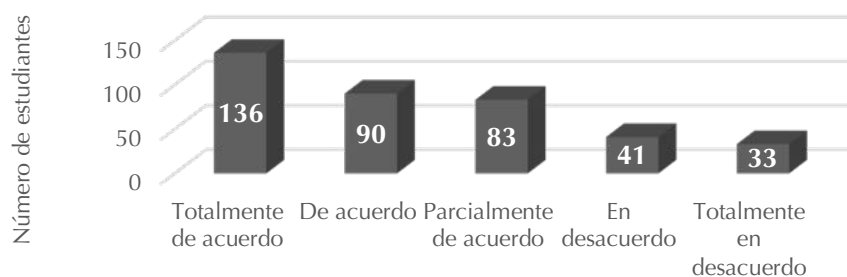


Figura 6. Autovaloración de las estudiantes respecto a su capacidad de confiar en sí misma. Elaboración personal con datos de encuestas.

6.4. Inclusión de las mujeres en puesto de altos rangos

Otro de los aspectos constatados a través del cuestionario fue el relacionado con el tema del poder en los altos rangos donde la presencia de mujeres es cada vez más escasa en cuanto más alto sea el puesto dentro del sector laboral. En este sentido, un 59% concuerda con que este es uno de los aspectos que más ha influido de forma negativa en el posicionamiento de las mujeres en puestos importantes pues estos lugares son ocupados por hombres, lo que concuerda con lo expuesto anteriormente por distintos autores, el 22%, está parcialmente “de acuerdo” y el 20% “en desacuerdo” (Figura 7).

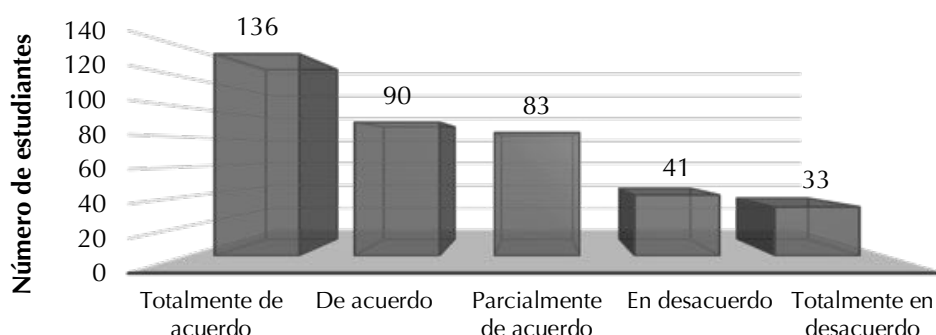


Figura 7. Dificultad para posicionarse en altos puestos por ser mujeres. Elaboración personal con datos de encuestas

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

En esta investigación se ha podido corroborar la brecha que existe entre el discurso y la realidad en cuanto a la situación de la mujer en múltiples aspectos de la actividad social. No obstante, cada día aumentan los aportes del género femenino en todas las esferas profesionales. Este problema requiere de continuar un profundo trabajo de educación y de concientización que involucra a todos comenzando por las propias mujeres.

El análisis crítico de las fuentes y las experiencias de las propias autoras como profesoras de carreras de ingeniería que hasta no hace muchas décadas eran consideradas casi de exclusividad de los hombres, revelan que las mujeres vencen múltiples obstáculos para la consecución de sus objetivos con resultados altamente satisfactorios.

Sin embargo, aunque el avance está presente y los cambios en la sociedad actual se están dando, no se puede considerar que se ha logrado la equidad de género. Asimismo queda de manifiesto que aún es necesario seguir trabajando en vencer la brecha entre el discurso social y su concreción en la práctica. Este hecho requiere un esfuerzo de las mujeres para hacer valer sus derechos y buscar alcanzar sus objetivos según sus intereses y cualidades para realizarse en sus estudios y oportunidades laborales venciendo los estereotipos y limitaciones causadas por el género.

En este estudio se hace patente que la realidad no siempre se corresponde con las aspiraciones y esfuerzos realizados, tanto por las mujeres en la búsqueda de su superación, como por las políticas y lineamientos que potencian la equidad expresados en los discursos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, P. (Coord.) et al. (2005). *Mujer y Ciencia, La situación de las mujeres investigadoras en el sistema español de ciencia y tecnología*. Edita: Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología.
- ÁLVAREZ, Nivia; GONZÁLEZ, Valeria (2016). La formación investigativa como una necesidad actual: percepciones de mujeres profesionales que cursan posgrado. En:

- Coords: Mendieta, A; Caldevila, D. *Educación superior: Formación, investigación y propuestas de las investigadoras del SNI*. Piso 15: pp. 197-216.
- ANZORENA, Claudia C. (2015). ¿Qué implica la protección social para las mujeres? Un análisis feminista de las políticas sociales y de igualdad en Argentina. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, (7), 98-118.
- CIGARINI, Ua (2006). "El doble SI de las mujeres a la maternidad y al empleo", *DUODA: Estudios de la diferencia sexual*, 30: pp. 51-59.
- CLARK, R. (2004). *El mito del sistema pensionario chileno: un desafío pendiente. Sistema de pensiones-desafíos y oportunidades*.
- DE LA CRUZ, C. (1998). *Guía metodológica para integrar la perspectiva de género en proyectos y programas de desarrollo*, EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer y Secretaría General de Acción Exterior, Dirección de Cooperación al Desarrollo Vitoria - Gasteiz 1998. ISBN: 84-87595-72-3. Universidad del país Vasco, 1998.
- FLORES HERNÁNDEZ, A. (2015). La práctica docente como herramienta para transversalizar la perspectiva de género en la Universidad Autónoma de Tlaxcala, México. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, (7), 300-316.
- GONZÁLEZ GAVALDÓN, B. (1999). Los estereotipos como factor de socialización en el género. *Comunicar*, (12).
- GONZÁLEZ-DUÉÑEZ, Valeria. P., & ÁLVAREZ-AGUILAR, N. T. (2016). Factores que fortalecen la investigación. Caso investigadoras de la FIME-UANL. *Opción*, 32(13).
- HABIB MIRELES, L. G., ALFARO CÁZARES, N., & ZAMBRANO GARZA, M. (2016). La estudiante de Ingeniería Mecánica: Una perspectiva de género. *Revista Elementos*. 103(23): pp.25
- INEGI (2017). Estadísticas a propósito del día internacional de la mujer". Consultado el 10 de Julio de 2017 en http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2017/mujer2017_Nal.pdf.
- INSTITUTO FAMILIA Y VIDA. (2012) Estereotipos de Género: lo masculino y lo femenino. Consultado el 27 de Julio de 2017 en <https://institutofamiliayvida.wordpress.com/.../estereotipos-de-genero-lo-masculino-y-l...>
- LÓPEZ-GUERRERO, M; LIZARDI-ROJO, V; (2016). La mujer mexicana educada en valores para su inserción laboral sin discriminación. *Opción*, 32() 815-839. Consultado el 25 de Julio de 2017 en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=310-48483039>.
- MENDIZÁBAL BERMÚDEZ, G. (2006). Mujer, trabajo y familia. *Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, (4): pp. 23-30.
- NAVIA V. M.S, (2016). Equidad de género en el mundo laboral. *Columna Portafolio*. Consultado el 24 de Julio de 2017 en <http://www.portafolio.co/opinion/maria-solnavia-v/equidad-de-genero-en-el-mundo-laboral-501549>
- ONU (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Consultado el 24 de Julio de 2017 en <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

- RIQUELME ORELLANA, E., ROJAS HABIBE, A., & JIMÉNEZ FIGUEROA, A. (2012). Equilibrio trabajo-familia, apoyo familiar, autoeficacia parental y funcionamiento familiar percibidos por funcionarios públicos de Chile. *Trabajo y sociedad*, (18); pp. 203-215.
- RODRIGUEZ-LOPEZ, Patricia. (2013). *Inserción laboral femenina, motor de la transformación de México en los últimos 30 años*. Instituto de Investigaciones Económicas. UNAM. Consultado el 10 de Julio de 2017 en http://www.dgcs.-unam.mx/boletin/bdboletin/2013_147.html.
- SÁNCHEZ DE MADARIAGA, I. (2011). Una herramienta para la innovación de género en la investigación científica. Prólogo en: EC, *Manual. El género en la investigación*, 2011. Ministry of Science and Innovation, España.
- SÁNCHEZ DE MADARIAGA, RUIZ CANTERO María T. (2014) Oportunidad de integración de la perspectiva de género en investigación e innovación en salud en Europa: red COST genderSTE. *Gaceta sanitaria: Órgano oficial de la Sociedad Española de Salud Pública y Administración Sanitaria*, ISSN 0213-9111, Vol. 28, Nº. 5, 2014: pp. 401-404.
- SAUCEDO-LÓPEZ, E. S. (2015). La mujer en la cultura laboral del nuevo milenio. *Conexión de Psicología*, 3(6): pp.10-16.
- SOLIS, W. (2017). Mujeres Poderosas / En ningún país existe la equidad de género. *Forbes México*. Consultado el 25 de Julio de 2017 en <https://www.forbes.com.-mx/ningun-pais-existe-la-equidad-genero/>.



MAYO DEL 68, LA COMUNA DE PARÍS Y LA TRADICIÓN REVOLUCIONARIA: UNA APROXIMACIÓN DESDE HENRI LEFEBVRE

May 1968, the Commune of Paris and the Revolutionary Tradition:
An Interpretation from Henri Lefebvre

Edgar Straehle Porras

edgarstraehle@gmail.com

Resumen:

Este texto aborda el Mayo del 68 desde el pensamiento de Lefebvre y el concepto de tradición revolucionaria. Primero, presenta los lazos de Mayo del 68 con la Comuna de París, cómo desafía la tradición revolucionaria entonces hegemónica y cómo el modelo de revolución pasa de 1917 a 1871. Luego, se recorre la herencia disputada de la Comuna y cómo queda postergada tras la Revolución Rusa. Finalmente, se examinan las críticas de Lefebvre a la sociedad contemporánea desde sus concepciones de la cotidianidad y lo urbano, pero también cómo su reivindicativo análisis de la Comuna aparece como una respuesta a esas problemáticas, cómo suministra un enfoque distinto de Mayo del 68 y cómo arroja luz sobre el nexo entre revolución y tradición.

Palabras clave:

Mayo del 68, comuna de París, Henri Lefebvre, tradición revolucionaria.

Abstract:

This article analyses May 1968 from the perspective of Lefebvre's work and from the concept of revolutionary tradition. First, I outline the links between May 1968 and the Commune of Paris, how the hegemonic revolutionary tradition is challenged and how 1917 is replaced by 1871 as the model of revolution. Afterwards, I describe the disputed heritage of the Commune and how this event is overshadowed after the Russian Revolution. Finally, I examine Lefebvre's criticism of the contemporary society from his reflections on everyday life and the urban, but also how his account on the Commune becomes a response to these problems, provides a different approach to May 1968 and sheds light on the connection between revolution and tradition.

Keywords:

May 1968, Commune of Paris, Henri Lefebvre, Revolutionary Tradition.

Recibido: 09/05/2018

Aceptado: 29/06/2018

Hace cien años la clase obrera francesa se sublevaba contra la burguesía: era la Comuna. Contra la miseria y por la libertad, los fusiles de los obreros parisinos repelían los asaltos de la burguesía. Ellos luchaban para derribar el poder dictatorial de los patronos. Por vez primera en el mundo, los obreros se alzaban para derrocar la burguesía. Era el asalto al cielo lo que buscaban, París era la primera ciudad liberada por el proletariado y los burgueses eran perseguidos.

En Versalles, los explotadores, aterrizados ante la pérdida de sus privilegios, no hallaron más que un arma: abrir las puertas de París a las fuerzas alemanas. Por la brecha abierta, el poder de los explotadores hizo su entrada en París [...].

Los patronos buscan ahora a aquellos que les abrirán las puertas y los encuentran. Son los capitulars,¹ los aterrizados (panicards), aquellos que pasan sus días desmoralizando a los obreros, queriendo hacerles ceder, no en pos de la victoria total sino de un pequeño caramelo: las elecciones.

De Gaulle, acorralado, dice: «detened la lucha, tendréis elecciones». Los dirigentes del PCF y de la CGT traicionan el resto de confianza que las masas les tenían, se arrugan ante él, capitulan y declaran: «He aquí lo que se reclamaba desde hacía tiempo, se trata de una gran victoria y ahora vamos a hacer todo lo posible para abrir las fábricas». A los ojos de los nietos de los communards, el PCF no es nada más que el partido de los versalleses”.

La Cause du Peuple, nº 8, 2 de junio de 1968 (citado por Schnapp y Vidal Naquet, 1969: 583-584).

1. DE 1968 A 1871

Antes de mayo del 68 fue la Comuna de París. Y no solo en un sentido cronológico. A pesar de la distancia temporal, los recuerdos y el espíritu de la Comuna no dejaron de estar presentes en ese nuevo acontecimiento que se desencadenó en las calles parisinas, de una manera honda e incluso “obsesiva” (Schnapp y Vidal Naquet, 1969: 582). Aun tratándose de un episodio revolucionario y protagonizado ante todo por jóvenes, no se desconectó totalmente del pasado y, más importante, sus participantes trazaron un cierto lazo de continuidad o de filiación, cuando menos de simpatía, con unos hechos que desde hacía medio siglo habían sido postergados e incluso criticados desde las principales plataformas del comunismo

¹ Los *capitulars* es el nombre por el que se conocía a quienes defendieron la capitulación de Francia frente a Prusia en 1871.

oficial. Mayo del 68 podía aparecer entonces como la nueva *Commune parisienne* o una *Commune étudiante*. Si bien tampoco se debe sobrevalorar su influencia ni olvidar el carácter flexible, poco fiel y a menudo más simbólico y sentimental que literal de estos referentes pasados, no debe extrañar que el famoso trabajo documental de Alain Schnapp y Pierre Vidal-Naquet sobre Mayo del 68 llevara el título de *Journal de la Commune étudiante*.

Detrás de esta apelación a la memoria de la Comuna de 1871 se esconde una impugnación y un desafío a la tradición revolucionaria entonces hegemónica, aquella en la que la Revolución Rusa se había convertido en el símbolo y modelo por antonomasia de revolución, en la pauta a seguir y emular. Este cambio de referente no es una casualidad ni un hecho de poca importancia. Fue más bien un gesto consciente de rechazo a la tradición revolucionaria oficial y plasmaba la intención de desmarcarse no solo de lo que representaba el Partido Comunista de aquellos tiempos, sino también de las iniciativas políticas que se subordinaran a la herencia política de la Revolución de Octubre. Esta ruptura con el comunismo oficial no se debía únicamente a actuaciones polémicas, como el aplastamiento de la Revolución Húngara o en el mismo 1968 de la Primavera de Praga, pues enlazaba con la misma comprensión del hecho revolucionario, con la relación entre teoría y praxis y con el rol político así como la organización que correspondía al partido. Una vez más, la reinterpretación y revalorización del pasado devino un espacio de discusión y reflexión al servicio de las vicisitudes y dilemas del presente.

Todo eso ayuda a explicar las críticas que el Mayo del 68 recibirá desde la izquierda oficial, los intentos de convertirlo en una pseudorrevolución o revolución burguesa y las relecturas confeccionadas para retratarlo como una revuelta de estudiantes y no trabajadores.² Las posiciones polémicas del PCF y la CGT contribuirán a ello, aliándose sus órganos de prensa (como *L'Humanité*) con los *media* conservadores para desprestigiar un movimiento que ponía en riesgo su pretendido monopolio de la alternativa política. Por eso, Jean-Paul Sartre llegó a hablar de una situación de complicidad objetiva entre el aparato comunista y el régimen de Charles de Gaulle, algo que llevará al descrédito del primero.³ Si bien el PCF tardará diez años en desplomarse a nivel electoral, eso le conducirá a una progresiva decadencia, alentada en buena medida por la falta de renovación interna y por su distanciamiento con unas nuevas generaciones que no querrán formar parte del partido (Buj, 2016). Paradójicamente, la revolución de Mayo acabará haciendo más daño a la alternativa revolucionaria del momento que a un orden establecido que,

² Para una lectura alternativa, véase *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968* de Bruno Astarian y *Mayo del 68: la revolución de la revolución* de Jacques Baynac. Para una recepción de la memoria de Mayo del 68, véase *Mayo del 68 y sus vidas posteriores* de Kristin Ross.

³ En su opinión, de Gaulle “designaba al PC como el enemigo número uno, acusándolo –y lo sabía falso– de ser el origen de la ‘agitación’ de mayo. Pero era también una manera de devolver a los comunistas una especie de prestigio. Y de Gaulle tenía mucho interés en presentarlos como los principales instigadores de la revuelta, puesto que se conducían como adversarios ‘leales’, decididos a respetar las reglas del juego –o sea en adversarios poco peligrosos” (Sartre, 1973: 161).

mediante las políticas y retóricas llamadas neoliberales, conseguirá renovarse a su manera. En términos de memoria política y de tradición revolucionaria, se podría decir que 1968 mató a 1917.

2. LA COMUNA FRENTE A LA MEMORIA

Soy un partidario de la Comuna de París, que por haber sido masacrada, sofocada en sangre por los verdugos de la reacción monárquica y clerical, no por eso ha dejado de hacerse más vivaz, más poderosa en la imaginación y en el corazón del proletariado de Europa.

Mikhaïl Bakunin. *La Comuna de París* (II, 1980: 188).

Diez años nos separan ya del día en que el pueblo de París, destruyendo el gobierno de los traidores que se hicieron con el poder a la caída del Imperio, se constituyó en Comuna y proclamó su independencia absoluta. Y, sin embargo, es todavía hacia esa fecha del 18 de marzo de 1871, hacia donde se dirigen nuestras miradas, es a ella donde están ligados nuestros mejores recuerdos; es el aniversario de esa jornada memorable lo que el proletariado de dos mundos se propone festejar solemnemente, y, mañana por la tarde, centenares de miles de corazones obreros latirán al unísono, hermanándose a través de fronteras y océanos, en Europa, en los Estados Unidos, en América del Sur, al recuerdo de la revuelta del proletariado parisino.

Piotr Kropotkin. *La Comuna de París*. (2001: 145, traducción modificada).

La Comuna fue desde el principio un acontecimiento de enorme carga simbólica. A fin de cuentas, no fue solo una revolución más de las tres (1789, 1830 y 1848) que habían estallado en Francia en menos de un siglo, sino la que casi inmediatamente sería considerada como la primera revolución social y/o proletaria en el mundo entero (véase por ejemplo Marx, 1968: 101-102). Por ello, este episodio despertó un gran miedo entre sus adversarios y Adolphe Thiers, el polémico primer presidente de la tercera República francesa, se encargó de llevar a cabo una brutal represión que llevaría a la muerte a más de 30.000 *communards*. Como ha explicado Joseph Lidsky, para ello contó con la complicidad de la sociedad y de gran parte de una intelectualidad francesa que fue presa de una fiebre *anticommunard*. Un buen número de figuras conocidas entre las que descuellan Gustave Flaubert, Leconte de Lisle, Alphonse Daudet, Ernest Renan, Hyppolite Taine, Edmond de Goncourt o

Théophile Gautier se significaron por sus abiertos ataques a la Comuna y/o por celebrar la durísima represión que le siguió.⁴

A nivel internacional, la respuesta también fue remarcable. Por un lado, las críticas de la prensa liberal a la represión de Thiers traspasaron las fronteras nacionales y favorecieron la propagación del mito de la Comuna.⁵ Por otro lado, la Europa de adscripción más conservadora se apresuró a perseguir una Internacional a la que, por error, responsabilizaba del alzamiento popular. Poco después de la Comuna, Austria-Hungría promovió la formación de una contra-internacional capitalista que no tuvo mucho éxito (Hobsbawm, 2007: 177). Más repercusión tuvo la formación de la Liga de los Tres Emperadores en 1872, la alianza sellada por los soberanos de Alemania, Rusia y Austria-Hungría con el fin de preservar el conservadurismo en sus zonas de influencia y evitar la puesta en marcha de reformas liberales o modernizadoras.

Los efectos de la Comuna fueron mayores entre los movimientos que desafiaban el orden establecido, como el anarquista y el comunista, que precisamente chocaron y rompieron poco después, en 1872. En tales ambientes la Comuna devino un símbolo a recordar y conmemorar de carácter internacional. A partir de 1880, por ejemplo, cada mes de mayo se organizaba una multitudinaria manifestación junto al muro de los federados del cementerio Père-Lachaise de París, lugar emblemático de la represión (Ceamanos, 2014: 173) mientras que el recuerdo de la Comuna seguía vivo gracias a libros de historia (como los de Lissagaray o Lefrançais), novelas reivindicativas (como *L'insurgé* de Jules Vallès), poesía (como la de Verlaine, Rimbaud o Victor Hugo), canciones (como *Le temps des cerises*) e incluso películas como *La nueva Babilonia* (1929) de Grigori Kozintsev y Leonid Trauberg, rodada en la Rusia bolchevique de Stalin. Entretanto, un personaje como Louise Michel, *La*

⁴ Como ejemplo extremo, Théophile Gautier escribió el siguiente pasaje: “Hay bajo todas las grandes ciudades unos fosos de leones, unas cavernas cerradas con gruesos barrotes en las que se tienen a las fieras, las bestias malolientes, las bestias venenosas, todas las perversidades refractarias que la civilización no ha podido amansar, los que gustan de la sangre, aquellos a quienes el incendio divierte como unos fuegos artificiales, aquellos a quienes el robo deleita, aquellos para quienes el atentado al pudor representa el amor, todos los monstruos del corazón, todos los deformes del alma; población inmunda, desconocida a la luz del día, y que se agita siniestramente en las profundidades de las tinieblas subterráneas. Ocurre un día que el beluario distraído olvida sus llaves en las puertas de las jaulas, y las fieras invaden la ciudad aterrada, con aullidos salvajes. De las jaulas abiertas salen las hienas del 93 y los gorilas de la Comuna” (Lidsky, 2016: 372-373).

⁵ Por ejemplo, días después de la rendición de París, el londinense *The Times* escribió que “las leyes de la guerra son suaves y cristianas cuando se comparan con las leyes inhumanas de venganza por las que los soldados de Versalles han fusilado, apuñalado con sus bayonetas y destripado a hombres, mujeres y niños hechos prisioneros durante los últimos seis días. La historia nunca había visto nada parecido” (Merriman, 2017: 363). Más adelante, el historiador John Merriman añade que “no iba a haber nada parecido a la masacre perpetrada por los versalleses hasta las atrocidades contra los armenios en 1915 durante la Primera Guerra Mundial y aquel lenguaje no se volvería a oír de nuevo hasta el genocidio nazi y otros asesinatos en masa con víctimas elegidas por la raza o el origen étnico” (2017: 376).

virgen roja, se convertía en una de las figuras del panteón revolucionario y el mismo himno *La Internacional* era compuesto por Eugène Pottier, un *communard*. Según se cuenta, el recuerdo de la Comuna habría sido tan imponente que el mismo Lenin habría danzado en la nieve frente al Palacio de Invierno el septuagésimo tercer día de la revolución rusa, una vez que ésta superó la duración de la Comuna y pasó simbólicamente por delante de ésta (Ross, 2016: 10).

Además, los episodios de 1871 se convirtieron en seguida en uno de los escenarios históricos preferidos a la hora de debatir cómo debía ser llevada a cabo la revolución. Pensadores y políticos como Marx, Engels, Bakunin, Kropotkin, Reclus, Kautsky, Trotsky, Lenin o el mismo Stalin, entre muchos otros, reflexionaron sobre su desarrollo y su significación. En este sentido, ya en 1896 Franz Mehring señaló que “la historia de la Comuna de París se ha convertido en la piedra de toque sobre la táctica y la estrategia que la clase trabajadora revolucionaria ha de emplear para alcanzar la victoria definitiva” (citado por Benjamin, 2005: 789).

Al fin y al cabo, la Comuna había sido retratada como la primera revolución verdadera, la única durante los siguientes treinta años, y una con un carácter precursor al haber osado ir más allá de las burguesas que la habían antecedido. Como epítome de las sensaciones que generó en los revolucionarios del mundo puede servir el pasaje de esta carta que el 17 de abril de 1871 Marx envió a Kugelmann:

Gracias al combate emprendido por París la lucha de la clase obrera contra la clase capitalista y el Estado capitalista ha entrado en una nueva fase. Sea cual sea el final, se ha obtenido un nuevo punto de partida cuya importancia histórica es universal (1974: 130).

Cuatro décadas más tarde apuntará Lenin en un sentido semejante:

La causa de la Comuna es la causa de la revolución social, es la causa de la completa emancipación política y económica de los trabajadores, es la causa del proletariado mundial. Y en este sentido es inmortal (XVII, 1969: 133).

Muchos otros pensadores suscribirán estas líneas que le daban una dimensión prospectiva a la Comuna y la conectaban con el advenimiento de una futura revolución.⁶ Así pues, ya no era vista solo como una revolución francesa, sino una internacional que podía ser reivindicada por movimientos obreros de cualquier país y propiciando así la generación de una tradición revolucionaria que traspasaba fronteras. Si según el dicho la victoria es la que tiene muchos padres y la derrota la que no tiene ninguno, en este caso sucedió al revés. La memoria de la Comuna devino un espacio de litigio intelectual y fue objeto de no pocas maniobras de desfiguración y apropiación, a veces también pseudohistóricas, con la meta de ahorrar los hechos pasados a la propia posición política. Así, para Engels la

⁶ Por ejemplo, Kropotkin afirmó que “bajo el nombre de Comuna de París, nació una idea nueva, llamada a ser el punto de partida de las revoluciones futuras” (1900: 91), mientras que Bakunin apuntó que “la próxima revolución internacional y solidaria de los pueblos será la resurrección de París” (1980: 189).

Comuna pasó a ser el más vivo ejemplo de la dictadura del proletariado, mientras que para Bakunin era “una audaz negativa del Estado”.

Pese a su idealización, el recuerdo de la Comuna no se libró de las críticas. Estas ya se iniciaron con los textos que escribió Marx de manera casi contemporánea y que serían la base de la clásica interpretación comunista de esos hechos: básicamente no atreverse a marchar directamente hacia Versalles, por miedo a desatar una guerra civil que a su juicio ya había sido iniciada por Thiers, y que el Comité Central abandonara el poder demasiado pronto para dar paso a la Comuna.⁷

Por su parte, Lenin escribió *Las enseñanzas de la Comuna* en 1908, justo después de la fallida revolución rusa de 1905. En este escrito siguió la línea de Marx. Ensalzó la Comuna, pero también resaltó sus errores, dos en especial: no haber expropiado a los propietarios (y sobre todo no haber tomado el banco de Francia) y haber sido víctimas de una excesiva magnanimidad (con anterioridad Marx había hablado de una escrupulosidad demasiado honorable) que le llevó a no eliminar a sus adversarios. En opinión de Lenin, los *communards* no entendieron que una revolución es ante todo una lucha armada y una guerra civil donde la toma violenta del poder constituye un paso fundamental que debe ser dado con la mayor celeridad posible.

Tres años más tarde, Lenin volvió sobre el mismo asunto en su *En la memoria de la Comuna*, donde se interroga sobre la herencia de la Comuna y “¿por qué el proletariado, no sólo el francés, sino el de todo el mundo, honra a los hombres de la Comuna de París como a sus predecesores?” (Lenin XVII, 1969: 129). En este escrito repasa las virtudes y los defectos de la Comuna, mas centra su atención en un punto nuevo que enlaza con las tesis de su *¿Qué hacer?:* ahora pone de relieve la falta de un partido obrero organizado y centralizado que pudiera educar y dirigir a los proletarios. Según esta visión, la Comuna habría sido un acontecimiento glorioso al mismo tiempo que incompleto: sólo la Revolución Rusa la habría completado. En 1917, en *El estado y la revolución*, una de sus obras centrales y escrita al calor de lo que sucedía en San Petersburgo, insistirá en su examen de la Comuna con el propósito de afianzar su interpretación de la revolución.

Trotsky también volverá de manera recurrente a la memoria de la comuna, como en 1920, en ocasión de su libro *Terrorismo y revolución*. Se trata de un texto que escribe poco después de la Revolución de Octubre, si bien la guerra civil no había finalizado todavía, y que concibe como una respuesta al escrito homónimo de Kautsky, quien en esas fechas había publicado varias obras críticas con lo que sucedía en Rusia. El teórico alemán había reprochado el carácter excesivamente violento de la revolución bolchevique y la había comparado (negativamente) con las características de la Comuna de París. Trotsky, por ello, regresó a la relectura de la

⁷ De todos modos, también hay que decir que en 1872 Marx añadió un prefacio a la edición alemana del *Manifiesto Comunista* y admitió que la Comuna de París había hecho envejecer alguno de los puntos planteados. Retomando una frase de su *La guerra civil en Francia*, señaló que “la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines” (2005: 70). A partir del ejemplo de la Comuna, Marx pasó a cuestionar el ideal centralizador del Estado.

memoria de 1871 con el fin de demostrar la superioridad del modelo revolucionario ruso. Uno de sus pasajes no puede resultar más esclarecedor a la hora de juzgar el ambivalente legado de esos hechos:

Nosotros veneramos el recuerdo de la Comuna a pesar de su experiencia demasiado limitada, de la falta de preparación de sus militantes, de la confusión de su programa, de la ausencia de unidad entre sus directores, de la indecisión de sus proyectos, de la excesiva turbación en las ejecuciones y del espantoso desastre que resultó de ella. Saludamos en la Comuna [...] a la aurora, aunque pálida, de la primera república proletaria (1977: 206).

Lo que hace Trotsky, algo que más tarde retomará en su *Historia de la Revolución Rusa*, es desmontar las críticas de Kautsky desde una línea como la de Lenin. De nuevo, lo que el socialdemócrata alemán entendía como virtudes, como el humanitarismo, la pluralidad, el democratismo o el rechazo de implantar una dictadura, pasan a ser vistas como defectos, unos defectos como el moralismo, la timidez política y la ingenuidad que habrían sido tenidos en cuenta y superados en el transcurso de la Revolución Rusa. Mientras que Kautsky había lamentado unos excesos de la Comuna que ya habían sido la causa de que referentes socialistas como Jaurès o Plejanov se alejaran de ella, Trotsky censura en cambio su carácter demasiado poco revolucionario. Su conclusión es que la formación de un partido disciplinado y bien organizado hubiera podido evitar la sangría de la Comuna y haber alterado el rumbo de la historia. En Trotsky, el fulgor de la Comuna todavía resplandece, pero con un aura y un brillo cada vez más tenue. Sin duda, el triunfo en octubre de 1917 ensombreció el recuerdo de 1871, pero este oscurecimiento sirvió a su vez como un factor de legitimación para el naciente estado soviético: el fracaso de la primera certificaría la necesaria toma de polémicas medidas como las que habrían llevado al éxito de la revolución rusa. Como en 1793, el Terror volverá a hacer acto de presencia.

Estas interpretaciones, la leninista y la trotskista, pasarían a ser prácticamente canónicas en las siguientes décadas, con mayor razón tras la victoria bolchevique, la constitución de la III Internacional y la consolidación de Lenin como uno de los grandes referentes teóricos y prácticos del comunismo. Ya en el mismo año 1921 comenzaría a prevalecer ese diagnóstico en la misma Francia (Harison 2007: 8) y todavía cuatro decenios más tarde, en 1961, el aún miembro prominente del PCF Roger Garaudy exclamaba que “la gran lección de la Comuna es que la clase obrera sólo puede vencer a sus enemigos bajo el liderazgo de un partido revolucionario” (citado por Brinton, 2004: 53). Remitiéndonos a la terminología de Rancière, se podría aseverar que de este modo se postergaba la dimensión propiamente política de la revolución y se la convertía más bien en una especie de fenómeno contrapolicial. La obcecación con la toma del poder hacía olvidar los otros y en modo alguno menos importantes aspectos de la revolución.

3. LA COMUNA DE LEFEBVRE

La insurrección del 18 de marzo y los grandes días de la Comuna que siguieron, suponen la apertura ilimitada hacia el porvenir y lo posible [...]. Ya es tiempo pues de no considerar a la Comuna como el ejemplo típico de un primitivismo revolucionario del cual se superan los errores, sino como una inmensa experiencia negativa y positiva de la cual no se ha encontrado ni realizado todavía toda la verdad.

Henri Lefebvre. *La proclamación de la Comuna* (1965: 389 y 392).

Intentaremos aquí un inventario prospectivo, destinado simultáneamente a desprendernos de este pasado presentado por la Comuna y a proyectarlo nuevamente al porvenir. Más allá de este término de la política, el fin del Estado y de la política, ésta propone el objetivo más lejano y más próximo, el más amplio y el más inmediato: la metamorfosis de la vida (cotidiana) en una fiesta sin fin, en una alegría sin otro límite ni medida que la fatalidad de la muerte.

Henri Lefebvre. *La significación de la Comuna* (1967, II: 574).

En 1962 Lefebvre volvió al tema de la Comuna. Primero con un texto corto compuesto bajo la influencia de los situacionistas, *La significación de la comuna*; luego, tres años después, con la minuciosa monografía que lleva por título *La proclamación de la Comuna*. Sin importar si el mérito de dicha interpretación le corresponde a los situacionistas o en exclusiva a un Lefebvre que dijo haberla extraído de su trabajo de archivo en el Instituto Feltrinelli de Milán y del descubrimiento del texto *L'histoire vraie de la Commune* de un tal Prolès (Lefebvre 1972d: 175-176), lo más llamativo es su enfoque novedoso y su influjo entre los alumnos de Nanterre, donde el filósofo francés atestaba en aquel entonces el anfiteatro donde impartía sus clases con dos mil oyentes (Hess, 1988: 229). Luego, serían sus estudiantes quienes le responderían que los sucesos de Mayo no eran más que una suerte de versión actualizada de "su" Comuna.

Hay que tener en cuenta que una década antes de mayo del 68 Lefebvre mismo, a causa de sus ideas, había sido suspendido por el PCF, al cual ya nunca más volvería. A su parecer, el problema radicaba en cómo entender la herencia de Marx, frente a la cual no se presentaba como un heterodoxo sino como periférico (1976b: 57), y cómo encarar el problema de la revolución. Para Lefebvre, la cuestión residía en que el mismo Partido Comunista se había convertido en parte del problema contra el que decía combatir y en que había caído en vicios y defectos semejantes que los que aquejaban a la sociedad capitalista. Además, su misma tendencia a la

burocratización le hacía perder el contacto con la realidad e imposibilitaba su regeneración interna.

Todo eso explica que el pensamiento de Lefebvre derivara en esa relectura personal de la Comuna, bien distinta a las de Lenin o Trotsky, y que abriese una nueva senda que podríamos colocar en la línea de autores como Johan Huizinga, Georges Bataille, Mijail Bajtin o, más tarde, Michel de Certeau, Harvey Cox y Mona Ozouf. Así pues, su análisis de la Comuna no se centraba en el debate organizativo ni en la masacre de los *communards*, puntos conocidos e igualmente presentes, sino en releer lo ocurrido desde los parámetros de un acontecimiento lúdico y festivo que le llevó a replantearse el significado mismo de la revolución. Para Lefebvre, la Comuna habría sido una fiesta inmensa que el pueblo de París se habría regalado a sí mismo y al mundo, una fiesta “de los desheredados y de los proletarios, fiesta revolucionaria y de la revolución, fiesta total, la más grande de los tiempos modernos” (1965: 21).

Al apelar a la Comuna como nuevo referente, Lefebvre reivindica una nueva alternativa a la alternativa supuestamente revolucionaria ya existente (el Partido Comunista) al modelo político del momento. De hecho, en rigor también la erige como alternativa a la misma posición revolucionaria alternativa entonces existente: la representada ortodoxamente por el trotskista Partido Comunista Internacionalista. Con ello, lo que hace Lefebvre es retejer la tradición revolucionaria y dejar de lado el principal elemento cronológico intermedio, la memoria de la Revolución de Octubre, que se interponía entre el presente y la Comuna y distorsionaba el recuerdo de esta. Bajo esta lectura, las virtudes de la Comuna serían de nuevo algunos de los rasgos contra los que apuntaban Lenin y Trotsky: una espontaneidad incontenible, una gran pluralidad, su carácter internacionalista,⁸ su genio colectivo (desprovisto de grandes jefes), la ausencia de un partido que por detrás pudiera controlar todo lo que sucedía o un antiimperialismo y antibelicismo ejemplificados en el derribo de la Columna Vendôme, símbolo de las victorias napoleónicas (Ross 2018: 26ss). En Lefebvre, la Comuna no es retratada como una revolución violenta sino como una efervescencia volcánica que transfigura la comunidad en una comunión “en el seno de la cual el trabajo, la alegría, el ocio, la satisfacción de las necesidades –y ante todo de las necesidades sociales y de las necesidades de sociabilidad– no se separarán más” (1965: 389). Desde este ángulo, la revolución incompleta pasaría a ser la rusa, pues Lefebvre defiende que estos acontecimientos se deben caracterizar por ser un fenómeno total, a la vez económico, sociológico, histórico, ideológico y psicológico (1967, II: 670).

Al mismo tiempo, Lefebvre recupera el potencial y la dimensión de futuro de un acontecimiento pasado que lo había perdido por la irrupción de otras revoluciones. Desde este prisma, uno no exento de anacronismos y de presentismo, la Comuna le

⁸ Muchos miembros elegidos de la Comuna eran extranjeros y uno de ellos, Leo Frankel, le escribió a Marx que “la bandera de la Comuna es la de la República Universal” (citado por Ross, 2016: 29). Por su parte, la plaza Vendôme, antaño símbolo del imperialismo, fue rebautizada *Place Internationale* y, como se ha dicho, la misma letra de *La internacional* fue compuesta por un *communard* en 1871.

servía a Lefebvre para dar respuesta a dos conjuntos de críticas que dirigía a la sociedad contemporánea: las referentes a la cotidianidad y a la cuestión de lo urbano.

Lefebvre insiste en que el problema de la cotidianidad es un tema difícil de examinar e insuficientemente tematizado desde la filosofía por culpa de ser percibido como algo vulgar, superficial, inauténtico y poco digno de reflexión, algo demasiado gris, mecánico, prosaico e incluso obvio (1972: 22ss). Por eso, Lefebvre se propone recuperar este tema desde una perspectiva política y en vistas a la consecución de un cambio revolucionario. Lo cotidiano, pese a su hasta entonces falta de relevancia filosófica, no deja de ser un vector político fundamental, un ámbito continuo de in-diferenciación, donde uno pasa a “indiferenciarse” en relación con los demás y donde, por estar preso en los quehaceres y rutinas del día a día, queda dominado por una indiferencia respecto a la vida y los problemas de los otros habitantes de la sociedad.

Lefebvre describe la sociedad de la época como una “sociedad burocrática de consumo controlado” que programa y produce desde fuera la vida cotidiana de las personas y reprime sus deseos de una manera aparentemente voluntaria y no violenta. La cotidianeidad, agrega, está atrapada en el círculo de la persistente repetitividad de lo mismo, promoviendo el consumismo, instalando a la sociedad en la pasividad y bloqueando la irrupción de lo imprevisto. Frente a esta miseria de lo cotidiano, la única solución pasaría por una transformación radical de la sociedad.

Al poner énfasis en la cotidianidad, Lefebvre focaliza los problemas del presente en la alienación, tema fundamentalmente tratado en los escritos de juventud de Marx y en esos años un aspecto poco reivindicado e incómodo para el Partido Comunista. Básicamente, porque el pensador francés se desmarca de las lecturas economicistas del autor de *El Capital* y hace hincapié en una alienación que no dejaría de estar asimismo presente en los países comunistas. Además, no sitúa la alienación únicamente en la esfera laboral y la emplaza asimismo en el mundo del ocio y en cualquier momento de la vida en general. La prioridad de Lefebvre, por eso, no se situaba tanto en luchar en el campo económico (en definitiva Francia vivía el periodo conocido como los *Trente Glorieuses*) cuanto en combatir el empobrecimiento de la cotidianeidad de la época que, además, también coadyuvaba en la despolitización de la sociedad. Para él, la revolución solo lo podía ser realmente si también se daba en (y desde) el ámbito de lo cotidiano. Eso explica su interés por una Comuna que asociaba a la divisa “*changer la vie*” de Rimbaud.⁹ La

⁹ Por ejemplo, el *communard* Elisée Reclus señaló que “la Comuna [...] preparó para el futuro, no mediante sus gobernantes sino mediante sus defensores, un ideal superior al de todas las revoluciones que la precedieron [...], una nueva sociedad en la que no hay maestros por nacimiento, título o riqueza, y no hay esclavos por origen, casta o salario. En todas partes la palabra «comuna» se entendía en el sentido más amplio, como referencia a una nueva humanidad, formada por compañeros libres e iguales, ajena a la existencia de antiguos límites, basada en la ayuda mutua y pacífica de unos a otros desde un extremo del mundo al otro” (citado por Ross, 2016: 11).

transformación del mundo preconizada por Marx no podía ir desligada de la transformación misma de nuestras existencias.

La cuestión de la cotidianidad entronca con la del espacio, un tema central en Lefebvre que de nuevo le obliga a ir más allá de la obra de Marx. El pensador francés señala que el poder se disimula en una organización de un espacio autoritario que planifica, funcionaliza (especializa) y despolitiza como también hace con lo cotidiano. No se trata de un aspecto accesorio sino fundamental y prioritario del poder. De esta manera dificulta las maniobras de apropiación ciudadanas, desarrolla un espacio cuya semántica, cuyos futuros usos posibles, son predefinidos por el Estado y donde su productividad (económica) prima sobre otros factores. En especial, se esfuerza por instaurar un espacio no conflictivo y que pase a estar ocupado “por las simulaciones de la paz cívica, del consenso y de la no-violencia” (2013: 391). Lo que desliza Lefebvre es que hay una suerte de violencia espacial latente, una que por así decir no necesita actuar, y que, pese a no ser especialmente llamativa, constituye uno de los principales resortes de la dominación.

Por ello, Lefebvre dirige sus críticas a la disciplina (e ideología) del urbanismo, que, en su apuesta por la racionalización del espacio, lo que hace es homogeneizarlo, armonizarlo, despolitizarlo así como favorecer el aislamiento y la privatización de las personas. Este aislamiento, visible en las numerosas *banlieues* levantadas en esos años, facilitaría a su vez la pérdida de riqueza y potencia de lo cotidiano. Para ello, además, el filósofo francés también dirige sus ataques a una misma concepción abstracta del espacio que se proyecta sobre la realidad. En su opinión, el espacio abstracto es “en esencia y por excelencia, un espacio represivo” (2013: 353).¹⁰

Frente a eso, Lefebvre propugna una apropiación colectiva y democratizadora del espacio que al mismo tiempo lo sea de la cotidianidad y de la vida misma. Sendas luchas deben ir de la mano y no pueden entenderse la una sin la otra (2013: 117). Se trataría de sustituir el espacio abstracto del pensamiento o la representación por un espacio vivido y concreto, un espacio subjetivo (de los sujetos y no de los cálculos) y heterogéneo, abierto a las diferencias, a lo desconocido y a lo excluido; en suma, un espacio derivado de las prácticas que sus usuarios llevan a cabo con el fin de apropiárselo. Uno de los aspectos clave consiste en este carácter práctico, en promover una especie de praxis espacial colectiva y en que nadie puede prefijar desde fuera cómo debe ser empleado.¹¹ Con ello, no solo se posiciona en contra de

¹⁰ “El espacio abstracto, que sirve de instrumento a la dominación, sofoca todo cuanto tiende a nacer y salir de él. Aunque no es un rasgo que baste para definirlo, ciertamente no tiene nada de secundario ni de accidental. Espacio mortal, liquida las condiciones históricas que le permitieron brotar y sus propias diferencias (internas), y cualesquiera diferencias eventuales con el fin de imponer la homogeneidad abstracta” (Lefebvre, 2013: 402).

¹¹ “La ciudad no es únicamente un lenguaje, sino que también es una práctica. No tendríamos que repetir ni subrayar que nadie está capacitado para enunciar y anunciar esta síntesis: el sociólogo o el «animador», ni más ni menos que el arquitecto, el economista, el demógrafo, el lingüista, el semiólogo. Nadie tiene ni el poder ni el derecho a hacerlo (...). Solo la *praxis*, cuyas condiciones están por determinar, tiene la posibilidad y la exigencia de

las ideologías de los expertos y de la tecnocracia, sino que pone en cuestión la relación clásica entre teoría y práctica. Más que pensado o reflexionado, el espacio debe ser producido y articulado desde un conjunto de prácticas espontáneas, creativas y *a priori* imprevisibles.

De este modo se impulsaría una suerte de utopía relacional de “lo urbano” que también presenta como “el derecho a la ciudad” y donde el valor del espacio pasaría del de cambio al de uso. Por ‘urbano’ Lefebvre no solo entiende lo relativo a la ciudad sino un tipo de relación que sus habitantes establecen con el lugar en el que viven y con las personas que habitan en su seno. Por eso, lo urbano, además de “lugar de encuentro y convergencia de comunicación e información, se convierte en lo que siempre fue, es decir, lugar de deseo y desequilibrio permanente, sede de la disolución de normas y restricciones, momento de lo lúdico y lo imprevisible” (2017:100). Ahora bien, no se trata de apropiarse sólo de espacios concretos y convertirlos en lugares de reunión, de encuentros y entrecruzamientos, sino asimismo de de la noción abstracta de espacio y de repolitizarla, hacer ver y explorar el espacio no como un fenómeno homogéneo, transparente y puramente formal sino heterogéneo, indócil e irreductiblemente plural. Se trataría de quebrar la ilusión del espacio abstracto, neutro y coherente promovida desde el poder y de reconocerlo como un espacio complejo, conflictivo, plural y, en suma, político. Se debe recordar que el mismo Lefebvre acompañará su derecho a la ciudad de un derecho a la diferencia (1972: 27). En este espacio se desplegaría esa “unidad plural” (la expresión es de Michel de Certeau) que protagonizaría el mayo parisino.

En el espacio se debía dar una apropiación semejante a la que tenía que producir en el ámbito de la cotidianidad. Para Lefebvre

una revolución que no da lugar a un nuevo espacio no llega a realizar todo su potencial; embarranca y no genera cambios de vida, tan sólo modifica las superestructuras ideológicas, las instituciones, los aparatos políticos. Una transformación revolucionaria se verifica por su capacidad creativa, generadora de efectos en la vida cotidiana, en el lenguaje y en el espacio, aunque su impacto no tenga por qué suceder necesariamente al mismo ritmo y con similar intensidad (2013: 112).

Por todo ello, el proyecto político defendido por Lefebvre no desciende ya de la Revolución de Octubre sino de la Comuna de París, ese acontecimiento que transforma la cotidianidad de las personas y describe al mismo tiempo como la primera revolución urbana (1973b: 136) y un urbanismo revolucionario (1965: 394) que altera radicalmente la relación con el espacio. De hecho, sendas revoluciones habrían estado marcadas por dos grandes operaciones urbanísticas: la Comuna por las reformas emprendidas por el Barón de Haussmann en tiempos de Napoleón III; Mayo del 68 por las políticas habitacionales implementadas desde el urbanismo y que llevaron a la diseminación de *banlieues* y *bidonvilles*. No hay que olvidar que la misma Universidad de Nanterre se encontraba en medio de ese mismo entorno

alcanzar una síntesis, de marcar el objetivo de combinar lo que se presenta disperso, disociado, separado, dentro de la forma de la simultaneidad y de los encuentros” (Lefebvre, 2017: 120).

alienante y que por eso Lukasz Stanek, desde la obra de Lefebvre, lo ha denominado un espacio de la catástrofe (2011:180).

Para Lefebvre, la Comuna ejemplifica la reapropiación de la vida cotidiana y la puesta en práctica de una *des-alienación* que él anhela para el presente (1965: 389-390). En su seno hallamos la sustitución de la libertad como un ideal abstracto por la materialización de una libertad concreta (Lefebvre, 1965: 390). La Comuna supone la realización de su divisa “*changer la vie, changer la ville*” (Lefebvre, 1965: 23), retomada durante y después del Mayo del 68 y con la que se persigue un proyecto revolucionario que aspire a ser total. Al mismo tiempo, la recuperación de la Comuna conduce a un sentido de la praxis creadora que él llama *poiesis*, que no se encierra en los lindes de la teoría y que se abre a la perspectiva de lo imprevisto y del acontecimiento. Esta praxis, en tanto que urbana en el sentido lefebvriano y por consiguiente en tanto que creativa y plural, no puede ser predeterminada ni prescrita por la teoría ya que se descubre en esta exploración práctica. La misma revolución, como la ciudad, no debe ser entendida como producto o resultado sino concebida como una obra siempre inacabada y en proceso que se desarrolla en virtud de los continuos actos de participación y apropiación. También en el campo de la cotidianidad apuntaba Lefebvre hacia una “revolución cultural permanente” (1972c: 234).

Finalmente, el recuerdo de la Comuna testimonia la persistencia de la tradición en la escena revolucionaria: cómo las revoluciones rompen con el pasado más inmediato pero no se desprenden por ello de toda conexión con otros acontecimientos o épocas precedentes que les sirven de precursores, que son leídos como fuentes de inspiración y que son presentados como fuentes de legitimación. De este modo, desfila una historia atravesada por saltos cronológicos, por interrupciones y discontinuidades que engarzan el presente con un pasado posiblemente lejano, como hizo la Comuna con la Revolución francesa o ésta con los remotos tiempos de la antigua Roma (Mossé 1989). Así se enhebra una continuidad anómala, construida en verdad desde la discontinuidad, que muestra el carácter carente o incompleto del presente revolucionario; su dimensión no estrictamente autónoma ni autosuficiente y su demanda implícita o explícita de auparse sobre otros tiempos. De este modo se descubre que ni siquiera la revolución se presenta completamente como *ex nihilo*.¹²

¹² Quien más ha subrayado esta dimensión en la Comuna ha sido el historiador Jacques Rougerie, quien ha insistido en la simultaneidad de la tradición y la innovación como dos elementos que, lejos de contraponerse, se entremezclaron de una manera íntima e inseparable (Rougerie, 1971: 49ss). Por ello, los protagonistas de la Comuna se podían presentar como los herederos de 1793, podía prevalecer una iconografía y una terminología como la de aquella época pasada (incluso en los nombres de los nuevos diarios como *La Montagne*, *Le Père Duchesne* o *L'Ami du Peuple*), se podían recuperar proyectos como el de una educación obligatoria y gratuita y podían referirse a los principales referentes de entonces como “nuestros padres”. De ahí que también se aprobara, si bien con bastante oposición, la instauración de una institución como el Comité de Salud Pública, el responsable del Terror revolucionario anterior que sin éxito algunos quisieron emprender de nuevo (Breaugh, 2013: 188). Al respecto escribió Lefebvre: “Entre los hombres de la Comuna, unos,

4. LEFEBVRE Y LA IRRUPCIÓN DE NANTERRE

En gran medida, los acontecimientos de mayo del 68 pudieran ser reveladores. ¿Quién no se reconoció con ellos? ¿Quién no encontró su aportación, sus previsiones, sus conceptos? Todos y cada uno, hasta las autoridades, hasta los ideólogos de la policía, de las instituciones y del Estado, todos tienen razón porque el movimiento acumuló y transformó sus elementos en mayo de 1968 (...). Este movimiento introdujo “algo” en el mundo, después de lo cual se desvaneció. El centro iba a desplazarse: ésta es la lección del acontecimiento.

Henri Lefebvre. *Manifiesto diferencialista* (1972: 122).

Tras los episodios de Mayo, Lefebvre escribió un libro para analizar lo sucedido. En esta obra, titulada *L'Irruption: de Nanterre au sommet* y vertida al castellano como *La Revolución: de Nanterre para arriba*, relaciona lo ocurrido con la cotidianidad y lo urbano, destacando la apropiación política de los espacios y las calles de la ciudad. También critica la actitud del partido comunista, que aparece como una institución enemiga de los *soixante-huitards*. Frente a esta organización, lo que observa en el Mayo del 68 es la emergencia de una tercera fuerza, “la de la impugnación y la espontaneidad, la de la calle” (Lefebvre, 1970: 84), añadiendo que se trata de un poder fuera del poder que, por añadidura, es el más real y más activo. Mayo no solo se habría caracterizado por desafiar al poder establecido sino también, o especialmente, por cuestionar la noción o la existencia del mismo poder en sí.

Este punto se asocia de nuevo a la Comuna, donde también la misma idea de poder había sido cuestionada por buena parte de sus integrantes y se apunta hacia un modelo político distinto. Como epítome de esta postura, el *communard* Gustave Lefrançais explicó en su *Étude sur le mouvement communaliste à Paris* que la Comuna

no tenía por objetivo solamente el de descentralizar el poder. Bajo pena de mentir en sus primeras afirmaciones, su misión era la de hacer desaparecer el poder mismo; la de restituir su soberanía efectiva a cada miembro del cuerpo social, sustituyendo el derecho de iniciativa directa de los interesados, o gobernados, a la acción deletérea, corruptora y actualmente impotente del gobierno [...]. Era pues toda una política nueva la que la Comuna tenía que inaugurar (1871: 368).

Por ello, lo que se plantea desde la Comuna (y como ha desarrollado Jacques Baynac desde su perspectiva respecto al Mayo del 68) es un alegato en favor de una revolución dentro de la misma revolución: revolucionar la noción misma de

los jacobinos, parodiaron 1793, y esta imitación fue bastante importante en el fracaso de la Comuna” (1967, II: 669-670).

revolución para alcanzar una transformación que sea verdaderamente global y se extienda por los terrenos del espacio y la vida cotidiana, donde el mismo poder sea puesto en cuestión. Lefebvre señala que lo que tiene lugar en Mayo del 68 es una situación revolucionaria sin una revolución (en el sentido anterior del término): a diferencia de la Comuna, la toma de la vida no se habría visto acompañada por una toma del poder.

Como es sabido, este asalto al poder ni siquiera se intentó: el caos provocado por las jornadas de Mayo generó un vacío de poder y de Gaulle huyó a Alemania. Sin embargo, ningún movimiento pretendió conquistar el poder y derribar violentamente el gobierno. La revolución se planteó en otros términos: de Certeau la definió como una “toma de la palabra” y desde Lefebvre podríamos añadir que se trató de una (provisional) “toma del espacio”. Entonces se derribó la autoridad de lo cotidiano y se impugnó la autoridad del poder, aunque al no sustituirlo por otro poder, se lo dejó con vida. Con pesar, Lefebvre observa que, una vez concluido el momento de desalienación, se ha reorganizado sólidamente el orden cotidiano y con ello se ha restaurado el orden social (1970: 91-92). Más adelante, como en su tercer volumen sobre la crítica de la vida cotidiana, contempla la continuación del proceso de empobrecimiento de la cotidianidad y denuncia la equiparación del “*changer la vie*” con una liberación sexual banalizada y al servicio de la mercancía. El problema radicaría en que los cambios de costumbres no habrían derivado en una apropiación de la vida ni tampoco del espacio. Además, un tema en el que asimismo abundó en *La survie du capitalisme*, examina la gran flexibilidad del orden establecido y cómo no solo la cotidianidad sino también cuestiones revolucionarias como lo urbano o el derecho a la diferencia pueden ser recuperadas, domesticadas y reintegradas de una manera tal que acaben por ser inocuas.

A decir verdad, esta sensación de fracaso ya se encuentra en la misma lectura de Lefebvre de la Comuna, una que, pese a su entusiasmo e idealización, no deja de ser sombría. Al fin y al cabo, admite, la Comuna concluyó en una derrota, pero una que no fue exclusivamente militar y que se cocía en su interior: el mismo pueblo insurgente había transformado la fiesta en espectáculo, se fue desviando de su camino y “entonces, como en toda fiesta verdadera, se anuncia y se avanza el drama en estado puro” (Lefebvre, 1965: 21). Hasta cierto punto, parece como si Lefebvre hubiera predicho su posterior diagnóstico del post-mayo del 68.

Además, podríamos agregar que algunas de las limitaciones más importantes de la Comuna también hallaron su continuidad en el mayo parisino. Por un lado, la cuestión de género. Si bien hubo luchas a favor de las mujeres,¹³ ninguna de las dos revoluciones puede ser considerada como feminista. Al contrario, es preciso recordar que el feminismo, no casualmente, recibió un gran impulso en Francia justo después de los episodios de Mayo, como si fuera una herencia rebelde de este último (Picq, 2008). Otro límite consiste en que sendos episodios fueron

¹³ Recordemos la creación de la Unión de mujeres, los intentos de mejorar sus condiciones laborales o, sin ir más lejos, el rol político de mujeres como Louise Michel, Elisabeth Dmitrieff o André Leo así como las muy denigradas *pétroleuses*. Sin embargo, una cuestión como la del sufragio femenino ni siquiera fue seriamente planteada.

principalmente parisinos. Pese a las iniciativas de expandir la insurrección a otros puntos del Hexágono,¹⁴ es innegable que no lograron tener una repercusión equiparable y que esas, para Lefebvre, revoluciones urbanas quedaron prácticamente encerradas en el espacio de la gran capital.

CONCLUSIONES

A Mayo del 68 y a la Comuna se les podrían aplicar las palabras que Lefebvre dedicó a esta última al indicar que podía aparecer a la vez “como prefiguración de un fracaso mucho más amplio y como anuncio particularmente importante de virtualidades y de tareas futuras” (1967, II: 673). Para él, aun fallida, toda revolución contiene algo de prospectivo y profético, no conecta solamente con el pasado sino que también anuncia y anticipa en cierto modo el porvenir. En cada auténtica revolución hay un rescoldo imborrable, potencialmente feraz, y que en la de 1871, siguiendo las palabras de Marx, anidaría en su existencia misma. El sueño de la Comuna se hallaría en la idea renovada de una praxis creadora, en la propia experiencia política y en lo que Lefebvre llamó su *estilo* (1967, II: 674).

Del mismo modo que la Comuna habría fracasado en parte por los rasgos más propios de los neojacobinos (1967, II: 669-670), quienes pensaron que la revolución debía consistir en una repetición de las medidas tomadas en 1793, podemos añadir que cada episodio futuro semejante se debe situar ante el desafío de la herencia: cómo dejarse iluminar por esos referentes del pasado a los que apela de un modo tal que no se oscurezca u obture la relación con el presente; de una manera tal que el presente no se aherroje literalmente al pasado, quede anulado como tiempo auténtico y para que tenga la capacidad de desplegar un poder inaugural visible en la emergencia de un verdadero acontecimiento. La memoria, por lo tanto, como un proceso de *augere* (hacer crecer) y no como una prisión en la que rendir pleitesía. Heredar sí, pero sin que por ello se sacrifique la dimensión creadora, apropiadora y reinventiva.

Como escribió Jacques Derrida en *Espectros de Marx*: “la herencia no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos” (2003: 67-68). Heredar, para él, implica el reconocimiento de una deuda, es una reafirmación selectiva, crítica y productiva que no lleva al enmudecimiento del heredero sino que lo invita e interpela para que participe e insuffle la propia impronta en su desarrollo. En verdad, sin su concurso activo dicha herencia queda desprovista de su sentido, pues se trata de un proceso que depende de una rara y en apariencia asimétrica reciprocidad entre dos polos, el emisor y el receptor. Desde esta perspectiva, heredar la revolución es hacerse cargo de un legado vivo que demanda una ulterior apropiación y que por ello debería desembocar siempre y en primer lugar en una revolución en la misma revolución.

¹⁴ Por ejemplo, durante la Comuna también hubo levantamientos en Marsella, Toulouse, Lyon, Saint-Étienne e incluso Narbona. Lefebvre se preocupó por esta cuestión y la explicó por la ambigüedad y la incertidumbre del proyecto descentralizador (1965: 350). Para el reducido efecto de Mayo del 68 fuera de París, véase Baynac (2016: 269).

Supongo que algo semejante es lo que debería significar ese oxímoron que se encierra en la locución 'tradición revolucionaria' y que no podemos dejar de entender sino como una unión en tensión de los dos términos. Detrás de esa invocación a la tradición se esconde una necesaria traición que responde a los requerimientos del mismo acontecimiento. Se podría añadir que la fidelidad se manifiesta justamente en la infidelidad, una fidelidad *responsable* y *responsiva* que se plasma en un acto de apropiación. Bajo esta comprensión, la tradición y la creación no se contraponen, sino que van de la mano y se respaldan.

BIBLIOGRAFÍA

- ASTARIAN, Bruno (2008). *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*. Madrid: Traficantes de sueños.
- BAKUNIN, Mikhaïl (1980). *La revolución social en Francia*. Madrid: Júcar.
- BAYNAC, Jacques (2016). *Mayo del 68: la revolución de la revolución: contribución a la historia del movimiento revolucionario del 3 de Mayo al 16 de Junio de 1968*. Madrid: Ediciones Acuarela y Antonio Machado Libros.
- BENJAMIN, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- BREAUGH, Martin (2013). *The Plebeian Experience. A Discontinuous History of Political Freedom*. Columbia: Columbia University Press.
- BRINTON, Maurice (2004). *For Worker's Power. The Selected Writings of Maurice Brinton*. Oakland: AK Press.
- BUJ, Serge (2016). "El ocaso del partido comunista francés: los años sesenta". En MOLINERO, Carme e YSÀS, Pere. *Las izquierdas en tiempos de transición*. Valencia: Universitat de València.
- CEAMANOS, Roberto (2014). *La Comuna de París (1871)*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- CERTEAU, Michel de (1995). *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana.
- DERRIDA, Jacques (2003). *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid Trotta.
- HARISON, Casey (2007). "The Paris Commune of 1871, the Russian Revolution of 1905, and the Shifting of the Revolutionary Tradition". *History & Memory*, 19, 2, pp. 5-42.
- HESS, Rémi (1988). *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. París: A. M. Métailié.
- HOBBSBAWM, Eric (2007). *La era del capital, 1848-1875*. Barcelona: Crítica.
- IHL, Olivier (1996). *La fête républicaine*. París: Gallimard.
- KAUTSKY, Karl (1977). *Terrorismo y comunismo*. En KAUTSKY, Karl y TROTSKY. *Terrorismo y comunismo*. Madrid: Júcar.
- KROPOTKIN, Piotr (2001). *Palabras de un rebelde*. Barcelona : Edhasa.

- LEFEBVRE, Henri (1947). *Critique de la vie quotidienne*. París : L'Arche.
- (1961). *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidiennité*. París: L'Arche.
- (1965). *La proclamation de la Commune*. París: Gallimard.
- (1967). *El marxismo sin mitos*. Buenos Aires A Peña Lillo.
- (1970). *La revolución de hoy: de Nanterre para arriba*. México: Extemporáneos.
- (1971). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.
- (1971b). *Introducción a la modernidad: preludios*. Madrid: Tecnos.
- (1972). *El manifiesto diferencialista*. México: Siglo XXI.
- (1972b). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- (1972c). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid : Alianza.
- (1972d). "L'avis du sociologue. État ou non-État?" En V.V.A.A. *Colloque universitaire pour la commémoration du centenaire de la Commune de 1871 tenu à Paris les 21, 22 et 23 mai 1971 : actes*. París: Éditions Ouvrières.
- (1973). *Contra los tecnócratas*. Buenos Aires: Granica.
- (1973b). *La violencia y el fin de la historia*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- (1973c). *La survie du capitalisme*. París: Anthropos.
- (1976). *Espacio y política: el derecho a la ciudad II*. Barcelona: Península.
- (1976b). *Tiempos equívocos*. Barcelona: Kairós.
- (1981). *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*. París: L'Arche.
- (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- (2017). *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitán Swing.
- LEFRANÇAIS, Gustave (1871). *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*. Neuchatel: G. Guillaume Fils.
- LENIN (1969). *Obras completas*. Buenos Aires: Cartago.
- LIDSKY, Paul (2016). *Los escritores contra la comuna*. Barcelona: Dirección única.
- MARCUS, Greil (2010). *Rastros de carmín: una historia secreta del siglo XX*. Barcelona: Anagrama.
- MARX, Karl (1968). *La guerra civil en Francia*. Barcelona: Ediciones de cultura popular.
- (1974). *Cartas a Kugelmann*. Barcelona: Península.
- (2005). *Manifiesto del partido comunista*. Buenos Aires: Longseller.

- MERRIMAN, John (2017). *Masacre: vida y muerte en la Comuna de París de 1871*. Madrid. Siglo XXI.
- MOSSÉ, Claude (1989). *L'Antiquité dans la Révolution Française*. París : Albin Michel.
- PICQ, Françoise (2008). "El hermoso pos-mayo de las mujeres". *Dossiers féministes*, 12, pp. 69-76.
- ROSS, Kristin (2008). *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*. Madrid: Ediciones Acuarela y Antonio Machado Libros.
- (2016). *Lujo comunal: el imaginario político de la Comuna de París*. Madrid: Akal.
- (2018). *El surgimiento del espacio social. Rimbaud y la Comuna de París*. Madrid: Akal.
- ROUGERIE, Jacques (1971). *Paris libre : 1871*. París: Seuil.
- (1972). "Mil Huit Cent Soixante et Onze". En V.V.A.A. *Colloque universitaire pour la commémoration du centenaire de la Commune de 1871 tenu à Paris les 21, 22 et 23 mai 1971 : actes*. París: Éditions Ouvrières.
- SARTRE, Jean-Paul (1973). *Alrededor del 68. Situations, VIII*. Buenos Aires : Losada.
- SCHNAPP, Alain y VIDAL-NAQUET, Pierre (ed.) (1969). *Journal de la commune étudiante : textes et documents : novembre 1967 – juin 1968*. París: Seuil.
- STANEK, Lukasz (2011). *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research, and the Production of Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TROTSKY (1977). *Terrorismo y comunismo*. En KAUTSKY, Karl y TROTSKY. *Terrorismo y comunismo*. Madrid: Júcar.



GUY DEBORD 2.0: HACIA UN ANÁLISIS DE LA MERCANTILIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN LAS REDES SOCIALES

Guy Debord 2.0: Towards an Analysis of the Commodification of Subjectivity in Social Networks

Javier Zamora García

Universidad Autónoma de Madrid
javierzg90@gmail.com

Resumen:

En este trabajo, propongo una actualización crítica del concepto de espectáculo formulado por Guy Debord en su obra *La sociedad del espectáculo*. A través de este concepto, sugiero interpretar las prácticas de promoción del yo en la web 2.0 como una forma de mercantilización de la identidad. Para ello, el concepto de espectáculo es descrito como crítica de una ideología que convierte las relaciones humanas en relaciones entre mercancías. Posteriormente, se examina cómo esta ideología puede estar influyendo en la forma en que los individuos articulan su identidad en las redes sociales. Finalmente, se plantean algunos problemas vinculados a la manera que tiene Debord de comprender la ideología, sugiriendo posibles formas para salvar el potencial crítico y analítico de su propuesta.

Palabras clave:

Mercantilización, redes sociales, espectáculo, identidad, subjetividad, ideología.

Abstract:

In this paper, I propose to critically update the concept of spectacle coined by Guy Debord in his work 'The society of spectacle'. By means of this concept, I suggest to interpret the practices of self-promotion in the web 2.0 as a form of identity commodification. To this effect, the concept of spectacle is described as the critique of an ideology that transforms human relations into relations between commodities. Afterwards, I examine how this ideology might be influencing how individuals articulate their identity in social networks. Finally, some problems are raised in relation to how Debord understands ideology, suggesting different ways to rescue the critical and analytical potential of his proposal.

Keywords:

Commodification, Social Networks, Spectacle, Identity, Subjectivity, Ideology.

Recibido: 22/02/2018

Aceptado: 17/06/2018

1. INTRODUCCIÓN

La llegada de la web 2.0, basada en la interacción y la colaboración entre usuarios capaces de crear contenidos, ha supuesto numerosas transformaciones para nuestra sociedad. En consecuencia, han aparecido diversos debates en torno a temas como la disolución de la frontera entre privado y lo público, el control de la vida personal, la participación en procesos políticos electrónicos o el desarrollo de un nuevo tipo de esfera pública (Arias Maldonado, 2016; Martínez-Bascuñán, 2015; Morozov, 2011; Rendueles, 2016). Por otro lado, además de estas cuestiones, el auge de las redes sociales está provocando cambios en las formas que tiene el individuo de relacionarse consigo mismo y con los otros en su quehacer cotidiano. Entre otros, uno de los asuntos que mejor capturan este tipo de problemáticas es la tendencia a la exhibición sistemática de un yo hipertrófico y estilizado a través de redes sociales como *Instagram*, *Youtube*, *Facebook* o *Twitter* (Han, 2014; Sibilia, 2008; Zafra, 2015). Un fenómeno que, a pesar de estar estimulando análisis sobre nuevas formas de alienación y explotación (Fuchs y Dyer-Witheford, 2012; Hearn, 2008; Miller, 2003; Reveley, 2013), aún sigue presentándose a menudo como la manifestación de clásicos comportamientos humanos en el marco de nuevas tecnologías.

En este trabajo quisiera proponer una lectura más amplia de dicho fenómeno con el objeto de superar la habitual banalización que lo reduce a una nueva expresión de viejas pasiones como la vanidad, el amor propio o el deseo de exhibicionismo. Para realizar esta tarea, me serviré de una actualización crítica del pensamiento de Guy Debord. Más concretamente, de su concepto de *espectáculo*, contenido en su famosa obra *La sociedad del espectáculo*¹. Dicho concepto me servirá, en primer lugar, para facilitar la conexión de las nuevas formas de subjetividad que están emergiendo en la web 2.0 con procesos sociales, económicos y políticos más amplios. A partir de estos procesos, el concepto también ayudará a diagnosticar estas transformaciones de la subjetividad en las redes sociales como un proceso de mercantilización, permitiendo su vinculación con formas de opresión contemporáneas sugeridas ya por ciertos autores (Han, 2014, Sibilia, 2008, Zafra, 2015). Finalmente, y a consecuencia de lo anterior, el concepto de *espectáculo* permitirá problematizar la neutralidad de la arquitectura de las redes sociales, revelándolas como espacios atravesados por ideologías.

Para desarrollar estas cuestiones, dividiré este trabajo en tres partes. En la primera, expondré en qué medida el texto de Guy Debord puede leerse bien como teoría crítica de su tiempo, bien como crítica de una ideología, exponiendo mis motivos para preferir esta segunda interpretación para el análisis de la subjetividad de la web 2.0. Posteriormente, examinaré en qué sentido el contenido del concepto de *espectáculo* permite interpretar la forma de vida social propia de las redes sociales

¹ En adelante, *LSdE*

como atravesada por un proceso de mercantilización. En la tercera parte, plantearé algunos de los principales problemas que pueden encontrarse en el uso del concepto de *espectáculo*, derivados de la posición que mantiene Debord en gran parte de su obra respecto de nociones como ideología, alienación o sujeto. Finalmente, concluiré esta tercera parte esbozando algunas vías para su posible solución.

2. LA NOCIÓN DE *ESPECTÁCULO*: DE LA TEORÍA CRÍTICA A LA CRÍTICA IDEOLÓGICA.

Desde su publicación en 1967, *LSdE*, obra fundamental del autor francés Guy Debord, ha tenido una recepción tan amplia como polémica. En este sentido, y aún a pesar del paso de los años, la propuesta de Debord sorprende por su vigencia, siendo capaz de iluminar numerosos fenómenos contemporáneos. Para comprender la aportación del pensador francés, algunos autores como Anselm Jappe han propuesto interpretar la obra de Debord como una teoría crítica de su tiempo (Jappe, 1998: 17). En otras palabras, una teoría crítica de la sociedad de consumo de masas, propia de una fase avanzada del capitalismo. Sin lugar a dudas, esta interpretación resulta plausible, pues la aproximación de Debord encuentra fuertes vínculos con la de otros representantes de la tradición teórico-crítica, algunos de los cuales son referencias explícitas en la obra². Por otro lado, es también posible interpretar el concepto de espectáculo como la crítica de una ideología: una interpretación que puede derivarse del propio capítulo 9 de la obra, y que resulta explícita en tesis como la 5, según la cual el *espectáculo* no es “el engaño del mundo visual”, sino una “cosmovisión que se ha hecho efectiva” (Debord, 1999: §5).

Para comprender el concepto de *espectáculo* como ideología, no obstante, es importante partir la propuesta teórico-crítica que conforma el contexto general en que se enmarca, pues para Debord la ideología cumple un papel instrumental en la reproducción e unificación de la sociedad que caracteriza al capitalismo avanzado (Debord, 1999: §3, 10, 14, 16). Por ello, expondré en unas breves líneas en qué sentido la propuesta de *LSdE* puede caracterizarse de manera general como teoría crítica de un cierto tipo de sociedad para después explicar cómo el concepto de *espectáculo* podría interpretarse también como ideología.

A la hora de caracterizar la propuesta de Guy Debord como teoría crítica del capitalismo avanzado, conviene comenzar por definir a qué nos referimos con capitalismo. El capitalismo es, antes que nada, tan solo uno de los diferentes sistemas económicos que han existido a lo largo de la historia. Un sistema económico es un modo de organizar las relaciones que buscan asegurar la provisión de necesidades materiales (Sombart, 1930: 196; Wood, 2002: 2). En tanto que sistema económico

² Por *teoría crítica*, me refiero a una forma de comprender la actividad teórica que puede derivarse del trabajo de diversos pensadores alrededor de la Escuela de Frankfurt, especialmente Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Estos autores comprendían la teoría como una actividad interdisciplinar, históricamente situada y autoconsciente que cumplía un doble objetivo: diagnosticar los problemas de la sociedad y buscar remedios para transformarla. Se trataría entonces de una actividad a caballo entre la teoría y la práctica, la filosofía y la crítica social, guiada por un espíritu emancipador. Para un estudio exhaustivo sobre el sentido del término *teoría crítica*, véase Finlayson (2007).

que se extiende a lo largo del espacio y el tiempo, el capitalismo ha presentado numerosas variantes. Una definición cuidadosa y exhaustiva del sistema capitalista exigiría tener en cuenta esa variabilidad, tal y como han sugerido algunos autores (Hall y Soskice, 2001). Sin embargo, por la magnitud de la tarea y también por alejarse de la intención de este trabajo, bastará en este texto con una definición mínima que capture la lógica central que atraviesa este sistema a partir de una serie de características comunes.

A diferencia de otros sistemas económicos, el sistema capitalista se caracteriza por un predominio de la forma capital (Sombart, 1930: 196; Wallerstein, 1983: 13). En esencia, el capital son existencias acumuladas (bienes, maquinaria, derechos, dinero). Sin embargo, como señala Wallerstein, estas existencias acumuladas no son una condición suficiente para la aparición del capitalismo, pues todo sistema económico y social ha conocido un cierto grado de acumulación. Por eso, para algunos autores, lo que define al capitalismo es que bajo este sistema económico el capital se utiliza para un objetivo específico: su propia autoexpansión (Wallerstein, 1983: 14; Wood, 2002: 3). En otras palabras, y de forma paradójica, esto significa que el capitalismo es un sistema económico cuyo objetivo principal no es la satisfacción de necesidades humanas (los individuos dependen para ello de su poder adquisitivo), sino la acumulación o crecimiento del capital (Sombart, 1930: 196; Wallerstein, 1983: 14). Esta acumulación del capital se basa en la maximización de las ganancias (Fulcher, 2004: 14; Streeck, 2014: 48; Weber, 1922: 90), que a su vez depende de la adquisición o apropiación privada de ciertos bienes o derechos (Sombart, 1930: 196; Weber, 1922: 91). Por eso, bajo el capitalismo, la acumulación basada en ganancias no es un proceso social o comunitario, sino desarrollado fundamentalmente por unidades privadas o individuales (Streeck, 2014: 48; Weber, 1922: 93), que son las que asumen el riesgo (Fulcher, 2004: 2). En definitiva, podríamos decir que el principal objetivo del capitalismo en tanto que sistema es la creación de crecimiento económico a través de la acumulación de capital por parte de unidades privadas.

Volviendo a Guy Debord, es bastante claro leyendo *LSdE* que el autor francés vincula su teoría del *espectáculo* con el sistema económico capitalista. Debord comienza su libro, organizado en tesis, con una afirmación bastante clara: “Toda la vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*.” (Debord, 1999: §1). Una tesis que no es sino la aplicación de una famosa técnica situacionista, el *détournement*³, a la primera fase del *Capital* de Marx: “La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un inmenso arsenal de mercancías” (Jappe, 1998: 33; original en Marx, 1946: 3). Más aún, en citas posteriores, Debord aclara que el *espectáculo* es el resultado y proyecto del modo de producción existente. En otras palabras, el resultado y proyecto del

³ El *détournement* es una práctica artística, literaria y teórica situacionista basada en la intervención de un objeto o texto con la intención de resignificarlo, habitualmente en un sentido crítico. Para conocer la teoría del propio Debord detrás de este tipo de prácticas, véanse las tesis 204-209 de *LSdE*

sistema capitalista. Así pues, la idea de *espectáculo* presenta al menos dos dimensiones diferentes vinculadas con dicho sistema de producción. Por un lado, implica una fase avanzada del capitalismo –su resultado–, algo que Debord caracteriza como “la conversión de la mercancía en mundo que es también la conversión del mundo en mercancía” (Debord, 1999: §66). Por otro lado, el *espectáculo* se refiere también al proyecto de la sociedad capitalista, es decir, la forma que tiene de realizarse en cuanto resultado. De esta forma, en una aproximación ciertamente hegeliana, Debord asocia la idea de *espectáculo* con la lógica interna que puede extender el sistema capitalista a todas las esferas de la vida. Una lógica que, para el autor francés, se encuentra contenida en la categoría económica de mercancía (Debord, 1999: §35).

Marx ya fue el primero en señalar que la forma mercancía era la célula germinal o elemental del capitalismo (Jappe, 2016: 17; Marx, 1946: 651), en la medida en que esta categoría contenía y posibilitaba la dinámica esencial que atraviesa al sistema capitalista: la acumulación. En efecto, la acumulación de cualquier bien o derecho bajo la forma capital depende de la posibilidad misma de que éstos sean intercambiables para ser posteriormente apropiados; un intercambio que a su vez solo es posible si estos bienes y derechos están unidos por algo que permita equipararlos o ponerlos en relación. En el caso del capitalismo, para Marx, esta intercambiabilidad se produce gracias al doble carácter de las mercancías. Así, el autor alemán caracteriza las mercancías como objetos que poseen un valor de uso (singular e inconmensurable, pues depende de cada uno) y un valor o valor mercantil (que por el contrario, es abstracto) (Marx, 1946: 3-4). Es este segundo valor, predicable de todas las mercancías en el sistema capitalista, lo que permite intercambiar cosas tan diferentes como el trigo, el oro o el lienzo. Por otro lado, para lograr expresar en forma abstracta ese valor que permite la circulación, las mercancías necesitan requerir del uso de una gramática comunicativa que las ponga en relación. A nivel teórico, el elemento fundamental que sustenta la gramática del valor mercantil y que permitiría poner en común estas mercancías es explicado por Marx a partir del concepto de trabajo abstracto, que contiene la media de trabajo necesario para producir una mercancía. En palabras de Marx, el valor de la mercancía es pues la “cristalización” de ese “coágulo de trabajo humano indistinto”, compuesto por el “gasto productivo de cerebro humano, de músculo, de nervios, de brazo, etc.” (Jappe, 2016: 33; original en Marx, 1946: 7 y 11). Por tanto, es este carácter abstracto del trabajo y de su representación en el valor mercantil lo que permite la naturaleza abstracta y desvinculada del capital (Boltanski y Chiapello, 2005: 5; Fulcher, 2004: 15; Sombart, 1930: 197), permitiendo que su proceso de acumulación carezca de límites. En este sentido, la mercancía, desvinculada de fines y usos concretos, contendría y posibilitaría la acumulación ilimitada que actúa como lógica esencial del capitalismo (Jappe, 1998: 31).

Entendidas pues la relación entre la mercancía y la lógica central del capitalismo, podemos empezar a comprender en qué sentido para Debord *LSdE* vendría a definir un momento avanzado en el desarrollo de dicho sistema que coincide con la segunda mitad del siglo XX. Este momento se caracterizaría, de un lado, por la extensión de sistema de producción de mercancías gracias al desarrollo de la esfera de consumo y a la integración de nuevos territorios en el mercado mundial. De otro lado,

este momento se caracterizaría también por el incremento de las comunicaciones, que permitirían desarrollar técnicas de marketing en una escala antes imposible de imaginar. Sumados, estos dos procesos facilitarían una nueva expansión de la lógica del capitalismo, capaz de transformar todo lo existente en una mercancía (Wallerstein, 1983: 15). Por eso, para Debord, esta fase avanzada correspondería con “el momento en que la mercancía ha alcanzado la ocupación total de la vida social” (Debord, 1999: §42), provocando que las propias relaciones humanas se sometan a la lógica de este valor mercantil (§4, 46)

Sin embargo, como sugerimos antes, Debord no entiende esta transformación histórica como un proceso únicamente material, sino que también depende de la extensión de una determinada ideología que unifique dicha experiencia del mundo marcada por el dominio de la economía (Debord, 1999: §10). De este modo, la ideología del *espectáculo* podría comprenderse como una cosmovisión que facilita la invasión de la vida social por la categoría de la mercancía. Así, el concepto de *espectáculo* permite a Debord realizar una analogía entre las relaciones de los humanos y el movimiento de las mercancías, sugiriendo que el *espectáculo* transforma dichas relaciones sociales al subordinarlas a una intención comercial en la que priman aspectos como la imagen y la seducción. Por esa razón, para el autor francés, “el espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por las imágenes” (Debord, 1999: §4).

Caracterizar el *espectáculo* como una ideología que promueve que los individuos se relacionen entre sí (y consigo mismos) a través de imágenes quiere decir, como señala el propio Debord en las tesis 46 y 47, el predominio en estas relaciones de la lógica del valor característica del capitalismo. De manera más precisa, este predominio implicaría el desarrollo de relaciones entre personas mediadas por imágenes o representaciones abstractas de sí mismas, en la medida en que dichas representaciones pueden modelarse y ser exhibidas para resaltar determinadas características que las hacen atractivas, convirtiendo su propia vida en producto. Como veremos a continuación, podemos encontrar una manifestación contemporánea de esta forma de relacionarse en ciertas formas de presentación del yo características de las redes sociales.

3. EL ESPECTÁCULO EN LAS REDES SOCIALES: EL YO COMO MERCANCÍA

Como vimos en la introducción, la llegada de la web 2.0 ha sido caracterizada por favorecer una cierta hipertrofia, amplificación o hipervisibilidad del yo (Han, 2014; Sibilia, 2008; Zafra, 2015). De este modo, cabe plantearse hasta qué punto las redes sociales han cumplido las predicciones de Debord, catalizando un proceso de transformación de la identidad en una imagen o representación que los usuarios promocionan para atraer la mirada de los demás como si fuera a una mercancía.

Para Joseph Davis, la idea de mercantilizar la identidad puede entenderse bajo dos ópticas diferentes (2003: 41). La primera de ellas tiene que ver con una auto-comprensión de la identidad que se encuentra mediada por el consumo de bienes e imágenes, es decir, basada en la apropiación de las características de estas mercancías. La segunda de las ópticas es distinta, y tiene que ver más con considerar nuestra propia identidad como una mercancía, es decir, con la reorganización de

nuestras vidas, identidades y relaciones de acuerdo con el modelo de las relaciones de mercado. Aunque ambos enfoques están relacionados, es esta segunda interpretación la que permite relacionar el concepto de *espectáculo* con las transformaciones de la identidad en la web 2.0

A diferencia de etapas anteriores de la web, la web 2.0 se caracteriza por permitir una mayor comunicación entre usuarios. Como señala la antropóloga Paula Sibilia, esto ha implicado que dichas redes sociales se transformen en una plataforma de exhibición para el yo (Sibilia, 2008: 18). Sin embargo, dicha exhibición no puede entenderse únicamente como un efecto de transparencia derivado de la capacidad comunicativa de estas redes sociales. Por el contrario, la intimidad expuesta en Internet es un retrato construido, seleccionado y estilizado de cara a su exhibición pública (Sibilia, 2008: 60). No se trata, por tanto, de que todo lo experimentado deba mostrarse tal y como es en nuestra vida *offline*. Como muestran cada vez más casos en *Twitter* o *Facebook*, esta vida *offline* acaba por someterse a un cuidadoso examen y ejercicio de estilización, pues solo conviene exhibir aquello que nos conviene.

En esto, la realidad sigue siendo iluminada por el texto de Guy Debord, cuya tesis primera cobra incluso mucho más sentido que al principio de nuestro texto: “La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación” (Debord, 1999: §1). Así, en las redes sociales la vida también parecería modelarse cotidianamente para encajar en una especie de yo ideal, que proyectado, llegaría a transformar incluso nuestra propia experiencia vital. Como señala Remedios Zafra, hoy en día lo representado en las redes parece marcar qué es lo real (Zafra, 2015: 34), en la medida en que nuestra vida cotidiana se confunde con un signo de rostro amable. Un análisis que reafirma lo que Debord subraya en su tesis 12, según la cual “el espectáculo se presenta como una enorme positividad indiscutible e inaccesible. No dice más que esto: “lo que aparece es bueno, lo bueno es lo que aparece” (Debord, 1999: §12).

Podría objetarse, no obstante que este tipo de construcción de la subjetividad no es algo enteramente novedoso. En efecto, según la antropóloga Paula Sibilia, la construcción de la identidad en base a una narración de la intimidad ha sido una práctica habitual a lo largo de la historia como forma de estructurar la subjetividad (Sibilia, 2008: 37). Sin embargo, la diferencia que vive nuestra época es que, en el contexto de las redes sociales, esa intimidad se construye hacia el afuera, hacia la sociedad en conjunto; y sobre todo, con el objetivo de conquistar la visibilidad (Sibilia, 2008: 90; Zafra, 2015). Se produciría, por tanto, una especie de confusión entre ser visto en las redes sociales y existir (Zafra, 2015: 20), del mismo modo que no estar en las redes sociales o fracasar en ellas equivaldría a no existir, es decir, a una especie de muerte simbólica (Bauman, 2007: 27).

Esta equivalencia entre visibilidad en las redes y valor existencial tiene indudablemente una estrecha relación con una necesidad de reconocimiento característica de nuestra época. Tener visibilidad puede interpretarse como una necesidad de adquirir un estatus y un sentido, una forma diferenciada que nos distinga de la masa insípida (Lipovetsky, 1992; Bauman, 2007). Sin embargo, como explica el propio

Bauman, esta visibilidad no solo debe interpretarse con arreglo a criterios de reconocimiento social, sino que también cumple una función específica en sociedades de mercado. Así, Bauman explica históricamente este deseo hipervisibilidad del yo como una privatización de la responsabilidad del Estado, históricamente encargado de mediar entre trabajadores y empresas. Mientras que durante el siglo XX era el Estado quien aseguraba a las empresas la seguridad de sus inversiones, era también este Estado quien se encargaba de mantener a las fuerzas del trabajo saludables, bien alimentadas, formadas y disciplinadas (Bauman, 2007: 20). Por tanto, el fenómeno de mercantilizar la identidad, aun dándose con especial intensidad en las redes por su capacidad comunicativa, sería algo que las trascendería, explicado como un desplazamiento al individuo de la responsabilidad de venderse como fuerza de trabajo. De acuerdo a esta tesis, podríamos decir que el perfil público que mantenemos en redes como *Facebook*, *Twitter* o *LinkedIn* es una forma más de presentarnos como una mercancía atractiva para la inversión o para el mercado de empleo.

En este escenario, autores como Remedios Zafra proponen que la visibilidad obtenida en las redes podría entenderse como el pago que obtenemos a cambio de un trabajo (Zafra, 2015: 58). Así, y de acuerdo con Joseph Davis, este trabajo de mercantilización se desarrollaría a partir de la lógica del *personal branding*. De esta forma, construir la identidad como mercancía implica pasos como 1) encontrar características vendibles, 2) construir una imagen basándose en esas características, 3) estilizar y envasar el producto y, finalmente, 4) mejorar la visibilidad a través de técnicas de marketing, todo con miras a de maximizar nuestro valor de intercambio y mantenernos relevantes (Davis, 2003: 47). Siguiendo a Bauman, se trataría de comprendernos como trabajadores de nosotros mismos, promotores de nuestra propia marca (2007: 17). En esta marca, que se convertiría en la *abstracción real* por excelencia, la más vívida de nuestras producciones, la confusión entre vida y trabajo alcanzaría su mayor punto de confusión: vivir y producir se volverían indistinguibles. Algo que, de nuevo, vuelve a recordarnos la tesis primera del texto de Debord, según la cual “todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación” (Debord, 1999: §1).

En definitiva, las nuevas formas de aparición *online* constituyen un buen ejemplo de cómo la ideología *espectacular* nos invita a estructurar nuestra identidad alrededor de una ficción reguladora simbolizada por la categoría mercancía, adoptando una forma de relación con los demás basada en representarnos a nosotros mismos a través de signos que atraigan la mirada. Así, dicha ideología *espectacular* se manifestaría en la promoción de un modelo subjetivo que responde a una lógica instrumental y competitiva cuyo objetivo es aumentar nuestro propio valor, medido en términos de visibilidad. En este sentido, las tesis de Debord cobran si cabe más significado tras la llegada de la web 2.0, pues las redes sociales parecen estar catalizando esa lógica mercantil propia del capitalismo avanzado de una forma especialmente clara. De un lado, esta ideología se manifestaría en cómo individuos se prestan a acumular una suerte de capital social digital como forma de aumentar el valor de su marca (*followers*, *likes*, visualizaciones). De otro, el proceso de mercantilización también implica el diseño de un yo virtual capaz de converger con aquellas cualidades, actitudes, deseos o expectativas más populares, por mucho que

esta popularidad se exprese como en el mercado a través de sectores y perfiles diversos. De esta forma, la lucha por la competencia, la rentabilidad o la seducción se trasladan a aspectos como nuestros objetos personales, nuestro tiempo libre o nuestras opiniones, que en tanto que signos, nos permiten adquirir valor en la escala social (Baudrillard, 2009: 54). Un proceso que Debord ilumina de forma certera en su tesis 30:

Cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo en relación con el hombre activo se hace manifiesta en el hecho de que sus propios gestos dejan de ser suyos para convertirse en los gestos de otros que los representa para él. (Debord, 1999: §30).

4. SUJETO E IDEOLOGÍA EN LA NOCIÓN DE *ESPECTÁCULO*

Hasta el momento, hemos analizado como la crítica debordiana a la ideología del *espectáculo* puede servir para analizar los procesos de transformación de la identidad que se dan en la web 2.0. De este modo, el concepto de *espectáculo* se ha revelado útil para explicar que el individuo no exhibe su intimidad en las redes sociales únicamente por la activación de pasiones clásicas como el amor propio o la vanidad en el contexto de nuevas tecnologías. Por el contrario, nos encontramos ante un fenómeno que hunde sus raíces en procesos históricos más complejos vinculados con la evolución del capitalismo y las transformaciones en el mundo del trabajo. En consecuencia, la idea de espectáculo ha permitido caracterizar las redes sociales como espacios atravesados por una ideología que invita a construir la identidad alrededor de una ficción reguladora simbolizada por la categoría de mercancía.

A partir de este diagnóstico, el concepto de *espectáculo* también revela su utilidad por la forma en que permite explicitar un cierto malestar u opresión vinculado con formas de identidad heterónomas. Así, siguiendo a Debord, podríamos entender que las prácticas de promoción del yo en las redes sociales pueden entenderse como un fenómeno de alienación al menos en tres sentidos diferentes. En un primer sentido más general, dicha alienación implicaría una falta de control de los individuos de sus propias vidas, que son regidas por lógicas propias del capitalismo (§36). En segundo lugar, alienación significaría también la pérdida de control de la sociabilidad, al encontrarse mediada por una racionalidad económica que la controla, obligando a que las relaciones sociales cotidianas se construyan con el objetivo de aumentar el valor propio (§217). En tercer lugar, se daría también una alienación en tanto que enajenación de la propia identidad, reificada y reorganizada para convertirse en un producto, provocando un extrañamiento de los individuos respecto de sí mismos (§30, 33).

A la luz de esta caracterización, es indudable que el concepto de *espectáculo* captura un malestar frecuente en los usuarios de redes sociales como *Instagram*, *Facebook*, *Twitter* o *Youtube*. Sin embargo, no deja de resultar paradójico que, en el espacio de la web 2.0, dicho malestar conviva con un intenso deseo, incluso exigencia, por seguir construyendo una subjetividad en forma de signo que atraiga la

mirada del otro (Zafra, 2015). Así, y en claro contraste con las clásicas reivindicaciones del liberalismo a favor de la privacidad, ciertas prácticas que han surgido al calor de la web 2.0 manifiestan una demanda de hipervisibilidad clara y explícita por parte de muchos de los usuarios de la red, que parecen ansiosos por dejar capturar sus identidades y capacidades creativas por este tipo de plataformas *online* (Sibilia, 2008: 15, 26). Siendo así, ¿de qué forma el concepto de alienación, en tanto que pérdida de control sobre la vida, puede llegar servir para capturar esta contradicción entre deseo y malestar presente en la mercantilización de uno mismo?

La posibilidad más clara que ofrece la propuesta de Debord residiría en identificar esta necesidad de visibilidad como una de las *pseudonecesidades* que produce la sociedad del *espectáculo*. Así, esta sociedad se caracteriza por crear necesidades artificiales o fabricadas que se reconducen a una única necesidad superior: la propia reproducción del sistema capitalista (Debord, 1999: §51). En este sentido, la propuesta de Debord parecería sugerir que los individuos sufren una especie de engaño continuo bajo condiciones *espectaculares* que les hace desear una forma de vida que en realidad no buscan, pues confunden su propio deseo con las necesidades del sistema económico. Sin embargo, esta descripción de la situación plantea una serie de problemas que dificultan el análisis. Como expondré a continuación, estos límites analíticos derivan de la conceptualización que realiza Guy Debord de nociones como sujeto e ideología a lo largo de la mayor parte de su obra.

En primer lugar, afirmar con Debord que, bajo el influjo de la ideología del *espectáculo*, el ser humano “menos comprende su propia existencia y su propio deseo” (Debord, 1999: §30), pasa por concebir que el deseo o necesidad de hipervisibilidad resultan en cierto modo falsos o equivocados. Una interpretación del deseo que pronto revela sus debilidades tanto teóricas como políticas, pues si tras esa concienciación los usuarios no reaccionan frente a la opresión, semejante enfoque parecería obligado a situar a los oprimidos en la práctica del cinismo, simplificando el componente psicosocial de la opresión y dificultando la elaboración de estrategias de resistencia en el plano de la ideología.

Por otro lado, una problemática similar surgiría al preguntarse sobre qué tipo de deseo auténtico permanece oculto bajo la falsedad del yo alienado. En este sentido, parecería que Debord sugiere que más allá de la ideología se encuentra el retorno de un yo perdido, oprimido o esencial que no puede desarrollarse de forma plena bajo condiciones *espectaculares*. En otras palabras, parecería que el autor francés imagina que el sujeto puede llegar a acceder a un modo de ser *post-ideológico*, como si, superada la opresión capitalista, el individuo pudiera recuperar una subjetividad prístina que no se encuentre ya más atravesada por relaciones de poder. En este sentido, el problema es que dicha posición remite a una concepción de la subjetividad que imagina al sujeto como un ser inmaculado, ajeno o anterior a su inmersión en contextos sociales e históricos concretos.

Finalmente, además de lo anterior, esta concepción resulta igualmente problemática al correr el riesgo de caer en interpretaciones de la identidad que enmascaren nuevas opresiones al naturalizar una forma de vida concreta que, pasando por auténtica o liberada, restrinja el carácter múltiple y abierto del ser. Un ejemplo claro de dichos riesgos podría encontrarse si, siguiendo la lógica del texto, consideramos

que superada la opresión ideológica del capitalismo la vida se podría dar ya de una forma natural o verdadera. Así, esta descripción puede legitimar, por considerarlas inexistentes, otras formas de opresión no necesariamente contempladas en la crítica al *espectáculo*, tales como las que derivan del patriarcado o del racismo.

En este sentido, estas concepciones de alienación y subjetividad encuentran un sostén claro en la noción de ideología que más abunda en *LSdE*, que con claras referencias Lukács, se construye bajo el modelo de la falsa conciencia (Debord, 1999: §3, 158, 194). En efecto, las continuas apelaciones a la deformación (212), al binomio verdad/falsedad (§214, 221), así como las descripciones del *espectáculo* en tanto que negación de la vida real (§10) o inversión de la vida (§2) reproducen los clásicos problemas atribuidos a esta comprensión histórica del concepto de ideología. De este modo, el problema más grave al que conduce esta posición sería el de imaginar que más allá de la ideología concreta que acompaña al capitalismo se encontraría un mundo real o verdadero en el que la opresión se ha superado de forma definitiva. De tal manera, tal visión parecería sugerir que tras el fin del capitalismo nacería un mundo libre de ideología, o lo que es lo mismo, un mundo sin poder; algo que el propio Debord insinúa al señalar que “con la disolución práctica de esta sociedad debe desaparecer la ideología, la última sinrazón que bloquea el acceso a la vida histórica” (§214). Aparte de resultar teóricamente discutible por imaginar un mundo aprehensible de forma inmediata, el problema de dicha concepción es que desvirtúa la importancia de la crítica ideológica al separarla de su condición inmanente, reduciéndola a un proyecto concreto restringido a unas determinadas condiciones históricas.

En mi opinión, estos problemas dan cuenta de los límites que puede presentar el concepto de *espectáculo* como herramienta teórica, asentado como está sobre determinadas conceptualizaciones del sujeto y la ideología sostenidas por Debord en *LSdE*. Sin embargo, la ficción regulativa construida a través del concepto de *espectáculo* posee el suficiente interés como para que merezca la pena tratar de rescatarla de ese marco, encajándola bajo un modelo de ideología más amplio que no se encuentre tan limitado. A este respecto, son diversos los autores que pueden ser útiles en esta tarea, tales como Žižek (1994) o Ricoeur (1986). Todos ellos comparten, de una u otra manera, una concepción más abierta de la ideología que se aleja del reduccionismo de la falsa conciencia al concebirla como una cosmovisión que, aparte de cumplir una función social, también tiene efectos de integración social a través de la ordenación de la experiencia. Sin embargo, para este trabajo he preferido sostener el encaje del concepto de *espectáculo* en un marco diferente que, a pesar de su distancia con los modelos marxianos, en mi opinión resulta el más interesante para superar la aparente contradicción que se da en la propuesta debordiana entre opresión y deseo. En concreto, me refiero al modelo de la subjetivación, desarrollado por autores como Michel Foucault o Judith Butler.

Estos autores parten de la idea de que cada sociedad, a través de una serie de normas, prácticas, discursos y valores morales, produce formas de subjetividad diferentes (Butler, 2007: 47; 2009: 30; Foucault, 1998: 3). Desde esta perspectiva, el individuo no puede comprenderse nunca ni como anterior ni externo a su contexto sociohistórico (Butler, 2001: 24), sino que se encontraría precisamente *sujeto* a un

contexto determinado en la medida en que está obligado a configurar su identidad bajo una serie de códigos que definen las fronteras de lo posible. A este contexto determinado que estructura una forma histórica de individualidad, estos autores lo denominan modo de subjetivación (Butler, 2001b; Foucault, 1998).

En este contexto, un modo de subjetivación –como pudiera ser aquel descrito por el *espectáculo*– no constituiría una máscara superpuesta sobre un yo presocial o preconstituido. No se trataría, por tanto, de que el yo, al aceptar el poder, se vea debilitado o falseado por las condiciones que impone este poder. Por el contrario, dichas condiciones actuarían como la base sobre las que se cimienta su existencia, volviendo al sujeto fundamentalmente dependiente de ellas (Butler, 2001b: 12). En este sentido, la sujeción/subjetivación daría cuenta tanto de la obligatoriedad de una forma de ser específica en una sociedad dada como, también, de la posibilidad misma de configurar la existencia propia en unas determinadas coordenadas necesarias para la interacción social (Butler, 2001b: 31; Foucault, 1998: 14). De esta manera, si bien limitaría la diversidad del ser al trazar las fronteras de lo posible, un modo de subjetivación permite al mismo tiempo la posibilidad de estructurar una identidad en el marco de una comunidad de inteligibilidad. En palabras de Butler, “lo que puedo ‘ser’ está restringido por un régimen de verdad que decide qué formas de ser son reconocibles y cuáles no” (Butler, 2009: 37).

Sin embargo, esta producción de subjetividad no debe entenderse, como señala Butler, de manera mecánica o conductista (Butler, 2001b: 29). En este sentido, el sujeto se formaría siempre en relación a un conjunto de códigos, prescripciones o normas, pero empleando para ello ciertas dosis de autopoiesis y distancia respecto a las mismas (Butler, 2009: 30). Por ello, la opresión de un modo de subjetivación podría entenderse no tanto como producción automática de sujetos iguales, sino como colonización del código con el que dichos sujetos se producen a sí mismos. Por otro lado, al ser la subjetivación un proceso que nunca alcanza su totalización (Butler, 2001a), siempre existe una apertura, es decir, múltiples posibilidades para la crítica o la resistencia derivadas precisamente de la capacidad autopoética del sujeto (Butler, 2001: 112). En otras palabras, el sujeto podría producirse en obediencia o desobediencia al marco que lo configura, aunque siempre en relación a él (Butler, 2001a; Butler, 2001b: 107).

Por todo ello, como puede verse, la teoría de la subjetivación presenta ciertas ventajas frente a la concepción de ideología que describíamos anteriormente. En primer lugar, facilita comprender que la manifestación del deseo o la voluntad a la hora de automercantilizarse no contradice la presencia de un poder. Por el contrario, la refuerza, en la medida en que la mercantilización no se da únicamente a causa de los efectos represivos de un sistema social o como forma cínica de adaptarse económicamente al mercado de trabajo, sino por como el propio yo se inserta en los marcos del poder por un deseo de reconocimiento. De esta manera, para este modelo el malestar no derivaría tanto de una incapacidad del yo para ser auténticamente uno mismo (alienación), sino de la reificación o congelación del ser en una forma que resulta opresiva por depender de los marcos heterónomos dominantes. En este sentido, cuestionar estos marcos puede implicar un cierto despertar, pero también se paga con el precio de la soledad, en la medida en que salirse de ellos

implica arriesgar la propia existencia (Butler, 2001a; Butler, 2001b: 40). Un matiz que claramente retrata la posición de aquellos que deciden no ser representados en las redes sociales o utilizarlas en sentidos subversivos, expuestos a una suerte de condena social a la inexistencia.

En un sentido similar, este modelo también permite comprender mejor el funcionamiento de la agencia, que no se reduce ya a una polaridad emancipación/alienación en función del grado de iluminación que se alcance. Por el contrario, y como señala Butler, el individuo siempre tiene un cierto grado de agencia, pues nunca deja de ser productor de sí mismo. Sin embargo, dicha agencia actúa siempre en los límites de un modo de subjetivación, aunque lo haga en obediencia o desobediencia en relación al ideal normativo que lo sostiene (Butler, 2001a; Foucault: 1995: 8). Así, ni el individuo es radicalmente libre, ni se encuentra totalmente determinado por el poder (Butler, 2001b: 28; 2009: 33). Un planteamiento que complejiza la cuestión de la emancipación al reconectar sus dimensiones individual y colectiva en un entramado inescapable, pero que al mismo tiempo convierte la crítica ideológica en una práctica inmanente mucho más necesaria y apegada a la vida cotidiana.

5. CONCLUSIÓN

En este trabajo he presentado una propuesta de análisis para las transformaciones en la subjetividad en el contexto de la web 2.0. Para ello, me he servido de una actualización crítica del concepto de *espectáculo* propuesto por Guy Debord en su obra *LSdE*. He dividido dicha actualización en tres partes:

En la primera, he sugerido interpretar el concepto de *espectáculo* como crítica ideológica. Para ello, he partido de una interpretación general de la obra de Debord como teoría crítica del capitalismo avanzado. A partir de esta lectura, he propuesto comprender el *espectáculo* también como una ideología que facilita la transformación “del mundo en mercancía y de la mercancía en mundo”. En este sentido, he sostenido que la analogía que hace Debord entre vida social y movimiento de las mercancías da cuenta de la invasión de la vida social por parte de una lógica economicista. Dicha lógica vendría a provocar que, al relacionarse con uno y con los otros, el ser humano adopte el modelo de una mercancía, proyectando hacia sí y el exterior una representación atractiva de sí mismo con el objetivo de atraer el ojo de los demás.

En la segunda sección he examinado en qué sentido esta construcción ideológica puede servir para describir las transformaciones de la identidad que ocurren en la web 2.0 como un proceso de mercantilización. Así, a partir del trabajo de académicos contemporáneos, he demostrado en qué sentido el concepto de *espectáculo* puede servir para exponer la ficción regulativa que se encuentra actuando bajo el fenómeno de la mercantilización de la identidad. Una ficción que podría resumirse en comprender al individuo como trabajador y producto de sí mismo, así como en adoptar un modelo instrumental de relaciones con el objetivo de conquistar la visibilidad.

Por último, en la tercera sección he señalado cómo el concepto de *espectáculo* también podría servir para diagnosticar el fenómeno de la mercantilización de la identidad como un proceso de alienación. Sin embargo, he propuesto una serie de límites a ese diagnóstico derivados de la forma en que Guy Debord parece entender nociones como sujeto e ideología. En general, he discutido las dificultades del concepto de alienación para capturar fenómenos de opresión como el analizado en este trabajo, en los que también están presentes altas dosis de voluntad y el deseo. Por otro lado, he mostrado los problemas de sugerir que la ideología produce una falsa conciencia, en la medida en que parece desear el retorno de un yo esencial o auténtico en una sociedad libre de nuevas opresiones ideológicas. Para superar estos problemas, he propuesto relacionar la noción de *espectáculo* con un marco diferente para las relaciones entre sujeto y poder a partir de la teoría de la subjetivación. Así, he mostrado cómo este marco permite resolver estos problemas gracias a que entiende la identidad como una serie de prácticas reguladoras que estructuran al yo en una sociedad determinada, aportando al mismo tiempo sostén y sujeción para la subjetividad. Siendo así, el *espectáculo* podría entenderse como parte de un modo de subjetivación que obliga a los individuos a definirse dentro de unos límites ontológicos marcados por el modelo de la mercancía. Bajo este punto de vista, el deseo resulta compatible con la opresión, pues a pesar de sujetar al individuo, la subjetivación también le otorga la posibilidad de existir en un determinado marco de reconocimiento. Por otro lado, la agencia no se reduciría a un binomio emancipación/alienación, sino que más bien residiría en una serie de prácticas críticas que permiten al sujeto formar su identidad en relación al marco que la estructura.

Por concluir, y a pesar de estas críticas, creo que el concepto de *espectáculo* ha probado su interés para analizar los procesos de transformación de la identidad en el contexto de la web 2.0 caracterizándolos como un proceso de mercantilización. Así, si bien requiere ser interpretada en un sentido que supere los límites analíticos de su formulación original, la crítica a la ideología del *espectáculo* aporta una herramienta que puede resultar interesante para el futuro, estimulando próximos trabajos que investiguen hasta qué punto las redes sociales pueden ser consideradas como espacios atravesados por ideologías.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS-MALDONADO, Manuel (2016). "La digitalización de la conversación pública: redes sociales, afectividad política y democracia". *Revista de Estudios Políticos*, nº173, Julio-Septiembre, pp. 27-54.
- BAUDRILLARD, Jean (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- BAUMAN, Zygmunt (2007). *Vidas de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BUTLER, Judith (2001a). "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault". Consultado el 22 de febrero de 2018, *Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas*, en <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>.

- (2001b). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu editors.
- CHIAPELLO, Éve (2003). "Reconciling the Two Principal Meanings of the Notion of Ideology: The Example of the Concept of the «Spirit of Capitalism»". *European Journal of Social Theory*, 6 (2): pp. 155–171.
- DAVIS, Joseph E (2003) "The commodification of the self". *Hedgehog Review*, 5 (2), pp. 41 – 49.
- DEBORD, Guy (1999). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- FINLAYSON, Gordon (2007). "Political, moral, and critical theory. On the practical philosophy of the Frankfurt School". En ROSEN, Michael. y LEITER, Brian. (eds.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- FOUCAULT, Michel (1994). "¿Qué es la ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?]", *Actual*, 28, pp. 1-17.
- (1995) "¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]", *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, pp. 5-25.
- (1998). "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), pp. 3-20.
- (2009). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978 – 1979)*. Madrid: Akal.
- FULCHER, James (2004). *Capitalism: A Very Short Introduction*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- FUCHS, Christian, y DYER-WITHEFORD, Nick (2012). "Karl Marx @ Internet Studies". *New Media & Society*. , pp. 782 – 796.
- LÓPEZ GIL, Silvia (2014). "Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común". *ENDOXA: Series Filosóficas*, 34, pp. 287-302.
- HAN, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- HEARN, Allison (2008). "'Meat, Mask, Burden'. Probing the contours of the branded 'self'". *Journal of Consumer Culture*. 8 (2), pp. 163-183.
- JAPPE, Anselm (1998). *Guy Debord*. Barcelona: Anagrama.
- JAPPE, Anselm (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- KAUFMANN, Vincent (2006). The Lessons of Guy Debord. *October*, 115, pp. 31-38.
- LAVAL, Christian. y DARDOT, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

- MARTÍNEZ-BASCUÑÁN, Máriam (2015). "Democracia y Redes Sociales: El ejemplo de Twitter". *Revista de Estudios Políticos*, nº168, Abril-Junio, pp. 175 – 198.
- MARX, Karl (1946). *El capital: crítica de la economía política*, vol. h1 . México: Fondo de Cultura Económica.
- (1844), "Economic and Philosophical Manuscripts". En MCLELLAN, David (ed.) (1977). *Karl Marx: Selected Writings*. New York: Oxford University Press.
- MILLER, Daniel (2003). "Could the Internet de-fetishise the commodity?". *Environment and Planning D: Society and Space*. 21, pp. 359 – 372.
- MOROZOV, Evgeny (2011). *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*. New York: Public Affairs.
- RENDUELES, César (2016). "La ciudadanía digital. ¿Ágora aumentada o individualismo postmaterialista?" *Revista Latinoamericana de Tecnología Educativa* 15(2), pp. 15-24.
- REVELEY, James (2013). "Understanding Social Media Use as Alienation: A Review and Critique". *E-Learning and Digital Media*. 10 (1), pp. 83 – 94.
- RICOEUR, Paul (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- SOMBART, Werner (1930). "Capitalism". En SILLS, David L. (ed.). *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 3. New York: Macmillan.
- SIBILIA, Paula (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- STREECK, Wolfgang (2014). "How will Capitalism end?". *New Left Review*, 87, pp. 35-64.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1983). *Historical Capitalism*. London: Verso.
- WEBER, Max. (1922) "The Concepts and Types of Profit-Making. The Role of Capital". En ROTH, Guenther. y WITTICH, Claus. (eds.). *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- WOOD, Ellen Meiksins (2002). *The Origin of Capitalism: A Longer View*. London/New York: Verso.
- ZAFRA, Remedios (2015). *Ojos y capital*. Bilbao: Consonni.
- ŽIŽEK, Slavoj. (ed.). (1994). *Mapping ideology*. London/New York: Verso.



RASTROS DEL TIEMPO. FETICHISMO DE LA MERCANCÍA, COSIFICACIÓN Y SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO

Time Traces. Commodity Fetishism, Reification and Spectacle Society

Cristopher Morales Bonilla

cmoralbon@gmail.com

Resumen:

En el famoso capítulo de *Das Kapital* sobre el fetichismo de la mercancía, Marx establece la aparición de la alienación dentro del esquema de la crítica de la economía política. A partir de aquí, toda una corriente de marxismo heterodoxo desarrolló la importancia de este concepto en relación con las diferentes transformaciones de las instituciones capitalistas del siglo XX, destacando especialmente dos momentos: la crítica de Lukács a la cosificación (*Verdinglichung*) en *Geschichte und Klassenbewusstseins* y la formulación del concepto de spectacle por parte de Guy Debord en *La société du spectacle*.

Palabras clave:

Espectáculo, fetichismo de la mercancía, cosificación, alienación.

Abstract:

In the famous chapter of *Das Kapital* on commodity fetishism, Marx sets the rise of the alienation within the scheme of the critique of political economy. From this moment on, a whole stream of heterodox Marxism developed the importance of this concept in relation to the different transformations of capitalist institutions of the 20th century, highlighting especially two moments: the critique of Lukács to objectification (*Verdinglichung*) in *Geschichte und Klassenbewusstseins* and the formulation of the concept of spectacle by Guy Debord in *La société du spectacle*.

Keywords:

Spectacle, Commodity Fetishism, Objectification, Alienation.

Recibido: 06/04/2018

Aceptado: 10/06/2018

INTRODUCCIÓN

Se podría decir que el famoso capítulo sobre el fetichismo de la mercancía en Marx fue interpretado de dos modos diferentes dentro de la historiografía marxista, dando lugar a dos tradiciones casi basadas, en último término, en dicha interpretación:

- a) por un lado, la interpretación ortodoxa entendió que dicho capítulo era algo así como un desliz de Marx. Ya iluminado por la científicidad de la crítica de la economía política y desengañado por la derrota de las revoluciones burguesas de 1848, la aparición de un capítulo tan filosófico como el de la mercancía y su secreto no podía más que remitir a la vieja cuestión de la alienación dentro de la dialéctica hegeliana y, posteriormente, a la crítica del cristianismo de Feuerbach como producción de la conciencia en un mundo absolutamente no reconciliado con el sujeto.
- b) por otro lado, la tradición ortodoxa, que arranca principalmente con Lukács y Korsch, entendieron que la aparición, o recuperación, del tema de la alienación tenía como objetivo recuperar las categorías filosóficas que ya habían sido desarrolladas en la primera etapa (aquella que se entiende por el “joven Marx”) pero ahora incrustadas dentro de un marco materialista de explicación del capitalismo industrial, de tal forma que dichas categorías cobraran realidad, se hicieran carne en las relaciones de explotación. De este modo, se entendía que no existía ningún tipo de abandono de la perspectiva filosófica anterior sino que, más bien, éstas cobraban dentro del marco materialista de la crítica de la economía política una concreción con la cual poder dar cuenta de dichos procesos materiales.

El modo de entender estas dos tradiciones marca el desarrollo del marxismo a lo largo del siglo XX. Incluso, podría decirse que determina su propio contenido: dependiendo de la interpretación que se le dé a ese famoso pasaje, se entenderá al marxismo ya sea como una forma de ciencia económica en la cual está inserta una filosofía de la historia de tipo mecanicista, o bien una forma de entender los conflictos sociales, políticos, económicos y culturales que se desarrollan en el mismo período a raíz de la dominación de una forma determinada de producción como es el capitalismo.

Por lo tanto, la importancia del capítulo sobre el fetichismo de la mercancía radica en que ha determinado aquella estructura que está detrás del modo en el que se ha construido la teoría de la transformación social, ya sea en el sentido ortodoxo que entendemos como “materialismo histórico” o “marxismo”, ya sea en esa otra corriente histórica que se ha llamado “marxismo humanista” pero que, claramente, se diferencia en muchos aspectos del marxismo hegemónico.

Dicha estructura es el concepto de historia que opera en cada uno de los modelos. En un momento lógico y ontológico anterior, el modo de entender el desarrollo del conjunto de una sociedad humana determinada hace que se establezcan unos modelos u otros de teoría social. La cuestión del fetichismo de la mercancía se sitúa en el centro de la cuestión de la historia porque, a partir de la percepción de todo objeto dentro del modo de producción capitalista como medio para la producción de

nuevo valor, de nueva riqueza, acaba por presentar ese elemento en el cual la posibilidad de la transformación, es decir, la historia, queda absolutamente eliminada.

La historia de la interpretación de dicho capítulo es, por tanto, el modo en el que se ha querido situar, precisamente, el papel de la historia dentro del marxismo. En el primer modelo, la transformación capitalista hacia la sociedad sin clases comunista tenía un carácter casi necesario, mecanicista, partiendo de una interpretación de la filosofía de la historia hegeliana en la que se daba más importancia al elemento teleológico. En el segundo modelo, dicha posibilidad no se daba por segura, sino que se relacionaba con una visión de la historia mucho más abierta, en la que el elemento subjetivo, ya fuera entendido como lucha de clases o como resistencia subjetiva frente a la opresión, presentaba un panorama mucho más abierto.

Más en concreto, la historia de la segunda forma de entender la cuestión del fetichismo de la mercancía puede trazarse como el arco que va desde *Geschichte und Klassenbewusstseins* de Lukacs hasta *La société du spectacle* de Guy Debord. No se trata aquí de reducir la complejidad de una historia de la interpretación de dicha concepción a solo dos autores. Sin embargo, la importancia radica en que constituyen el principio y el final de dicha tradición: por un lado, el libro de Lukács es una de las primeras críticas internas al marxismo ortodoxo que, ya en los años 20 del siglo pasado, entiende que la línea oficial de interpretación del marxismo tiene que ser puesta en duda a raíz de la importancia de la cuestión del fetichismo de la mercancía. Por otro lado, Debord es el final de dicha tradición en el sentido de que se enmarca en una época histórica en la que dicha interpretación se convierte en una máquina de guerra, es decir, se convierte en una práctica de superación tanto del modo de producción capitalista como del socialismo burocrático representado por la Unión Soviética. Mayo del 68 fue el momento en el que, incluso a ojos de Debord y la Internacional Situacionista, la teoría se confrontó a su momento de verdad práctico.

Por supuesto, la historia de esta interpretación no es un ejercicio puramente filosófico e intelectual. Más bien, lo que estaba, y lo que está, en juego era, y es, la forma de entender la transformación social a partir de aquellos conceptos que nos dejaron Marx y Engels, ya fueran aquellos que se convirtieron en lo que conocemos comúnmente como "marxismo" o en aquellos otros que sirvieron para poder establecer una serie de críticas internas a la propia teoría de la transformación.

Más en concreto, lo que estaba, y está, en juego es el modo en el que se puede construir una teoría y una práctica de la transformación social, el modo en el que ambas entienden su campo de juego, el propio papel de la teoría como marco conceptual en el que entender el capitalismo y sus transformaciones en cada momento histórico y, sobre todo, el papel de la subjetividad, ya sea puramente individual o colectiva, en dicho proceso de transformación. Por este motivo, no puede quedar más lejos la reducción de la historia de la interpretación de la cuestión del fetichismo de la mercancía a un asunto meramente filosófico. Se trata de la historia de un asunto práctico, en el cual, incluso, se llegó a jugar el reparto de los papeles dentro del mundo del socialismo real, en el sentido de que dicha interpretación sirvió,

en muchas ocasiones, para establecer la distinción amigo/enemigo dentro de dicho mundo del socialismo burocrático.¹

La historia del desarrollo de la interpretación de la cuestión del fetichismo de la mercancía tiene tres etapas:

1. Relación entre la alienación (*Entfremdung/Entäusserung*) y el fetichismo de la mercancía. Pese a lo que gran parte de la ortodoxia ha afirmado durante mucho tiempo, existen numerosos elementos del joven Marx de los *Manuskripte* que se repiten en *Das Kapital* bajo la conceptualidad de la crítica de la economía política. Uno de ellos, tal vez el principal, es el concepto de alienación. Éste hace referencia al proceso general en el que el trabajador crea un mundo material producido por él que, poco a poco, se le va mostrando como ajeno precisamente por el robo del conjunto de la actividad productiva por parte del dueño de los medios de producción.
2. Fetichismo de la mercancía y cosificación (*Verdinglichung*). Lukács es el primero que, al tomarse en serio la cuestión del fetichismo de la mercancía, establece una conexión directa entre éste y el problema de la historia como el núcleo central del materialismo histórico. La consecuencia directa de que todo se convierta en mercancía y del poder que acaba teniendo sobre el productor, es que hace que todo objeto producido quede despojado de su carácter preciso de objeto producido, convirtiéndose en una mera cosa, en la cual parecen no encontrarse ningún rastro del tiempo.
3. Fetichismo de la mercancía y espectáculo. El concepto de espectáculo de Debord no es más que una forma de adaptar el propio concepto de Lukács a un nuevo estadio de desarrollo del capitalismo. Como si se diera una especie de salto hacia atrás, el desarrollo del capitalismo en los años 50 y 60 del siglo pasado vuelve a ver un retorno de la cuestión de la ideología, pero esta vez materializada: el poder de la imagen que es producida por la televisión y la proliferación de los medios de comunicación hace que la imagen sea aquello que se interpone en el conjunto de las relaciones sociales. Aquella denuncia que hacía Feuerbach de la creación de Dios como un recipiente en el que meter todo aquello que el ser humano no era capaz de alcanzar por sí mismo es, en ese momento, producido como imagen y como mundo simbólico y material que domina la vida de los sujetos.

Pero, ¿a dónde nos lleva todo esto? Mayo del 68, y el resto de movimientos revolucionarios de esas décadas, constituyeron un momento crucial en la historia del anticapitalismo: demostraron que el capitalismo tenía armas mucho más poderosas para continuar su hegemonía que el conjunto del anticapitalismo. Por eso, Mayo del 68 no fue más que el momento en el que dicho anticapitalismo encaró su derrota más clara y directa. En este sentido, la importancia del Mayo francés es la de demostrar la

¹ Como ejemplo de los problemas de mantener una postura semejante dentro del mundo del socialismo real, v. Bloch, 1999.

insuficiencia teórica y práctica del conjunto de teorías y prácticas en las que se había basado el marxismo hasta ese momento.

Sin embargo, es también el momento en el que se vislumbran nuevos conceptos y prácticas de transformación social que, de algún modo, ya estaban implícitas en esa misma historia del anticapitalismo de la tradición del fetichismo de la mercancía. Pese a que el Mayo también fue su derrota, no lo fue del conjunto de teorías y prácticas que dicha tradición no pudo desarrollar en toda su complejidad.

Ahí radica la importancia de rescatar esta historia de la interpretación del fetichismo de la mercancía: por un lado, sirve para entender el modo en el que el marxismo ortodoxo empezó a resquebrajarse en su unicidad; por otro, sirve para vislumbrar aquellos elementos que pueden servir hoy para construir una especie de anticapitalismo no marxista, o por lo menos no marxista ortodoxo; y, en tercer lugar, sirve para entender cómo el capitalismo ha sido un sistema no sólo de producción de riqueza sino un entramado complejo de relaciones a todos los niveles, frente al cual todavía no se ha creado una teoría y una práctica que esté a la altura del enemigo que quiere combatir.

1. ALIENACIÓN Y FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

Dicho de un modo esquemático, podría decirse que el fetichismo de la mercancía fue la formulación en el ámbito de la crítica de la economía política de lo que, en su período hegeliano o humanista, Marx denominaba “autoalienación humana” (Korsch, 1971: 129). Con este concepto, Marx quiere explicitar el proceso de autoalienación del hombre, aunque todavía en un marco idealista.

Dentro de éste, el proceso que se quiere explicar es aquel en el que a cada paso de la conciencia, el sujeto progresa en el desarrollo de sí pero a costa de volverse cada vez más extraño. Cuando la conciencia sale de sí para volver transformada, en esa búsqueda del objeto de conocimiento, que siempre es una negación del individuo, puede progresar la conciencia. Este proceso dialéctico en el que el progreso de la conciencia implica dicha autoalienación es el que describió Feuerbach en *Das Wesen des Christentums*. Sin embargo, el análisis feuerbachiano queda todavía inmerso en la confrontación con la religión como esfera de alienación de la conciencia, como ámbito en el que habría sido confinados los contenidos emancipadores de la filosofía hegeliana.

El paso fundamental que da Marx aquí es situar este proceso de autoalienación descrito primeramente por Hegel, y después por Feuerbach, dentro de un ámbito materialista. Superada la influencia hegeliana en las primeras obras de Marx, la crítica de la economía política queda marcada por una categoría que, sin embargo, recoge algo de la abstracción de la dialéctica idealista: la *mercancía*.

En este momento, la confrontación idealista con el objeto de conocimiento, que siempre aparece como enfrentado al sujeto, es ahora entendido dentro del esquema de la economía como mercancía. La importancia de esta categoría radica en que es la materialización, la concreción de un proceso que sólo había sido descrito de un modo idealista. El componente “alienado” de la mercancía estriba en que se le

aparece al sujeto como algo extraño, del mismo modo que el sujeto dispuesto a conocer el mundo que le rodea del esquema idealista entiende dicho objeto como algo que no es él mismo. De este modo, la mercancía aparece siempre como una instancia de poder sobre el sujeto, quedando éste bajo su dominio. Por eso, lo que en el plano idealista era la autoalienación humana, es aquí la mercancía: un producto del trabajo humano, necesario para garantizar su supervivencia, se independiza del productor y pasa a tener una existencia propia, de tal forma que el objeto producido se le aparece al sujeto como un objeto alienado, extraño (Korsch, 1971: 129-133).

El siguiente momento, que es la aparición de la relación fetichista con la mercancía, aparece bajo el mismo esquema de la alienación de los *Manuskripte*, esto es, un producto social que, sin embargo, ha eliminado de sí todo rastro de trabajo humano:

Lo misterioso de la forma mercancía consiste, pues, sencillamente en el hecho de que les refleja a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos del trabajo, como propiedades naturales sociales de estas cosas y, por tanto, también refleja la relación social de los productores con el trabajo total como una relación social de objetos, existente fuera de ellos. Gracias a este *quid pro quo* los productos del trabajo se transforman en mercancías, objetos sensiblemente suprasensible o sociales. (Marx, 1971: 86)²

La mercancía es una forma del producto del trabajo humano que, sin embargo, no *aparece* como tal, sino como un objeto independiente del productor, convirtiendo la relación entre dicho productor y su producto en una relación de cosas. Es una relación social concreta entre objetos. Es la mercancía la que hace que su propio movimiento social cobre a los ojos de los productores la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen. Por lo tanto, la mercancía adquiere una independencia con respecto a la producción del obrero. Esta independencia hace aparecer la mercancía como algo *extraño* a él, como algo en lo que el obrero no se *reconoce*.

Sin embargo, la mercancía forma parte esencial de la economía burguesa:

Como la forma mercancía es la forma más general y desarrollada de la producción burguesa, razón por la cual se presenta tan pronto, aunque no del mismo modo dominante, esto es, característico que hoy día, aún parece relativamente fácil penetrar su carácter fetichista. (Marx, 1971: 97)

Tales formas informan precisamente las categorías de la economía burguesa. Son formas de pensamiento socialmente válidas, o sea, objetivas, para las relaciones de producción de este modo de producción social históricamente determinado, de la producción de mercancías. Por eso, tan pronto como nos mudamos a otras formas de producción, desaparece inmediatamente todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y fantasmagoría que rodean de niebla a los pro-

² Salvo que se cite una versión traducida, todos los textos citados en su idioma original se hacen con una traducción propia.

ductos del trabajo sobre la base de la producción de mercancías. (Marx, 1971: 90)

La mercancía es un modo objetivo de una organización social histórica. La condición alienante de la mercancía desaparecería con un modo de producción diferente, como podría ser el modo de producción socialista, en el que el proletariado sería el dueño de los medios de producción y, por tanto, dueño del producto del trabajo, eliminando la *separación* que existe entre trabajador y producto del trabajo.

Desde esta perspectiva, el análisis del fetichismo de la mercancía nos sirve para negar la existencia posterior de una organización social que hubiera superado este problema. Es justo al analizar la relación histórica que el socialismo real estableció entre los medios de producción y los productos del trabajo cuando el carácter abstracto del análisis del fetichismo de la mercancía se borra completamente.

De un modo esquemático, la misma tradición que reivindicó el papel del análisis del fetichismo es la misma que supo ver que el socialismo real, con la Unión Soviética a la cabeza, no había resuelto ese problema porque entendía que con la sola creación del Estado de los trabajadores dicho problema quedaba resuelto. Dicho de otro modo: desde la tradición ortodoxa que entendió *Das Kapital* como un tratado circunscrito al ámbito más o menos estrecho de la economía política, la recuperación de los medios productivos por parte del Estado parecía ya suficiente para superar todos los conflictos relacionados con el trabajo asalariado, dentro del cual se daba el del fetichismo de la mercancía.

Sin embargo, desde la tradición que entendía *Das Kapital* como una transposición de muchos conceptos heredados de la dialéctica hegeliana al ámbito material de la crítica de la economía política, se supo entender que la superación de dicho problema no quedaba resuelto en absoluto con la estatalización de los medios de producción. El mecanicismo de la tradición ortodoxa simplemente no podía ver que ahí existiera un problema, en tanto que la cuestión del poder, entendida como conquista del Estado, era el punto de llegada del proyecto marxista.

Así, antes de poder entender el desarrollo de la tradición que surge del fetichismo de la mercancía, dicho concepto empieza a servir para entender el modo en el que la disidencia interior al marxismo pudo construir los análisis críticos que, si bien partían de Marx, podían llegar mucho más allá del marxismo.

2. FETICHISMO DE LA MERCANCÍA Y COSIFICACIÓN (*VERDINGLICHUNG*)

Enunciado el esquema de la relación del fetichismo de la mercancía con la categoría de alienación, el siguiente paso consiste en la aparición de un elemento que Marx apunta ya en su desarrollo del fetichismo. Ese elemento es el de la cosificación (*Verdinglichung*). Si Marx había definido de un modo materialista el concepto hegeliano de alienación como la separación históricamente superable entre sujeto y objeto, será la cuestión de la cosificación, tratada fundamentalmente por Lukács, otro de los conceptos clave de ese marxismo reformulado que surge de la interpretación del fetichismo de la mercancía.

El esquema de Lukács parte de la constatación de que la estructura de la mercancía se convierte en un problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales (Lukács, 1969: 89). Esta afirmación, aparentemente obvia según el clásico esquema marxista, tiene una profundidad mucho mayor de lo que parece. Lo que está poniendo de relieve aquí es que todos los problemas que surgen de la creación y producción de mercancías acabarán por reproducirse en todas las esferas de la sociedad en cuanto que éstas quedan reducidas a mercancía.

Dicho de otra forma, la colonización de la mercancía a todas las esferas de la sociedad significa que la producción capitalista, en cuanto producción completamente orientada a la producción de mercancías, produce un mundo en el que todo se convierte en un objeto sometido a las leyes del mercado. Si el modo de producción capitalista es, fundamentalmente, una relación social, ésta queda mediatizada en todo momento y lugar por la estructura de la mercancía (Marx, 1953: 327).

La primera consecuencia de esta afirmación es que abre una perspectiva de análisis de la sociedad que será fundamental en todo el siglo XIX: si Marx no deja de establecer lugares y modos de resistencia en los que el capital no parece tener efectos, es decir, si en el primer materialismo histórico el capital todavía está limitado, a pesar de sus ansias colonizadoras, a todas las esferas de la sociedad, aquí se establece una identidad entre capitalismo y sociedad, es decir, que a través de la absolutización de la estructura de la mercancía a todas las relaciones sociales, dicha estructura empieza a servir como la categoría con la que analizar el conjunto de la sociedad capitalista.³

Si Marx no pudo llevar el concepto de fetichismo de la mercancía hasta la formulación de la categoría de cosificación es debido a que concibe este problema como lleno de oscuridad, como lleno de fantasmagorías: todavía queda ahí un resto de metafísica que parece imposible de eliminar. La dificultad de extraer todas las consecuencias de este proceso estriba en que dicha cosificación sólo puede aparecer en el momento en que la fetichización se convierte en un proceso absoluto. Esta aparición implica un salto cualitativo entre ambos momentos, de tal forma que la cosificación es el triunfo absoluto del fetichismo de la mercancía. En definitiva, el paso del fetichismo de la mercancía a la cosificación es el paso de la descripción de un proceso limitado al ámbito de la economía al de una descripción sociológica de una alienación que se convierte en absoluta.

El tema de la cosificación según Lukács es en el modo en el que la ciencia burguesa trata la economía política: en vez de tratarla como una ciencia histórica, es decir, un objeto de estudio mediado por las transformaciones y acciones de las sociedades y los individuos, trata las leyes de la economía como leyes físicas, naturales, es decir, que el mismo proceso que Marx describe en la relación de la sociedad capitalista con la mercancía como la relación con un objeto que parece tener características naturales se reproduce en la ciencia burguesa que estudia el conjunto de la economía política.

³ Hay dos ejemplos claros de este proceso: por un lado, la cuestión de la subsunción formal y total del trabajo al capital en el capítulo VI inédito de *Das Kapital* y el concepto de *empire* de Negri y Hardt. Sobre el primero, ver Marx, 2009; sobre el segundo, v Negri, 2002.

Pese a que pueda parecer una cuestión reducida al ámbito epistemológico, lo cierto es que, aún siendo esto verdad, tiene consecuencias muy importantes no solo para el materialismo histórico de Marx y Engels sino también para el posterior desarrollo histórico del marxismo.

Una de estas consecuencias es que se establece una relación directa entre conocimiento y posición de clase. Para Lukács, el problema de la cosificación solo puede ser entendido en toda su complejidad en ese momento histórico determinado en el que el materialismo histórico consiguió ponerse en el centro de la lucha del proletariado como ciencia y praxis (Lukács, 1969: 90-91). Dicho de otro modo: solo en el momento en que el proletariado salió victorioso en la Revolución de Octubre pudo el problema de la cosificación aparecer como un problema central para la sociedad capitalista. Al producirse dicha victoria, el proletariado como clase se situó en una posición histórica en la cual dicho problema podía plantearse y empezar a resolverse.

La ciencia burguesa que había sido hegemónica hasta el momento tenía una incapacidad clara para entender sus propios presupuestos sociales. Si la victoria del proletariado le puso en situación de poder entender el problema de la cosificación, la propia hegemonía social de la burguesía le hacía incapaz de entender tanto su propia decadencia como la totalidad de aquellas fuerzas sociales que estaban en juego (Lukács, 1969: 91-93).

Sin duda, la conexión que establece aquí Lukács entre conocimiento e historia, limitado al esquema de la relación entre clase y ciencia de la historia, ya sería un avance gigantesco dentro de la ciencia histórica. Pero su profundidad va mucho más allá de su aplicación a la cuestión del fetichismo de la mercancía. Esta posición de Lukács llega, incluso, a producir la base de la imposibilidad de que todo conocimiento, incluso el materialismo histórico, llegue a convertirse en un conocimiento cosificado:

Las verdades materiales del materialismo histórico son de la misma naturaleza que vio Marx en las verdades de la economía política clásica, son verdades dentro de un determinado orden social y de producción. Y valen incondicionalmente como tales, pero sólo como tales. Esto no excluye la aparición de sociedades en las cuales, a consecuencia de la naturaleza de su estructura, rijan otras categorías, otras conexiones de la verdad. (Lukács, 1969: 95)

Este es un momento realmente importante dentro de la tradición de ese marxismo heterodoxo. Lo que viene a afirmar aquí Lukács no es ni más ni menos que la imposibilidad de que el materialismo histórico se acabe convirtiendo en lo que posteriormente se convirtió, es decir, en un tipo de saber científico cosificado, en el cual se ignoran de forma decidida, e ideológicamente determinada, las transformaciones históricas y materiales.

La posición ganada por el proletariado en el momento de su victoria produce un tipo de conocimiento, un "autoconocimiento de la sociedad" (Lukács, 1969: 95-96), en el cual se entiende el papel central de la transformación histórica de las condiciones materiales. Para poder explicar la necesidad de su victoria, el mate-

rialismo histórico no hace más que aplicar dichas transformaciones materiales a la sociedad burguesa, de tal modo que ésta acaba por perder su carácter de cosa, es decir, acaba por ser despojada de su apariencia como la forma natural de la sociedad.

Sin embargo, lo que Lukács afirma aquí va mucho más allá: dicha disolución de las condiciones materiales no sólo afecta a la sociedad burguesa sino que tendrá que ser aplicada a toda formación social. Incluso la victoria del proletariado tendrá que ser superada en aquel momento en el que las transformaciones materiales inmanentes a esa sociedad hayan sido superadas.

La importancia radical de este momento de la teoría es que vuelve a la raíz del método dialéctico para, desde ahí, destruir toda relación cosificada del conocimiento: no existe formación social alguna, ni conocimiento científico asociado a ella, que no acabe por ser superado por la propia dinámica de la transformación de las condiciones materiales. Es más, la propia verdad de una formación social es acabar siendo superada y eliminada.

Por lo tanto, el paso del fetichismo de la mercancía a la cosificación es el paso en el cual la estructura de la mercancía se extiende a todas las formas de relación social dentro del modo de producción capitalista; como consecuencia de esto, el conocimiento de todas las esferas separadas de dicha sociedad capitalista toma la forma de relaciones naturales, eternas, como si siempre hubieran sido así y como si siempre fueran a continuar igual.

Pero la gran aportación es que Lukács ya deja entrever que la aplicación del materialismo histórico no sólo tenía que ser aplicado a la decadente sociedad burguesa y su economía política sino también, y más especialmente, a la sociedad que surgía de la victoria del proletariado. Pese a que no parece una forma más o menos velada de crítica a la sociedad soviética, lo cierto es que produce una posición que es esencial para el futuro desarrollo del marxismo heterodoxo. Desde el punto de vista teórico, Lukács establece la necesidad de que, tarde o temprano, el materialismo histórico se aplique a sí mismo, autosuperándose como conocimiento histórico. Esta es la gran aportación del materialismo histórico en este momento de desarrollo de la teoría: la mayor verdad del triunfo del proletariado y de su propia ciencia es que, tarde o temprano, acabe por ser superado y eliminado.

De la cosificación de las relaciones sociales como consecuencia de la totalización de la estructura de la mercancía surge una de las consecuencias en las que Lukács puso más énfasis y que será también clave en la Internacional Situacionista: la *pasivización* del proletariado.

El proletariado queda relegado a un mero elemento pasivo en un proceso en el que ya todo está dominado por las fuerzas objetivas totalmente independizadas. Cuando el proletariado se dirige a la producción de mercancías, éstas aparecen como independientes, de tal forma que ejercen una influencia sobre el propio productor. Este proceso conlleva el papel pasivo del trabajador con respecto a la mercancía y a todo el proceso de producción (Jappe, 1998: 36-37).

Es la producción capitalista la que convierte a todo el proletariado en un sujeto pasivo, haciendo más difícil el proceso por el que el proletariado accede a su

conciencia de clase. Aquí se ve la conexión que establece Lukács entre conciencia de clase e historia. Aquel que sólo posee su fuerza de trabajo no accede a su conciencia de clase si está rodeado de objetos que le hacen pensar, sólo aparentemente, que es partícipe del incremento económico de una sociedad (Plant, 2008: 16-17).

A medida que la mercancía se extiende dentro del modo de producción capitalista, toda la experiencia disponible aparece como experiencia de cosas. Estas, al aparecerse como objetos producidos por el proletariado pero independizados completamente de él, se aparecen como objetos desprovistos de historia, es decir, se sitúan más allá de la historicidad de cualquier objeto producido. En definitiva, el proceso de cosificación es el proceso en el que se elimina ese elemento histórico del objeto por el que el proletariado podía, todavía, ejercer una influencia sobre él. Por lo tanto, la mercancía deviene una cosa *muerta*.

Esta idea será fundamental posteriormente para la I.S., en cuanto que, a partir de ella, establecieron una clara identificación entre lo muerto del espectáculo, en el que no hay historia, en el que no hay transformación posible, y lo vivo, que sería todo aquello oculto por el espectáculo. Lo vivo del espectáculo sería todo ese conjunto de fuerzas, instintos, posibilidades que volverían a introducir la historia dentro del espectáculo, en definitiva, la posibilidad de la transformación social.

Aquí se produce la conexión entre el concepto lukácsiano de cosificación, en relación con los análisis de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, y la temática de la vida, entendida no como vida biológica, sino como negación de la muerte que implica el espectáculo. Así, queda definida la conexión entre uno de los conceptos clave de la I.S. y otro de los conceptos igualmente determinantes del marxismo hegeliano.

Además, desde el concepto de cosificación se puede entender, también, el proyecto de la sociedad comunista en unos términos no ideológicos, esto es, en términos no identificables con la sociedad soviética. Estos términos serán muy parecidos al modelo de organización social que desarrollará la I.S. El reestablecimiento de la producción social en el comunismo implicará la *reapropiación* de todas las esferas de alienación del proletariado, es decir, de la totalidad de la producción social (Plant, 2008: 34).

La sociedad comunista será el restablecimiento del carácter social del trabajo, y de la sociedad en general, a través de la recuperación de todos los medios de producción, tanto los que se circunscriben al ámbito industrial como todos aquellos que producen "vida cotidiana". De este modo, se eliminaría ese "poder extraño" junto con la alienación del trabajo asalariado y, en general, con todas las separaciones de las que habló la I.S. en relación a la experiencia posible dentro de la Modernidad.

Sin embargo, queda la pregunta: ¿cómo entender contemporáneamente lo que puede significar esta recuperación del mundo enajenado? Por un lado, se podría recurrir a Feuerbach y a su análisis de la relación yo-tu como base de una psicología materialista y, lo que tal vez tenga más fuerza, de una teoría de la alteridad materialista. En definitiva, la relación sujeto-objeto puede reformularse hoy en términos de la relación entre un sujeto productor y su producto como un Otro que

puede enfrentarse a él en cuanto Otro pero que, no por eso, se le presenta como enemigo. Los análisis de Levinas, en este sentido, reformulados de un modo materialista, podrían ser secularizados de la teología hebrea, ganando la perspectiva de una relación entre elementos heterónomos que, sin embargo, no se enfrentan como elementos contrapuestos (Lamo de Espinosa, 1981: 157).

Por otro lado, la segunda intuición consiste en afirmar que el modelo sujeto-objeto del idealismo alemán, y de toda la Modernidad filosófica, basado en la *Annerkenung* hegeliana, tiene multitud de problemas desde los puntos de vista ganados por los análisis de Marx y de Lukács y que, por tanto, la vía habermasiana de la teoría de la acción comunicativa podría servir de nuevo paradigma para redefinir esta misma visión (Lamo de Espinosa, 1981: 166).

Por su parte, Derrida ha explorado esta intuición reformulando la idea de justicia desde el punto de vista del “ser como presencia”. Estos dos modelos de justicia de la alteridad serían: a) al otro le corresponde lo que le corresponde en su otredad, en su alteridad como otro, a partir de lo que uno tiene de propio; b) el segundo modelo se refiere a la relación de la deconstrucción con la justicia, la relación de la deconstrucción con lo que debe entregarse a la singularidad del otro, a su preexistencia absoluta, es decir, al hecho de que aquello que pide justicia está antes de nosotros (Derrida, 1995: 41).

3. EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA COMO BASE MATERIAL DEL *SPECTACLE*

El tercer momento de esta historia del marxismo a través de la interpretación del fetichismo de la mercancía es la relación entre la cosificación y la aparición del concepto de espectáculo en la Internacional Situacionista. Desde el proceso que hace de la mercancía un elemento de intercambio comercial a su conversión en único objeto de producción, es desde donde se explica la aparición de la sociedad del espectáculo. Más en concreto, es desde el salto cualitativo que ve la I.S. entre la aparición del modo de producción capitalista y la conversión de todo el mundo social de la mercancía desde donde hay que entender esta transformación. El modo de producción capitalista queda definido, entonces, como aquel modo de relación social en el que la apariencia de las relaciones sociales aparece como la mediación insalvable con la realidad. La apariencia es el rasgo característico de la mercancía:

El espectáculo, entendido en su totalidad, es al mismo tiempo el resultado y el proyecto del modo de producción existente. No es un suplemento del mundo real, una decoración sobreañadida. Es el núcleo del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares –información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones–, el espectáculo constituye el *modelo* actual de vida socialmente dominante. Es la omnipresente afirmación de una opción *ya efectuada* en la producción, es su consumación consecuente. La forma y el contenido del espectáculo son, del mismo modo, la justificación total de las condiciones y de los fines del sistema existente. El espectáculo es también la *permanente* presencia de esta justificación, en cuanto ocupación de la parte primordial del tiempo de vida que transcurre fuera del ámbito de la producción moderna. (Debord, 2006: 767)

La tematización de la apariencia remite a la desaparición del trabajo social en el producto. La mercancía, al eliminar todo rastro de su historia, *aparece* como un objeto independiente, como si el objeto tuviera el mismo carácter que la naturaleza. Este proceso de conversión de la mercancía en una entidad fantasmagórica remite al análisis de Feuerbach sobre la religión:

En la religión, los hombres metamorfosean su universo empírico en un ser sólo pensado y sólo representado que, entonces, se enfrenta a ellos como si les fuera ajeno. Aquí de nuevo, eso no ha de ser en modo alguno explicado por medio de otros conceptos, de la conciencia de sí, ni por ninguna divagación de este tipo, sino por el conjunto del modo de producción y de intercambio tal y como ha existido hasta ahora y que es tan independiente del puro concepto como el invento del telar automático y la utilización del ferrocarril lo son de la filosofía hegeliana. Si insiste en hablar de un ser de la religión, es decir, del fundamento material de ese no-ser, no hay que buscarlo en el ser del hombre, ni tampoco en los predicados de Dios, sino en el mundo material tal y como se halla ahí ya en cada etapa del proceso religioso.

Todos los fantasmas a los que hemos pasado revista eran representaciones. Esas representaciones, haciendo abstracción de su fundamento real (del que Stirner, por otra parte, hace caso omiso), concebidas como representaciones internas a la conciencia, como pensamientos en la cabeza de los hombres, una vez sacadas de su objetividad y devueltas al sujeto y elevadas de la sustancia a la conciencia de sí, constituyen la obsesión o la idea fija. (Marx, 1969: 143)

La cosificación descrita por Lukács describe el proceso material por el que el mundo producido por el trabajo del proletariado se independiza en un mundo en el que los trazos, las huellas de ese trabajo, desaparecen por completo. Por eso, la cosificación remite al aspecto más estrictamente material del proceso. Dicho proceso de abstracción que está inserto dentro de la cosificación es el que está en la base de la sociedad del espectáculo. Cuando todo se convierte en mercancía, aparece “la dominación de la sociedad por cosas suprasensibles aunque sensibles”:

El principio del fetichismo de la mercancía –la dominación de la sociedad a manos de ‘cosas suprasensibles a la vez que sensibles’– se realiza absolutamente en el espectáculo, en el cual el mundo sensible es sustituido por una selección de imágenes que existen por encima de él, y que se aparecen al mismo tiempo como lo sensible por excelencia. (Debord, 2006: 776-777)

Además, esta dominación significa que los objetos, en su naturalidad, en su aparición pura, son sustituidos por las mercancías, que ya no son productos de un trabajo, sino que pasan a configurar un reino independiente. Al conformarse como un reino de objetos incondicionado, la mercancía aparece como un fetiche, como un ídolo, como algo *extraño, ajeno*, al conjunto de los productores. Por lo tanto, en esta separación se encuentra el fundamento material de la sociedad del espectáculo, de la transformación de la realidad producida por la imagen magnificada.

Este análisis de la mercancía es crucial para la I.S.:

La conciencia del deseo y el deseo de la conciencia conforman por igual este proyecto que, bajo su forma negativa, pretende la abolición de las clases, es decir, la posesión directa de los trabajadores de todos los momentos de su actividad. Su contrario es la sociedad del espectáculo, donde la mercancía se contempla a sí misma en el mundo que ha creado. (Debord, 2006: 782)

El espectáculo aparece, entonces, como el sistema social en el que la mercancía despliega todo su poder dentro de la economía. Es esta, centrada en la producción de mercancías, la que produce la sociedad del espectáculo, es decir, la mercancía es la base material de la sustitución del objeto por su imagen, en tanto que el objeto producido por el trabajador acaba apareciéndole extraño cuando dicho objeto se convierte en mercancía.

Pese a la novedad que supuso el concepto de sociedad del espectáculo, se puede ver cómo los situacionistas reproducen un cierto esquema economicista, aparentemente abandonado. La génesis de la sociedad del espectáculo surge de una relación determinada entre infraestructura y superestructura. Es la base material, la infraestructura, definida por la elevación de la mercancía a fetiche por su papel social, la que crea la superestructura, es decir, el nivel de la ideología donde aparece el espectáculo.

La gran diferencia con la teoría de Marx es que, en los situacionistas, la superestructura queda independizada de la infraestructura, eliminando la posibilidad de establecer ningún tipo de relación dialéctica entre ambas. Es por esta razón por la que un cambio reducido a la esfera de la economía, tal y como formulaba cierto marxismo, aparece como insuficiente para transformar la superestructura. Es el mundo del triunfo de la imagen sobre la cosa el que, aún cuando surge de él, se sitúa más allá de su base material para convertirse en un mundo completamente autónomo. Por tanto, se ve aquí cómo el concepto de espectáculo supera metodológicamente el economicismo de gran parte de la tradición del marxismo.

La importancia del concepto de fetichismo de la mercancía para la I.S. no estriba sólo en la importancia teórica en relación con el concepto de sociedad del espectáculo. Les sirvió también como instrumento práctico de análisis de toda una serie de acontecimientos sociales que ocurrieron en el período de su actividad. Desde el análisis del papel de la mercancía en el capitalismo avanzado intentaron entender cómo dentro de la riqueza del espectáculo podía mantenerse una pobreza generalizada.

4. CONCLUSIONES: EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA EN EL POSTMARXISMO

Los discursos postmodernos sobre la mercancía han puesto el énfasis, precisamente, en este elemento ambivalente. Lejos de remitir a un engaño, la mercancía remite a una verdad absoluta en cuanto que esta ambivalencia borra el juicio marxista, compartido por la I.S., de que la mercancía es una especie de “velo de ignorancia” de la verdadera utilidad del objeto. La mercancía, al eliminar aquello que, supuestamente, ocultaba, aparece en toda su limitación, en toda su fugacidad, en toda su contingencia insuperable. La mercancía sería el modo en el que accedemos a esa

conciencia de la postmodernidad en la que la “autenticidad”, concepto clave de toda esta crítica, ha desaparecido completamente (Boltanski/Chiapello, 2002).

Además, esta crítica de la mercancía destruye la nostalgia revolucionaria, incluyendo a la I.S., en tanto que la mercancía no sería más que un modo de coagulación de la historicidad del presente. En último término, la crítica de la mercancía de la I.S. acabó por desvelar su elemento ambivalente en tanto que no supo materializar, o definir exactamente, el elemento que se le oponía. Los situacionistas dieron como obvio que la lucha revolucionaria era la lucha por hacer visible la realidad de la vida cotidiana, es decir, la superación de lo falso, en donde la mercancía era sólo uno de los momentos del engaño. Es por este motivo por lo que en esa crítica de la mercancía se encuentra ya ese elemento ambivalente de la I.S que estallará definitivamente con la derrota práctica de Mayo del 68 y del otoño italiano (Schiffter, 2005: 58-60).

Además de las consecuencias teóricas y prácticas que tuvo la apropiación y centralización del fetichismo de la mercancía para la I.S, ¿cómo se puede entender el efecto de construir una tradición marxista heterodoxa a través él?

En primer lugar, como el intento de establecer una nueva tradición de teoría y práctica revolucionaria a partir de conceptos no desarrollados por Marx y, especialmente, por el marxismo. Sin duda, la tradición heterodoxa del fetichismo de la mercancía fue una forma de establecer las bases para declarar la guerra del leninismo. Entendido éste como la única interpretación posible de Marx, entendiendo por ésta una descripción científica del modo de producción capitalista, el leninismo privatizó a Marx para sus propios fines, que se podrían resumir en dos: la preeminencia del Partido comunista como el único partido de la clase obrera, centralizando toda acción revolucionaria como dependiente de él; y la centralización de la economía en el Estado soviético, entendiendo que la democratización económica era exactamente igual al control económico estatal.

Sin embargo, es necesario entender la lucha entre estas dos facciones internas al marxismo desde el punto de vista de las victorias y de las derrotas. La intención declarada de Marx y Engels, y de toda la socialdemocracia en el siglo XIX, que es donde se gesta lo que luego se ha conocido como marxismo (Galcerán, 1997), no era la de establecer simplemente un marco teórico de explicación científica de ciertos fenómenos económicos y su relación con otros fenómenos sociales. Más bien, se trataba de establecer una teoría que fuera, a la vez, descripción y máquina de guerra, es decir, un tipo de conocimiento orientado directamente a la acción. Y no a cualquier acción, sino a la acción revolucionaria.

Desde esta perspectiva, ¿qué sucedió con ambas tradiciones? Por un lado, la tradición del marxismo soviético tuvo éxito en la medida en que se convirtió durante mucho tiempo no sólo en una alternativa (ficticia) al capitalismo occidental, sino que llegó a ser una auténtica amenaza ya no solo para la economía occidental sino para el sentido común social que entendía al capitalismo como un sistema de libertad y al comunismo como una forma de dictadura atroz.

Más allá de la cuestión del sentido común social, es decir, de las ideas predominantes que se tenían sobre ambos bloques políticos, lo que es más importante es entender cómo funcionó la tradición marxiana que surge del fetichismo de la

mercancía y su conflicto con el marxismo. Si éste tuvo una influencia internacional a todos los niveles durante casi todo el siglo XX, la tradición heterodoxa tuvo dos momentos de confrontación social definitivos, es decir, dos momentos en los que tuvo que enfrentarse a su capacidad de transformación material de la vida cotidiana.

Esos dos momentos fueron el Mayo del 68 y el llamado “autunno caldo” italiano. Pese a la multitud de diferencias entre uno y otro (el mayo francés tuvo una duración mucho más corta, mientras que el otoño italiano duró casi una década; el mayo francés tuvo como protagonistas al movimiento estudiantil mientras que el movimiento italiano fue llevado a cabo casi exclusivamente por trabajadores) lo cierto es que ambos tuvieron algo en común que es esencial: se entendieron como movimientos que no sólo pretendían derrocar y superar el modo de producción capitalista sino, también y casi de manera mucho más apremiante, la salida marxista-leninista que a esa superación había intentado implantar de modo burocrático y dictatorial la Unión Soviética.

No obstante, estos dos momentos estuvieron marcados por su derrota: pese a los avances que produjeron dentro del imaginario de los movimientos revolucionarios occidentales, no cumplieron con la finalidad última por la cual surgieron: derrocar dicho modo de producción capitalista.

Todavía queda por contestar una pregunta, que es a la que se tiene que enfrentar lo que queda de esta tradición del marxismo heterodoxo: ¿sigue siendo útil el conjunto de categorías de esta tradición heterodoxa del marxismo para pensar una transformación radical del capitalismo? Es más, ¿sirve ésta para entender las transformaciones radicales del propio capitalismo, de modo que pueda llegar incluso a entenderse a sí misma como obsoleta?

La intuición de que nuestro mundo está cada vez más alejado de aquel en el que surgió el materialismo histórico se va concretando rápidamente. Frente a ello, la única forma de poder conseguir la victoria es, en primer lugar, estar dispuestos a admitir la posibilidad de que la teoría estaba equivocada.

BIBLIOGRAFÍA

- BLOCH,, Ernst. (1971). *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Éve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- DEBORD, Guy (2006). *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- DERRIDA, Jacques. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- GALCERÁN, Monsterrat. (1997). *La invención del marxismo. Estudio sobre la formación del marxismo en la socialdemocracia alemana*. Madrid: Iepala.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. (2002). *Imperio*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- JAPPE, Anselm. (1998). *Guy Debord*. Barcelona: Anagrama.

- KORSCH, Karl. (1971). *Marxismo y filosofía*. México: Era.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio. (1981). *La teoría de la consificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Alianza Editorial.
- LUKÁCS, Gyorgy. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Gijalbo.
- MARX, Karl. (1971). *MEW*. Vol. 23. Berlin: Dietz Verlag.
- (1969). *MEW*. Vol. 3. Berlin: Dietz Verlag.
- (1953). *MEGA*. Abteilung II/1.2. Berlin: Dietz Verlag.
- (2009). *El capital*. Libro I, capítulo VI (inédito). *Resultados del proceso inmediato de producción*. México: Siglo XXI.
- PLANT, Sadie (2008). *El gesto más radical. La Internacional Situacionista en una época postmoderna*. Madrid: Errata Naturae.
- SCHIFFTER, Frédéric (2005). *Contra Debord*. Madrid: Melusina.



SÓLO UN BURÓCRATA PUEDE SALVARNOS. ŽIŽEK Y LA RELACIÓN ENTRE BUROCRACIA Y REVOLUCIÓN

Only a Bureaucrat Can Save Us:
Žižek on the Relation between Bureaucracy and Revolution

Álvaro Ramos Colás

Universidad Nacional de Educación a Distancia
boskerbosker@yahoo.es

Resumen:

En la primera parte del presente artículo expongo algunos conceptos relacionados con el modo de entender la política radical de Žižek. En la segunda, me ocupo de la idea que el autor esloveno tiene de lo que es un verdadero acontecimiento revolucionario. El tercer apartado se centra en la importancia que tiene para él la “burocracia” como método para asentar la revolución. La burocracia de Žižek se opone frontalmente a la democracia directa –tan en boga actualmente– como medio para la emancipación, y por eso, en los dos últimos apartados del artículo comparo su posición con la de Graeber, uno de sus principales exponentes.

Palabras clave:

Burocracia, revolución, acontecimiento, política radical, democracia directa.

Abstract

In the first section of this paper I expose some concepts related with the way Žižek understands radical politics. In the second, I delve into the meaning that “revolutionary event” has for the Slovenian philosopher. The next section deals with the importance of “bureaucracy” as the only means to consolidate the revolution. Therefore, Žižek’s bureaucracy opposes radically direct democracy, and consequently, in the last two sections of the paper, I compare some points of his position with Graeber’s ones, as he is one of the leading theoreticians of direct democracy.

Keywords:

Bureaucracy, Revolution, Event, Radical Politics, Direct Democracy.

Recibido: 23/03/2018

Aceptado: 28/05/2018

1. INTRODUCCIÓN: FANTASÍA, AMO Y POLÍTICA RADICAL

Žižek es un filósofo peculiar en la forma y en el fondo. Su propia apariencia física un tanto descuidada, su modo de hablar, su acento (al menos en inglés), el modo de mirar a sus interlocutores, su forma de atusarse el cabello y tantos otros detalles hacen de él un personaje único en el mundo de la filosofía. También sus textos son peculiares. La mezcla de ejemplos, de estilos, de chistes, de temas, los párrafos que se repiten literalmente en distintos libros, etc. dan una sensación de eclecticismo posmoderno que su filosofía desmiente. Žižek es el tipo de filósofo que construye su pensamiento sobre cimientos inciertos, lo cual no quiere decir que renuncie a una base más o menos reconocible. Un pilar sería el idealismo alemán, y otro las tres categorías lacanianas, en las que lo individual (la psique) y lo social se encuentran inextricablemente unidos. Lo imaginario, lo Simbólico y lo Real no son categorías claramente diferenciables, se influyen mutuamente y en ocasiones se solapan, haciendo imposible una definición clara y consistente de las mismas, lo cual dificulta la elucidación de una ontología social que las tome como punto de partida. A esto nos referíamos con los “cimientos inciertos” de su filosofía, que vendría a ser la certeza de que algo sustenta lo que conocemos como realidad social, pero nos es imposible dilucidarlo claramente. Siempre hay algo más, un “exceso” que tener en cuenta y al que enfrentarse, pese a partir de la certeza de que nunca acabaremos de entenderlo del todo. Partiendo de esta limitación, el reto al que se enfrenta la filosofía política de Žižek consiste en llegar a un nuevo proyecto universal de emancipación (Žižek, 2014, p. 156).

La emancipación implica, evidentemente, un cambio radical. En el caso de Žižek, «situación» debe entenderse como marco y, en concreto, como marco u orden Simbólico en sentido laciano. Dicho orden se identifica en su obra con la realidad social, o lo que es lo mismo, con lo intersubjetivo. Este ensayo, por motivos de espacio, no pretende profundizar en las relaciones entre los distintos órdenes que definió Lacan, pero es importante advertir que cuando hacemos referencia a la realidad social o simbólica, no debe entenderse de un modo excesivamente racionalista. La relación entre lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real, como ya hemos indicado, no es en absoluto clara, siendo en especial conflictiva y contraintuitiva la idea de lo Real:

[...] La brecha que separa para siempre el dominio de la realidad (simbólicamente mediado, o sea, constituido ontológicamente) respecto de lo Real elusivo y espectral que lo precede, tiene un carácter crucial: lo que el psicoanálisis llama «fantasía» o «fantasma» es el esfuerzo tendiente a cerrar esa brecha mediante la percepción (errónea) de lo Real preontológico como simplemente otro nivel de la realidad, «más central». La fantasía proyecta sobre lo Real preontológico la forma de la realidad constituida (como en la idea cristiana de otra realidad, la realidad suprasensible). (Žižek, 1999, p. 69)

Lo Real precede a lo simbólico, y además no nos es posible penetrar en ello, es preontológico, espectral y elusivo.¹ Nuestra imposibilidad para lograr una tímida

¹ Esta tesis, como muestra Castro-Gómez en *Revoluciones sin sujeto* (Castro-Gómez, p. 34 ss. Querría agradecer a Ramón del Castillo esta referencia bibliográfica), la toma Žižek

aproximación a lo Real, nos obliga a crear esas fantasías de las que habla Žižek. Ahora bien, de esta cita podría entenderse que cada uno debe forjarse individualmente una especie de ficción que le ayude a sobrellevar esa sombra subyugante. Es más que eso, de hecho debemos entenderlo en plural, como algo que incumbe a toda la sociedad, ya que la misma vida en común se sustenta sobre los (débiles) pilares de esa ficción. En *Acontecimiento* Žižek deja un poco más clara la relación entre los órdenes lacanianos: «En tanto que la fantasía proporciona el marco que nos permite experimentar lo Real de nuestras vidas como un todo significativo, la desintegración de una fantasía puede tener consecuencias desastrosas» (Žižek, 2014, p. 37). Es decir, sólo gracias a esa ficción nos salvamos de vernos devorados por el espectro de lo Real («que puede tener consecuencias desastrosas»). Sólo gracias a una fantasía, en consecuencia, podemos librarnos de esa irracionalidad absoluta.

En un plano mucho más general, ¿no es esta una característica del orden Simbólico en cuanto tal? Cuando me encuentro con un representante de la autoridad simbólica (un padre, un juez...), mi experiencia subjetiva puede ser la de que se trata de un pelele corrupto, pero, pese a todo, le trato con el respeto debido, porque así es como «se me aparece objetivamente» (Žižek, 2011, p. 137).

Vemos entonces que el orden Simbólico se sostiene a *pesar* de la opinión del individuo, es más, precisamente se basa en gran parte en esa discrepancia: los sujetos no son el orden simbólico, éste es objetivo, lo ven con sus propios ojos a diario (policías, médicos, empresarios, etc.), y sin embargo no pueden tener un conocimiento total del mismo, ya que es un mero sistema ficcional de contención de lo Real que nos permite una convivencia más o menos tranquila. La subjetividad implica dudas, preguntas e incoherencias, mientras que el orden Simbólico nos permite sobrevivir a estas dificultades. A la totalidad de significantes que lo conforman, es decir, al conjunto de instituciones, leyes, costumbres, usos, etc., Lacan y Žižek lo denominan Significante-Amo.

Lo que caracteriza la existencia humana es la fijación «irracional» en una causa simbólica, materializada en un Significante-Amo al que nos atenemos a despecho de las consecuencias y haciendo caso omiso de nuestro interés más elemental, la propia supervivencia: es el propio «apego empecinado» a un Significante-Amo (a la postre, un «significante

directamente del Schelling de las *Edades del mundo*. Según Schelling, Dios, antes del comienzo del mundo, no era “sujeto”, sino potencialidad pura, mera pulsión o voluntad. Su estatuto era, en consecuencia, preontológico y ahistórico. Ahora bien, Dios pasa de no desear nada a desear crear el mundo para reconocerse en él. Así surge el mundo, a partir de un acto de voluntad y libertad divina. Ahora bien, esto supone una autoalienación de Dios, ya que implica la pérdida de su naturaleza originaria. La libertad tiene para Schelling, en consecuencia, un carácter preontológico y ahistórico. Žižek adaptará el relato schellingiano al psicoanálisis laciano, donde la creación del mundo equivaldría paso de lo Real a lo Simbólico, o lo que es lo mismo, la voluntad de contener lo aterrador mediante un orden intersubjetivo, que ya se da en el tiempo (en ese sentido hay que entender que lo Real precede a lo Simbólico). Para Lacan y Žižek ésta sería la autoalienación del individuo y es lo que el esloveno denomina «vacío ontológico del sujeto».

sin significado») lo que infunde en el ser humano la capacidad de mantener la flexibilidad sin rigideces ante todo contenido significado. (Žižek, 2011, p. 107).

Sin duda es más cómodo vivir apegado toda la vida al mismo Significante-Amo que cuestionarse qué sucedería si lucháramos por uno nuevo. El problema, afirma Žižek siguiendo a Badiou (Žižek, 2016, p. 212 ss.), es que no puede haber una realidad intersubjetiva (un marco simbólico) sin un discurso impuesto por un Amo,² en primer lugar porque, como ya hemos apuntado, viviríamos en el caos absoluto de lo Real, lo cual sería algo parecido al fin de la humanidad, algo inimaginable (Žižek, 2014, p. 34). Y, en segundo lugar, porque el Amo es el que convierte al individuo en sujeto, ya que, si admitimos, como hacen Badiou y Žižek, que el sujeto surge de la mediación entre el individuo y lo universal (el Significante impuesto por el Amo), entonces resulta evidente que el individuo necesita una mediación y una autoridad para definirse. En psicoanálisis, esta mediación se denomina transferencia (Žižek, 2016, p. 214). ¿Qué tiene todo esto que ver con la política?

Uno debería rechazar esta premisa compartida: un axioma de una política emancipadora radical es que el Amo no es el horizonte definitivo de nuestra vida social, que uno debe formar un colectivo que no se mantenga unido por la figura del Amo. [...] Sin embargo, al mismo tiempo deberíamos seguir la lección del psicoanálisis: el único camino para la liberación se da a través de la transferencia, y por eso *la figura del Amo es inevitable*. Así pues, deberíamos seguir sin miedo la sugerencia de Badiou: a fin de despertar eficazmente a los individuos de su «sopor democrático», de su confianza ciega en las formas institucionalizadas de democracia representativa, los llamamientos a una organización autónoma directa no son suficientes: *se necesita una nueva figura del Amo* (Žižek, 2016, p. 215, énfasis nuestro).

El «sopor democrático» no es sólo un efecto de una ideología dominante, es la propia ideología del capitalismo: «[la democracia] es el núcleo duro del universo capitalista global actual, su auténtico Significante-Amo» (Žižek, 2011 b, p.190). Por tanto, el objetivo político revolucionario debe incluir el derrocamiento del significante «democracia» tal y como la entendemos ahora y sustituirlo por otro. La dificultad de la política radical reside, según Žižek, en que a pesar de ser imposible hay que actuar como si fuese factible derribar al Amo; podría decirse que es una especie de imperativo categórico revolucionario, general y abstracto para guiar nuestros actos en pos de una nueva sociedad. De todos modos, no deja de ser inquietante esa «nueva figura del Amo» con la que se cierra la cita. Veremos, según avancemos en nuestra exposición, que ese es precisamente el punto al que pretendemos llegar: la revolución para Žižek es la instauración de un nuevo Amo que, una vez institucionalizado, se convierte en nuestro nuevo lenguaje.

² No queda del todo clara en los textos de Žižek la diferencia o relación entre Significante-Amo y Amo. Parece que Amo viene a ser alguien o algo que impone un significante, un lenguaje. Lógicamente, ambos tienden a identificarse, ya que el sujeto experimenta la imposición del significante más que cualquier otra acción o atributo del Amo. En este sentido, cuando se lucha contra el Amo, por ejemplo, lo que se hace es combatir su discurso, su lenguaje.

2. ACONTECIMIENTO REVOLUCIONARIO

Desde la filosofía de Žižek podría entenderse «acontecimiento» como la sustitución de un Amo por otro, ya que sólo gracias a él se puede articular un cierto sentido a lo Real creando una fantasía en sentido psicoanalítico. De este modo, este concepto nos proporciona el engranaje teórico necesario para pasar, como decíamos en el apartado anterior, de un lenguaje a otro con el objetivo de la emancipación universal.

Pero vayamos paso a paso, veamos en primer lugar qué entiende Žižek por acontecimiento. No es simplemente un hecho histórico relevante, es algo más. Normalmente, es cierto, un acontecimiento es un evento histórico trascendental, pero lo que lo distingue de un pseudo-Acontecimiento es, precisamente, la ruptura con la realidad sociopolítica anterior. Aquí hay que andar con cuidado y no dejarse llevar por el entusiasmo revolucionario que nos puede hacer considerar todo suceso histórico con aspectos revolucionarios como un verdadero Acontecimiento. Por ejemplo, Žižek en su libro *En defensa de las causas perdidas* (2011 b, pp. 118-123), no critica a Heidegger tanto por el hecho de haber sido miembro activo del partido Nazi, sino que éste considerara que dicho partido buscaba una transición hacia un nuevo orden (Amo). Heidegger, con fino olfato filosófico, había entendido que la modernidad estaba tocando fondo, pero confió en una fuerza política que, realmente, no pretendía la instauración de un nuevo Significante-Amo, sino que buscaba el afianzamiento de la posición económica de la alta burguesía apoyándose en algunos rasgos de la ideología pequeñoburguesa alemana de la época (nacionalismo, supremacismo racial, antisemitismo, etc.). Žižek repite a menudo el chiste de que Hitler no fue lo suficientemente agresivo, y hace referencia a este punto que acabamos de indicar: no era un revolucionario, resultó ser una figura histórica menor que funcionó como estabilizador del Significante-Amo que se tambaleaba peligrosamente desde el inicio del siglo xx. Podría decirse, por tanto, que el nazismo fue un (sanguinario) pseudo-Acontecimiento.

Antes de delimitar más en profundidad el alcance del Acontecimiento político, es importante precisar que no sólo los hay de este tipo. En *Acontecimiento* Žižek expone distintas tipologías, o más bien, introduce distintos eventos transformadores de la realidad que no son específicamente políticos. Por ejemplo, presenta el evento como iluminación que supone el budismo (Žižek, 2014, p. 59 ss.). La iluminación es, según nos explica Žižek, la separación total entre la conciencia de individuo y la realidad material, que tiene como objetivo el Nirvana. El inicio del ascenso hacia ese objetivo es el análisis de los propios actos. Todas nuestras acciones tienen, según la doctrina del karma, consecuencias, es decir, nuestros actos dejan siempre algún tipo de rastro (bueno, malo, indeleble, temporal, etc.). Hay actos, eso sí, que son dañinos moralmente: matar, robar, mentir, calumniar, etc. y éstos, lógicamente, deben ser disminuidos al mínimo. Así nos libramos del sufrimiento que reina en nuestras vidas cotidianas (según la exposición del budismo de Žižek) y podemos aspirar al Nirvana. Una vez se llega a este estadio, nuestras acciones no dejan huella, nos encontramos más allá de la Rueda del Deseo y la conciencia, que es la misma subjetividad, queda completamente aislada y, por consiguiente, separada del mundo material. Esa separación insalvable entre ambas realidades es, según Žižek,

el evento mismo de la subjetividad. Igual que antes, cuando hacíamos referencia al Acontecimiento político y hablábamos de la instauración de un nuevo orden social simbólico, en el Acontecimiento como iluminación se redefine (ilusoriamente) todo el marco sobre el que se sustenta el lenguaje Simbólico que define al individuo a partir de su propia conciencia. Como no podría ser de otro modo, Žižek carga las tintas contra ese tipo de liberación solipsista, aunque lo que nos interesa apuntar aquí, más que eso, es el hecho de que el Acontecimiento puede ser algo totalmente distinto de una revolución política.

Otros ejemplos que nos ofrece Žižek son los Acontecimientos filosóficos (Platón, Descartes y Hegel), el de la caída cristiana, etc., pero, en cualquier caso, los más decisivos para Žižek (si no los únicos verdaderos que merecen tal nombre) son aquellos que ocurren al nivel de lo político, de la realidad social (que, como ya hemos señalado, es lo universal). Por ejemplo, Žižek sostiene que el Acontecimiento más relevante de la historia moderna es la Revolución Francesa (ib., p. 143). Si entendemos la historia como una lucha entre marcos simbólicos, latirán en su interior significantes procedentes (si bien muy modificados) del Acontecimiento de la caída y de otros que la precedieron.

En este punto deberíamos volver a Hegel: un proceso dialéctico comienza con alguna idea afirmativa hacia la que se esfuerza. Sin embargo, en el transcurso de este esfuerzo, *la idea misma sufre una profunda transformación* (no solo una adaptación táctica, sino una redefinición esencial), porque la idea misma está atrapada en proceso, (sobre)determinada por su materialización. Digamos que se da una revuelta motivada por una demanda de justicia: una vez que las personas se involucren realmente, serán conscientes de que es mucho más necesario conseguir auténtica justicia que se satisfagan sólo las demandas específicas con las que comenzaron (revocar algunas leyes, etc.). *Lo que ocurre en esos momentos es que se redefine la misma dimensión universal, se impone una nueva universalidad.* (Žižek, 2014, p. 159. Énfasis nuestro).

Apliquemos esta descripción de la dialéctica al Acontecimiento de la Revolución Francesa, que supuso «la ruptura tras la cual nada volvió a ser lo mismo» en opinión de Žižek. La idea primigenia consistió en un anhelo de la burguesía de ser reconocida como una fuerza social, ya que en la rígida sociedad estamental del Antiguo Régimen sólo la corona, la aristocracia y el alto clero tenían acceso a la corte, a la alta administración, etc. a pesar de que las ideas de que la Ilustración ya habían empezado a extender su influencia en terrenos como el arte, la filosofía y la educación. Sin embargo, la Ilustración en lo político se adhería al despotismo monárquico (Hobsbawm, 1988, p. 11). La idea de la burguesía, en consecuencia, es una aspiración a cierta igualdad, que se ve transformada por las influencias de la ideología ilustrada y, a su vez, con las circunstancias históricas, económicas y sociales del momento. A partir de esa dialéctica, esa idea se va transformando, y no sólo hasta el fin de Napoleón, sino prácticamente hasta conformar lo que se ha denominado el «legado de la Revolución Francesa». Así se imponen las nuevas universalidades/Amos.

Esta dialéctica, sin embargo, no debe confundirse con optimismo histórico, con una creencia ciega en el progreso de la humanidad. Gracias a la Revolución Francesa, valores como el pacifismo, la igualdad entre individuos, la democracia y tantos otros, se asumieron como “lo normal”, conformando el tejido Simbólico de gran parte de la humanidad. Sin embargo, hoy en día esos valores parecen estar en entredicho, tal y como Žižek indica con insistencia. Uno de los problemas más acuciantes de nuestro tiempo, de hecho, es el intento de disolución de dicho orden a manos de movimientos de extrema derecha europea (Orban, AfD, Frente Nacional, etc.) y no europea (Al Qaeda, DAESH, KKK, entre otros). Ya no se trata ahora, como en la Europa de los años 30, de una reafirmación violenta del orden Simbólico que favorecía a ciertas élites (disfrazado de revolución fascista). El fascismo actual es de signo contrario, pretende disolver los cimientos de la misma sustancia ética que mantiene en pie nuestra sociedad. Por consiguiente, el “optimismo” de los viejos marxistas (incluido el del propio Marx), quienes creían en la necesidad del triunfo de la revolución socialista, es infundado y peligroso. Infundado porque la idea, como vemos en la cita anterior, muta, y los significantes (“democracia”, “derechos”, “libertad”, etc.) pueden llegar a contener significados muy distintos a los originales (por ejemplo, para la AfD, “libertad” no tiene el mismo significado que en la Carta de los Derechos Humanos); y peligroso porque, si no actuamos, si creemos que la historia operará por sí sola hasta llegar a su *telos*, muy probablemente los enemigos de la revolución triunfarán. Ahora bien, Esta voz de alarma de Žižek no es un canto a la defensa de lo que hemos conseguido desde la explosión del Acontecimiento de la Revolución Francesa, eso sería un discurso más bien defensivo (como el que defiende la socialdemocracia actual). Lo que el filósofo esloveno pone sobre la mesa, o así nos lo parece a nosotros, es que, para mantener en pie los valores emancipadores de 1789, no sólo hay que defenderse del fascismo, sino también combatir el capitalismo, ya que es éste el que los está aniquilando. Y no hay que plantarle batalla de cualquier modo, sino partiendo del estado actual de las cosas, es decir, no hay que trasplantar las ideas de los jacobinos de finales del XVIII o las ideas del marxismo científico a nuestro tiempo, sino que debemos tomar como punto de partida el sentido en el que han llegado a nosotros. Como venimos exponiendo hasta ahora, eso se resume en el intento de instauración de un nuevo Amo mediante una revolución.

3. BUROCRACIA Y REVOLUCIÓN.

Pero realmente, ¿qué tiene que ver todo este discurso revolucionario de Žižek con la burocracia? Es más, podría decirse que en la actualidad este término es casi un antónimo de revolución. Si un Acontecimiento revolucionario es una redefinición del Significante-Amo, es decir, de nuestro marco simbólico, la burocracia es la rutina, el proceso por el proceso, la importancia del sello, de la fotocopia compulsada, el “vuelva usted mañana” de Larra, etc.

Con todo, y por sorprendente que parezca, desde la perspectiva política žižekiana, revolución y burocracia son insolubles. Ese es el principal mensaje que Žižek expuso en su conferencia en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, que podría resumirse del siguiente modo: el triunfo de la revolución necesita la *normalidad*, es decir, el gesto automático y natural (casi inconsciente) que no ponga en tela de

juicio todos y cada uno de los actos que llevamos a cabo en nuestra vida diaria. Según Žižek, no son infrecuentes las explosiones revolucionarias, y menos aún en nuestra época, pero su consolidación es el máximo problema al que se enfrentan. Ahí reside la verdadera emancipación.

Es por eso por lo que hay que repetir la revolución. Sólo después de que se desintegre la primera unidad entusiasta se podrá formular una auténtica universalidad, una universalidad ya no sostenida por ilusiones imaginarias. Sólo después de que se descomponga la unidad inicial del pueblo comenzará la verdadera labor, la ardua tarea de asumir todas las implicaciones de la lucha por una sociedad igualitaria y justa. No basta con liberarse del tirano; la sociedad que lo originó ha de transformarse por completo (Žižek, 2016, p. 125).

Esta cita condensa los puntos más importantes de las ideas de Žižek sobre la burocracia y la revolución. Repetir la revolución está íntimamente ligado a que los nuevos valores revolucionarios se conviertan en burocráticos (en que sean asumidos como naturales e indiscutibles), es «repetir» la revolución. Hacerla cada día, en la política de altos vuelos, pero también en nuestros actos cotidianos. La explosión revolucionaria, según Žižek, puede derrocar al Amo anterior y proponer una universalidad nueva, pero no basta con eso. Si no se consigue implantar ese nuevo Significante-Amo, el antiguo retomará su posición de privilegio. El nuevo Amo se torna vital el día después, lo necesitamos más que nunca para poder desarrollar la mediación liberadora (la transferencia en términos psicoanalíticos que comentábamos más arriba). Según Žižek, no podemos salir de la apatía y del individualismo hedonista actual por nosotros mismos (Žižek, 2016, p. 125), necesitamos un Amo que imponga una idea y, a través de la mediación, conseguir una nueva universalidad.

Sólo así, mediante un nuevo Amo, podemos llegar a ser libres (Žižek, 2016, p. 219). Esa transferencia o mediación es el único modo de conquistar nuestra libertad. De hecho, insiste Žižek siguiendo a Badiou, el Amo no es un represor que nos da órdenes del tipo «¡no puedes!», sino al contrario, «¡atrévete!», que viene a ser una reformulación del imperativo lacaniano “no abandones tu deseo”. En el caso concreto de la burocracia, atreverse, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, implica que llegue un momento en que no tengamos que recordar que hay que seguir hacia adelante. En la conferencia del Círculo de Bellas Artes, Žižek provocó al público afirmando que el estalinismo había fracasado «por no ser lo suficientemente burocrático» (00:17:15), y, si tenemos en cuenta su definición de burocracia, tiene razón. Nada, en palabras de Žižek, funcionaba correctamente en la Unión Soviética estalinista, especialmente en la vida cotidiana, todo eran parches para mantener la vieja moral y a las caducas élites en el poder. Si alguien buscaba justicia, debía sobornar a más de un funcionario; Si un padre necesitaba que su hijo obtuviera una plaza en una universidad, una cadena de favores y, por su puesto, pertenecer al PCUS. Si deseaban ofrecer plátanos en una cena familiar señalada, seguramente no los encontrarían. Estos ejemplos prosaicos son la encarnación de la justicia. El discurso de Stalin estaba plagado de grandes palabras como «humanidad», «justicia» y «solidaridad», pero en el día a día, en la Unión Soviética carecían de contenido o significado. Eran significantes vacíos. En 2008, nueve años

antes de la conferencia de Madrid, Žižek publicó en inglés *En defensa de las causas perdidas*, en el que encontramos ya argumentos muy parecidos:

Es ahí [en la denuncia del marxismo de que en el discurso liberal se declaran apolíticas muchas cuestiones de la vida cotidiana que no lo son] donde hay que buscar el momento decisivo de un proceso revolucionario: por ejemplo, en el caso de la Revolución de Octubre, dicho momento no se encuentra en la explosión de 1917-1918, ni siquiera en la guerra civil que la siguió, sino en la intensa experimentación de principios de los años veinte, en los intentos (desesperados y, a menudo, ridículos) de inventar nuevos rituales para la vida cotidiana: ¿con qué sustituir los ritos de boda y los funerales prerrevolucionarios? ¿Cómo organizar la interacción diaria en una factoría, en un edificio de apartamentos? Es en este plano [...] en el que los jacobinos y las revoluciones soviética y china fracasaron a la postre; y no porque no hicieran numerosas pruebas al respecto, desde luego. Los jacobinos dieron lo mejor de sí mismos no en el teatro del Terror, sino en las explosiones utópicas de la imaginación política dedicada a la reorganización de lo cotidiano: todo estaba allí, propuesto durante la frenética actividad desarrollada a lo largo de dos años, desde la autoorganización de las mujeres hasta las casas comunitarias en que los ancianos pasarían los últimos años de su vida en paz y dignamente (Žižek, 2011 b, p. 181).

¿Qué ocurre entonces cuando tras el estallido revolucionario la nueva clase dirigente no logra imponer una cotidianeidad portadora de los nuevos valores? Que vivirá en un estado de excepción y emergencia continuo y, muy probablemente, se verán obligados recurrir a la violencia arbitraria para asegurar su supervivencia. Ese es el caso de la Unión Soviética de Stalin y de la China de la Revolución Cultural de Mao. Sólo triunfará la revolución si un nuevo lenguaje revolucionario permea toda nuestra realidad social, esto es, si se burocratiza en el sentido žižekiano del término.

Por eso critica Žižek, en la conferencia “Alegato en favor de un socialismo burocrático” (00:11:20), la idea de revolución como carnaval, es decir, como una explosión de felicidad revolucionaria continua. Muchos izquierdistas, según el filósofo esloveno, celebran esta definición de Bakhtin, pero lo que éste quería decir³ con «carnaval» hacía referencia a la situación que se vivía bajo el puño de hierro de Stalin y que él mismo sufrió en sus carnes. Por ejemplo, el hecho de que, de un día para otro, un miembro del Comité Central cayera en desgracia y se viera confinado en un *gulag*; otros muchos sucesos «carnavalescos» marcaban el estado de emergencia continua como las deportaciones masivas, las detenciones de cuadros de técnicos de fábricas y de escritores, los ascensos fulgurantes de comisarios políticos de provincias, etc. En definitiva, todo lo que Aleksander Solzhenitsyn describió en *Archipiélago Gulag*. El «carnaval» revolucionario de Bakhtin, en opinión de Žižek, es la *hybris* del poder no consolidado, esto es, el polo opuesto a la burocracia žižekiana.

³ Según Žižek, esto se ha sabido tras el descubrimiento de algunos documentos de Bakhtin en la ciudad en la que acabó exiliándose para sobrevivir al estalinismo.

4. ¿VIVIR SIN AMO?

Parece claro entonces que, desde el punto de vista de Žižek, la realidad social se conforma y se delimita mediante una disputa irresoluble con el Amo. Esa relación es política, aunque hasta ahora la ideología dominante liberal nos haya hecho creer que grandes áreas de nuestra vida están al margen del ámbito político. En concreto esa es una de las más urgentes batallas que debemos presentar al capitalismo, la batalla de volver a politizar (y esto implica burocratizar, como ya sabemos) todos los ámbitos de nuestra vida. La nueva realidad surgida de la disputa con el nuevo Amo debe ser, en todos sus aspectos, política. Žižek afirma contundentemente en *Pedir lo imposible* que

[...] lo que está desapareciendo realmente aquí es la propia vida pública, la misma esfera en la que uno funciona como agente Simbólico que no puede ser reducido a un individuo privado, a un manojito de atributos, deseos, traumas e idiosincrasias personales. El dominio público está desapareciendo rápidamente y lo tratamos como un dominio privado (Žižek, 2013, p. 48)

La aspiración, insistimos, es que todo sea político y que, de ese modo sea asumido por todos y siempre. Todos nuestros actos deben estar de algún modo alineados con el nuevo concepto de universalidad impulsado por la explosión revolucionaria. Aquí resulta clave la oposición hegeliana entre universalidad abstracta y concreta. Según lo interpreta Žižek, la universalidad abstracta es el concepto, en genérico, una especie de ideal que nunca podrá realizarse del todo en los casos particulares. La universalidad concreta es cada uno de los ejemplos específicos que nos encontramos en la realidad (Žižek, 1999, p. 116). Reducir al sujeto (agente Simbólico en la cita) a un conjunto de atributos, como si de un sumatorio de características discontinuas se tratara, no sólo lo aleja de sus semejantes, sino que imposibilita la relación con lo universal abstracto (el Amo, en definitiva), imposibilitando la mediación individuo-Amo que da lugar al sujeto. En consecuencia, desde la perspectiva de Žižek, atomizar al individuo de este modo desactiva la misma posibilidad de una revolución. Pero aquí hay que tener cuidado, porque el esloveno no dice que no puedan darse explosiones revolucionarias si se reduce al individuo a «un manojito de atributos, deseos, traumas e idiosincrasias personales»; al contrario, afirma que el hecho de que en la actualidad se den muchos brotes antisistema demuestra una tensión revolucionaria latente en nuestra época. Pero esto, como ya sabemos, no es lo mismo que el triunfo de la revolución. La ideología capitalista actual se ha reducido al individuo Simbólico a «individuo privado», gracias a esa especie de vago hedonismo que ha instaurado como nueva religión al alcance de todos (Žižek, 2013, p. 89).

En este diagnóstico Žižek coincide con Lipovetsky: el individuo toma su conciencia como la medida de todas las cosas⁴, todo se ve e interpreta desde el

⁴ Žižek lo denomina la «iluminación budista» (ver apartado 2), mientras que Lipovetsky lo designa el «narcisismo psi». Son claras las divergencias entre ambos pensadores, pero lo que nos interesaba subrayar es que ambos consideran la conciencia del individuo como el centro de la ideología contemporánea.

prisma de la psique individual (Lipovetsky, 2006). Ahora bien, para Žižek esto no significa que los individuos no se puedan agrupar temporalmente para realizar una acción política concreta, sino que dejan de ser «agentes simbólicos». En concreto, diríamos que no son símbolos de la universalidad abstracta, quedando como meras islas que no suponen ninguna universalidad concreta. Esa universalidad abstracta a la que, en opinión de Žižek, los individuos han dejado de representar son los valores emancipadores que, durante un tiempo, la Revolución Francesa consiguió instaurar. La conclusión del filósofo esloveno es clara, si los individuos no son una realización concreta (aunque imperfecta) del ideal universal abstracto, éste ha muerto. Por eso defiende la necesidad de superar el estado actual de las cosas y retomar ese nexo entre lo abstracto y lo concreto, entre los sujetos simbólicos y el Amo. Creer que se vive sin Amo, encerrados en una conciencia solipsista, por tanto, es ingenuo y contrarrevolucionario.

Llegados a este punto es importante profundizar en la crítica recurrente que Žižek plantea al anarquismo. Básicamente, se refiere al hecho de que los libertarios pretenden vivir sin Amo, es decir, ser autónomos e independientes de cualquier instancia trascendente. Sin Amo no seremos capaces salir del lodazal ideológico en el que nos encontramos:

La suprema paradoja de la dinámica política es que hace falta un Amo para arrancar los individuos del lodazal de su inercia y motivarlos hacia una lucha emancipadora por la libertad que supere nuestras limitaciones. En esta situación lo que necesitamos hoy en día es una Thatcher de la izquierda: un líder que repita su gesto en dirección opuesta, y transforme todo el campo de presupuestos compartidos por la élite política actual de todas las tendencias principales. También deberíamos rechazar la ideología de lo que Saroj Giri ha denominado el «horizontalismo anárquico», la desconfianza en las viejas estructuras jerárquicas: deberíamos reafirmar sin vergüenza alguna la idea de «vanguardia», cuando una parte del movimiento progresista asume el liderazgo y moviliza otras partes (Žižek, 2016, p. 216).

Vemos, por tanto, la importancia que para Žižek tienen las estructuras jerárquicas, en claro contraste con las propuestas de deliberación colectiva y asamblea de los anarquistas. De un modo calculadamente provocador, intenta apuntalar su argumento trayendo a colación la figura de Margaret Thatcher como figura de una líder capaz de transformar los lenguajes en los que entablar el nuevo metarrelato. En una entrevista se le preguntó a la Dama de Hierro por su mayor logro en política, a lo que respondió, para sorpresa de propios y extraños, que el Nuevo Laborismo (Žižek, 1999, p. 215). En efecto, la tercera vía de Giddens y Blair no fue sino un modo de aceptar los presupuestos básicos del liberalismo económico, pero dotándolos de un rostro más humano. Thatcher, naturalmente, se refería a que sus máximos rivales políticos (los laboristas que tan hostiles fueron a sus políticas neoliberales en el inicio de su mandato) acabaron adaptando su discurso socialdemócrata al de un *laissez faire* sin complejos. En efecto, cuando nuestros adversarios dejan de hablar su propio idioma para hablar el nuestro, hemos ganado

la contienda (Žižek, 2011 b, p. 196).⁵ Por consiguiente, en opinión de Žižek, el triunfo de la política radical de izquierdas pasa necesariamente por un Amo que nos saque del lenguaje capitalista actual, y que nos incite a atrevernos a transgredir y a no abandonar nuestro deseo de una nueva universalidad emancipadora hasta que ésta empape todos los ámbitos sociales. El horizontalismo anarquista, sin instancia trascendente, pretende que todo Significante se decida consensuadamente, lo cual imposibilita precisamente la creación de ese nuevo lenguaje que debe absorber el de nuestros opositores. Resulta imposible, por tanto, la burocratización de la revolución en el sentido žižekiano.

¿Hace honor esta representación de Žižek del horizontalismo a lo que éste realmente defiende? En 2015 David Graeber publicó *La utopía de las normas*, que trata de la burocracia y podría ser considerado como una respuesta a las tesis de Žižek.⁶ Graeber adquirió fama mundial con *En deuda*, donde estudió los últimos 5000 años de historia económica desde la perspectiva de la deuda y, por supuesto, desde su ideología anarquista. Su formación como antropólogo, así como una capacidad especial para encontrar el argumento certero y original, hacen de sus estudios de la economía actual y de la histórica una voz a tener en cuenta en los debates en torno al capitalismo. Ese, desde nuestro punto de vista, es el punto más interesante de *La utopía de las normas*, su interpretación del capitalismo actual como un sistema normativo-burocrático que impone una continuidad entre el ámbito de las organizaciones impersonales (empresas, entes públicos, asociaciones, etc.) y lo más radicalmente personal (lo concerniente a la libertad de expresión). Según Graeber, el capitalismo burocrático (así denomina él al estadio actual del mismo) basa su solidez en la separación de estos dos ámbitos (Graeber, 2015, p. 42), haciendo parecer de sentido común que haya dos realidades: la racional y la irracional. Esto posibilita, siempre según Graeber, la imposición de las normas (la burocracia) en ambos contextos al ser consideradas éstas como la racionalidad/modelo a seguir. De este modo hay que entender la afirmación del antropólogo estadounidense de que la burocracia no es estulticia, sino organización de la estupidez. Así es como se propagan los trámites administrativos, los formularios, las casillas a rellenar, etc., los cuales intentan sistematizar coherentemente (es decir, convertir en algo abstracto) casi todas las parcelas de nuestra existencia (ib. p. 78).

Sin lugar a dudas, la burocracia necesita de un conjunto de instituciones que impongan las normas, que podemos agrupar en el Estado y sus aparatos represivos. Esta afirmación puede parecer obvia, pero esconde una idea interesante sobre la que descansa gran parte de la argumentación del libro de Graeber. En concreto, la clave

⁵ Esta mutación la explica Žižek recurriendo a Hegel y a su «negación de la negación»: «la verdadera síntesis hegeliana es eso... A fin de cuentas, ¿qué es la negación de la negación hegeliana? En primer lugar, el viejo orden queda negado dentro de su propia forma político-ideológica; a continuación, hay que negar la propia forma [...] La auténtica victoria ocurre cuando el enemigo habla tu lenguaje.» (Žižek, 2011 b, p. 195-196).

⁶ Agradezco a Ramón del Castillo la referencia bibliográfica, así como la sugerencia de que, muy probablemente, la conferencia de Žižek en Madrid (“Alegato a favor de un socialismo burocrático”) pudiera estar de algún modo relacionada con este libro.

sería preguntarse sobre la imposición a la que se hace referencia. Parece trivial afirmar que el Estado impone sus reglas, incluso parece obvio entender a quién se las impone (a sus ciudadanos), pero si llevamos un poco más allá la cuestión, como hace el autor, descubrimos que lo que realmente se reprime es la imaginación de las personas. Decíamos antes que la división entre lo racional y lo irracional, es decir, entre lo organizacional (empresas, asociaciones, entes públicos, etc.) y lo individual, facilita la imposición burocrática sobre el ámbito de lo personal, y, en concreto, sobre la «irracionalidad creativa» (irracional visto desde la óptica capitalista, claro), o lo que es lo mismo, sobre la imaginación y la creatividad. Aquí se empiezan a percibir con más fuerza los principios anarquistas del autor:

La libertad es realmente la tensión entre el libre acto de jugar de la creatividad humana contra las normas que están constantemente generando. Y esto es lo que los lingüistas observan siempre. No hay lenguaje sin gramática. Pero tampoco hay lenguaje en el que nada, incluida la gramática, no esté permanentemente cambiando (Graeber, 2015, p. 197).

Vemos entonces que la libertad se define como una tensión entre la creatividad (que se aprecia cuando jugamos) y las normas, que delimitan lo que está permitido y lo que no. Evidentemente, no es posible jugar (crear) si no se tiene en cuenta qué se puede hacer, qué no, y cuál es el objetivo a conseguir. También es cierto que las reglas se someten constantemente a discusión (la gramática, siguiendo el vocabulario del americano). De aquí Graeber extrae a lo largo del libro la conclusión de que, si las reglas pueden ser alteradas en base a acciones de deliberación humana (es decir, de un modo racional), la libertad siempre se puede imponer a las normas generadas por la burocracia. Dicho de otro modo, si dejamos de restringir la libertad y la imaginación al ámbito de lo privado, ésta puede y debe ser capaz de imperar también sobre lo organizacional, donde hasta ahora sólo se operaba mediante la aplicación abstracta de la burocracia. La separación que antes comentábamos entre lo privado y lo público que el “capitalismo burocrático” había practicado para imponer sus políticas quedaría, por tanto, superada, y con ella la alienación a la que se ven sometidos los trabajadores que realizan ciertas actividades.⁷

En realidad, si entendemos la burocracia tal y como existe hoy en día, tanto Graeber como Žižek comparten una idea importante, a saber, que la alienación se basa en el uso coactivo de la misma. La gran diferencia radica que, mientras Graeber considera que la libertad y la creatividad pueden prevalecer sobre cualquier ordenamiento («la gramática puede ser cambiada» y este cambio, claro está,

⁷ «Creatividad y deseo, lo que a menudo reducimos en términos de política económica a “producción” y “consumo”, son fundamentalmente productos de la imaginación. Las estructuras de desigualdad y de dominación (si se prefiere, violencia estructural) suelen sesgar la imaginación. La violencia estructural puede crear situaciones en las que se relega a los obreros a trabajos mecánicos, aburridos, embrutecedores y sólo a una pequeña élite se le permite disfrutar de trabajo creativo [...] La experiencia subjetiva de vivir en una de esas estructuras asimétricas de imaginación [...] es aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de “alienación”» (Graeber, 2015, p. 96-97).

obedece a la voluntad libre de los individuos), Žižek defiende que siempre es necesaria una instancia trascendente: el Significante-Amo, que sería el equivalente a la gramática en el símil de Graeber. Para Graeber la gramática es formal, abstracta, y más parecida a una ley tramitada en un parlamento o una ordenanza municipal; para Žižek el Amo nos conforma y nos sobrepasa en gran medida. De hecho, sólo gracias a él podremos despertar del sopor cotidiano para intentar la revolución e instaurar un nuevo lenguaje-Amo.

De lo expuesto hasta aquí, se intuye que Graeber se opone a la idea de Amo de Žižek, ya que defiende que la gramática se encuentra en cambio constante. Pero al afirmar esto, su postura podría interpretarse (como, en definitiva, hace Žižek) como un anhelo de desaparición de las normas. La postura de Graeber no es en absoluto una cándida defensa de la libertad frente a las reglas, ni se trata exclusivamente de que las normas coarten la libertad individual (liberada negativa), sino de algo más: de la lucha que se establece entre el poder que las impone y los individuos que intentan oponerse a ellas.⁸

Žižek, por su parte, se opone frontalmente al horizontalismo asambleario anarquista: para lograr la estabilización de la revolución necesitamos que hasta las reglas que rigen nuestros actos más insignificantes sean revolucionarias. Sólo en ese caso, y éste es el principal mensaje de la conferencia del Círculo De Bellas Artes, se podría llegar a una sociedad que defienda valores emancipadores universales. Después de todo, parece como si Žižek retomara la vieja tesis leninista contra los economicistas y los tradeunionistas (Lenin: 25) de que, al igual que el cortoplacismo (la lucha obrera centrada en un aspecto muy determinado de la realidad obrera) no es revolucionario, el horizontalismo tampoco, puesto que está lastrado por la miopía de la decisión continua de todos los aspectos de la realidad social. En resumen, al capitalismo se le combate considerándolo como totalidad, donde la espina dorsal de la crítica debe centrarse, eso sí, en la economía política.⁹

En realidad, la postura horizontalista, al menos la de Graeber, no pretende decidirlo todo asambleariamente. La idea general de la obra de Graeber, es, al igual que la de Žižek, reproponer un nuevo modo de “pensar” nuestra sociedad. Convergen ambos autores en eso, lo que uno (Žižek) denomina “burocratización”, el

⁸ Este punto no queda demasiado claro en *La utopía de las normas*, pero en *Direct Action: An Ethnology* (2009) se exponen, entre otras muchas, las relaciones que se establecen entre la norma, la libertad, la moral, los modos de negociar en las asambleas, etc. En concreto, la praxis política del horizontalismo se sustenta en dos pilares: las reuniones abiertas donde se debaten todas las posibles acciones, y la acción directa, donde se lleva a la práctica la oposición al Estado.

⁹ Tal como muestra Castro-Gómez (p. 114 ss.), este argumento también es la clave para entender las críticas de Žižek al ecologismo, al feminismo y al poscolonialismo. Resumiendo mucho, estas teorías dejarían intacto el problema del capitalismo, puesto que sólo buscan una reforma parcial de algunos de los aspectos que no funcionan bien (el racismo, la opresión de minorías, etc.). La única verdadera revolución debe venir por el establecimiento de un nuevo Significante-Amo que derroque al del capitalismo, y no a través del ajuste de ciertos significantes.

otro utiliza el término “sentido común”, el objetivo político para ambos consiste en cambiar el modo de pensar la sociedad. La gran diferencia radica en que el esloveno aspira a llegar a un punto en el que una nueva universalidad justa y emancipadora sea definitiva, mientras que para el norteamericano, no existe un estado tal, sino que siempre puede ser cuestionado y debatido. El individuo de Žižek necesita un Amo, una instancia trascendente que le ayude, mediante la mediación necesaria, a convertirse en sujeto, a dar cierto sentido a la sombra amenazante de lo Real mediante la construcción de una fantasía. Graeber, por el contrario, no cree que el individuo precise ninguna figura metafísica para definirse, necesita de la acción colectiva, del debate y de la multiplicidad de puntos de vista para construir colectivamente una sociedad según las normas que se den a sí mismos. Por consiguiente, esto no implica, que, como dice Žižek en la conferencia mencionada, el horizontalismo se incline por decidirlo todo, “incluso quien lleva a los niños al colegio por la mañana”.

5. CONCLUSIÓN

En cualquier caso, hay algunos argumentos en *La utopía de las normas* que son dignos de ser tomados en cuenta como contrapeso de las tesis del esloveno contra el anarquismo asambleario en la conferencia “Alegato a favor de un socialismo burocrático.” Por ejemplo, Žižek defiende que se puede establecer una sociedad basada en los principios de emancipación universales y que es necesario partir del estallido revolucionario (Acontecimiento revolucionario), para asentarlo en una segunda fase en el conjunto de la realidad social erigiendo un nuevo Amo. Pero, por otro lado, como él mismo reconoce, toda política debe ir encaminada a vivir como si pudiésemos hacerlo sin Amo, es decir, *como si* pudiésemos ser completamente autónomos. Sin embargo, no lo somos, porque siempre es necesaria esa instancia trascendente con la que establecer una dialéctica que acabe definiéndonos.

En la postura de Graeber se entrevé una crítica a esta tensión, en especial a la osificación de la nueva burocracia una vez pasado el ímpetu inicial. Graeber se define como situacionista, y hace suyo el manifiesto del Colectivo CrimethInc, que defiende que «ponerse constantemente en nuevas situaciones es la única manera de asegurarse que las decisiones se toman libres de inercia o hábito, costumbre, ley o prejuicio [...]. La libertad sólo existe en el momento de la revolución» (Graeber, 2015, p. 99). Lo que en esta cita proyecta una duda sobre el discurso de Žižek, al menos en nuestra opinión, no es tanto el canto a la libertad que supone un estallido revolucionario, cuanto la incertidumbre que se cierne sobre la burocracia en sí: «Ponerse constantemente en nuevas situaciones es la única manera de asegurarse que las decisiones se toman libres de inercia». Este es exactamente el punto donde, creemos, las tesis de Žižek son menos claras. ¿Cómo podemos estar seguros de que, una vez ocurrido el Acontecimiento Revolucionario, ése sea el portador de un Amo más justo? En la situación actual, Žižek da por sentado que el Significante-Amo del capitalismo debe ser superado, pero ¿cómo seremos conscientes de que con el próximo lleguemos a una realidad social emancipada? ¿Cómo percibir que el nuevo Amo, frente al que nos definiremos, será al que deberíamos aspirar? Graeber, acertadamente o no, propone ponerse constantemente en nuevas situaciones, es decir, dudar sistemáticamente de toda burocratización de la realidad social. Los

motivos de esta propuesta son dos: La defensa de la libertad, claro, y otro de carácter más práctico, a saber, que lo más difícil de la acción directa es manejar el éxito inicial (Graeber, 2011, p. 11). ¿No es irónico que este último motivo sea el mismo que mueve a Žižek para defender la burocracia? Si ponemos ambas propuestas en perspectiva, no parece ninguna locura que, quizá, la de Graeber se encuentre más cerca del ideal revolucionario radical (una reproposición constante de la creatividad libre, aunque pueda entenderse como una huida hacia adelante), que de una fosilización de un nuevo orden social. También es cierto que si evaluamos las experiencias asamblearias que han tenido lugar en la última década (por ejemplo, Occupy, en la que Graeber participó activamente), no podemos afirmar que hayan conseguido excesivas conquistas emancipadoras, lo cual, quizá, puede ser visto desde el punto de vista žižekiano como una confirmación práctica de sus críticas.¹⁰

En definitiva, nos hallamos ante una disyuntiva que se escapa al objetivo de este ensayo, pero, en cualquier caso, la lectura de Graeber sirve como contrapeso interesante a las sugerentes propuestas de Žižek, y nos lleva a preguntarnos si, efectivamente, podemos afirmar tan categóricamente como el esloveno que sólo la burocracia puede salvarnos.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, Alain. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México D.F.: Akal.
- EAGLETON, Terry. (2010). *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- GELDERLOOS, Peter. (2015). *The Failure of nonviolence. From the Arab Spring to Occupy*. St. Louis: Left Bank Books.
- GRAEBER, David. (2015) *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Barcelona: Ariel.
- (2014). *Debt. The First 5000 years*. Brooklyn: Melville House.
- (2011). *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*. Brooklyn: Automeia.
- (2009). *Direct Action: An Ethnology*. Oakland: AK Press.
- (2013). *The Democracy Project. A History, A Crisis, A Movement*. New York: Spiegel & Grau.
- (2001). *Toward an Anthropological. Theory of Value*. New York: Palgrave.
- HAMZA, Agon., RUDA, Frank. (2016). *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*. New York: Palgrave

¹⁰ Véase, por ejemplo *The Failure of nonviolence. From the Arab Spring to Occupy* de Gelderloos (2015)

- HOBBSAWM, Eric. J. (1988). *The Age of Revolution. 1789-1848*. London: Cardinal.
- KEARNEY, Robert. (1994). *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester: Manchester University Press.
- KEUCHEYAN, Razmig. (2014). *The Left Hemisphere. Mapping Critical Theory Today*. London/New York: Verso.
- LENIN, Vladimir. [1902]. *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Madrid: Akal, 2015.
- LIPOVETSKY, Gilles. (2006). *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 2006
- (2017). *De la ligereza*. Barcelona: Anagrama.
- SOLZHENITSYN, Aleksandr. [1973]. *Archipiélago Gulag* Barcelona: Tusquets Editores, 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj. (1999). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *Bienvenidos al desierto de lo Real*. Madrid: Akal.
- (2011a). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal.
- (2011b). *En defensa de las causas perdidas*. Madrid: Akal.
- (2011c). *Primero como tragedia, después como farsa*. Madrid: Akal.
- (2013). *Pedir lo imposible*. Madrid: Akal.
- (2014). *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.
- (2016). *Menos que nada*. Madrid: Akal.
- (2016). *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.
- (2017). *“Alegato a favor de un socialismo burocrático”*. Consultado el 7 de abril de 2018, Círculo e Bellas Artes de Madrid, en <https://www.youtube.com/watch?v=4qMqVI25kPk>.



DESUBJETIVACIÓN Y ANTAGONISMO POLÍTICO: ESCENAS DE LA CONTESTACIÓN EN MICHEL FOUCAULT Y JACQUES RANCIÈRE

Desubjectivation and Political Antagonism:
Scenes of the Protest in Michel Foucault and Jacques Rancière

Nelson Roberto Alba

Universidad Santo Tomás, Bogotá
nelsonalba@hotmail.com

Resumen:

En el marco de la problematización de los modos de sujeción/sometimiento en la filosofía francesa contemporánea, se analiza la cuestión de la subjetivación y su relación con una posible comprensión de la política como una dimensión de antagonismo y conflictualidad permanente en algunos textos de Michel Foucault y Jacques Rancière. Se establecen tres apartados para problematizar dicha cuestión: se caracteriza el problema de los modos de desubjetivación en su posible relación con el antagonismo político, se describe la experiencia estética de Alberto Greco como una escena de desubjetivación antagonista de la política y a modo de conclusión se enuncian algunos presupuestos de una “ontología antagonista de la política”.

Palabras clave:

Política, policía, antagonismo, desubjetivación, escena.

Abstract:

In the context of the problematization of the modes of subjection/submission in contemporary French philosophy, the issue of subjectivation is analysed and related to a possible understanding of politics as a dimension of antagonism and permanent struggle in texts by Michel Foucault and Jacques Rancière. The issue is analysed in three sections: the characterization of the problem of the modes of desubjectivation in their possible relation with political antagonism; a description of the aesthetic experience of Alberto Greco as a scene of antagonistic desubjectivation of politics; and, as a conclusion, the enunciation of some assumptions of an “antagonistic ontology of politics”.

Keywords:

Politics, Police, Antagonism, Desubjectivation, Scene.

Recibido: 09/05/2018

Aceptado: 29/06/2018

PROBLEMA DE LOS MODOS DE DESUBJETIVACIÓN Y EL ANTAGONISMO POLÍTICO

Según la historiografía, la filosofía en Francia a mediados del siglo XX es entendida como una disputa en torno al sujeto. Ya sea por la apuesta humanista del análisis fenomenológico-existencial de Sartre o bien por la lectura crítica de Lévi-Strauss y el gestante estructuralismo conocida por su carácter antihumanista. Suele verse en el estructuralismo una especie de filosofía de recambio del existencialismo, no obstante, más que recambio se asiste a una puesta en cuestión del estatuto fundante del sujeto clásico (moderno) de la filosofía.

La crítica del estructuralismo al estatuto del sujeto en el existencialismo y la fenomenología pone en evidencia la existencia precaria y contingente del sujeto en la historia y, con ello, de sus principales características: libertad, consciencia, voluntad. En este sentido, cabría hablar de anti-subjetivismo teórico ya que lo que se busca es destrozarse el modelo de la representación y el lugar preponderante que éste asigna al sujeto. Pensando en el estructuralismo, Frédéric Rambeau (2014) señala la existencia de una “desubjetivación de la filosofía” para caracterizar uno de los momentos del pensamiento en Francia después del 68¹.

Sin embargo, más allá de la lectura crítica sobre la producción de un individuo sujetado y producido por estructuras, dispositivos y máquinas sociales, la filosofía francesa de mediados del siglo XX sigue siendo un verdadero *theatrum philosophicum* en el que paradójicamente se asiste a una “desubjetivación de la filosofía” y correlativamente a una “subjetivación de la política” que se da en términos de *sometimiento/sumisión*. Así, el sujeto aparece, emerge como un producto de la estructura, un “resto” o “residuo” de diversas máquinas sociales; no tanto un sujeto soberano, condición de posibilidad de la política, como si un sujeto sometido con un lugar y un rol asignado en un reparto de lo sensible sería, en consecuencia, el tipo de sujeto propio de la reflexión del llamado estructuralismo.

La *pars destruens* de esta crítica a la política consiste en concebirla como productora de individuos sometidos a un régimen disciplinario y asignados a un reparto de lo sensible común. De allí que se hable de una *subjetivación de la política*. Ahora bien, la *pars construens* de la crítica a la política no podría ser un paradójico retorno al sujeto, sino toda una apuesta exploración experimental de otras formas o

¹ Así también otros filósofos de la escena intelectual como Etienne Balibar quien considera que el estructuralismo constituye un momento determinante del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX; encuentro divergente del pensamiento que derivó en una reformulación filosófica de la cuestión del sujeto, pues no solo ha nominado al sujeto, y le ha asignado una función fundadora, sino que además lo ha pensado, *ha pensado las operaciones como operaciones precedentes a la producción del sujeto*. Balibar considera que el estructuralismo comporta dos movimientos irreductibles: un movimiento de *destitución del sujeto* y un movimiento de *alteración de la subjetividad*: “el movimiento típico del estructuralismo reside en una operación simultánea de *deconstrucción* y de *reconstrucción del sujeto*, o de *deconstrucción* de la subjetividad como *efecto*, es decir como paso de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida” (Balibar, 2005: 22).

modalidades de producción subjetiva a partir de una renovada comprensión de la política como un antagonismo en el que se producen dichas formas de subjetivación.

Hablar de subjetivación comporta un aspecto paradójico en la medida que no se puede establecer ¿cómo lo que no es podría ser un sí mismo? ¿cómo puede haber un sujeto producido constantemente en el sometimiento a una norma que, a su vez, es capaz de contestar dicho sometimiento y constituirse de otro modo gracias a su gesto de resistencia? Además, esta paradoja se complejiza si se tienen en cuenta las aproximaciones críticas de la teoría y actividad política en los autores que, como en Francia, han problematizado la cuestión del sujeto. Ya sea que se considere que la diversidad de modos de subjetivación y, en últimas, la posibilidad misma de la subjetivación resulta de un trastocamiento en las relaciones de poder político. O bien que se conciba que todo cambio en el ejercicio del poder político deriva necesariamente del agenciamiento de modos de subjetivación, la cuestión del sujeto en relación con los modos de sumisión/sometimiento y los modos de desubjetivación política sigue siendo en nuestra actualidad un foco de problemáticas en la filosofía francesa contemporánea.

Es esta perspectiva, el trabajo de Michel Foucault y Jacques Rancière supone un buen ejemplo de cómo dicha cuestión recibe un tratamiento particular tanto en el análisis de los modos de sumisión/sometimiento como en el de los modos de desubjetivación en relación con una comprensión antagonica de la política.

Foucault: objetivación/subjetivación

Tal vez es en el trabajo analítico de Michel Foucault donde se puede ver más concretamente cómo la cuestión del sujeto es sometida a un examen crítico que se despliega en una lógica tripartita subsidiaria del doble movimiento de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX en Francia: 1. la desubjetivación de la filosofía 2. la subjetivación de la política en una crítica de las formas de sumisión/sometimiento: 3. la exploración de otra experiencia del sujeto irreductible a las formas de sumisión/sometimiento.

Una de las últimas definiciones de la trayectoria filosófica de Foucault hecha por él mismo consiste en caracterizar su propio trabajo como una *historia crítica del pensamiento*. Tal empresa supone “un análisis de las condiciones en las que son formadas o modificadas ciertas relaciones de sujeto a objeto en la medida que éstas son constitutivas de un saber posible” (2001a: 1451). No cabe duda de que, dentro del objeto de dicha historia crítica, la tensión entre modos de objetivación –que a su vez son una parte importante dentro del engranaje de la tecnología individualizadora y normalizadora de la sociedad disciplinar: la sumisión/sujeción– los y modos de subjetivación. Según Foucault:

Se trata de determinar lo que debe ser el sujeto, cuáles deben ser sus condiciones, que estatus debe tener, que posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario para poder convertirse en un sujeto legítimo de cualquier conocimiento dado. En suma, se trata de determinar su *modo de “subjetivación”* [...] Pero también se trata de determinar en qué condiciones algo puede volverse un objeto para un posible conocimiento, cómo ha sido problematizado como objeto a conocer, a qué métodos de análisis ha sido susceptible y qué parte del mismo ha sido considerada

pertinente. Se trata, por lo tanto, de determinar *el modo de objetivación*, que también varía de acuerdo con el tipo de conocimiento que se persiga (2001a: 1451).

Subjetivación et objetivación, como proceso de relación entre el sujeto y el saber, son indisociables de los juegos de verdad en los cuales el sujeto es objeto de un saber posible, esto es, como objeto de conocimiento. Se habla de *modos* de desubjetivación por cuanto la infinitud de formas de relación que establece el sujeto con la verdad en las que éste, además, es producido bajo el sometimiento/sumisión –objetivación– es infinita. Así como también lo son las formas en las que el sujeto contesta, se resiste y reacciona frente a la norma en su intrínseca relación con el saber, es decir, se subjetiva.

Es bien conocida la reformulación que Foucault hace de su trabajo en curso en “El sujeto y el poder” según la cual el centro de sus investigaciones es la “historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano” en la cultura y particularmente tres “modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos” (2015: 318). Más allá de dicha reformulación, lo cierto es que la cuestión del sujeto es examinada por Foucault en por lo menos tres momentos importantes de su obra: 1. Una crítica radical a la antropología filosófica bajo la forma de una investigación sobre la condición empírico-trascendental de emergencia de la figura del hombre. 2. Una reflexión sobre los diversos modos de constitución y de dependencia del sujeto (modos de producción de la sumisión/sometimiento) con el fin de establecer la función de este sujeto en una formación histórico-discursiva precisa. 3. Un análisis en el que se señala que, aunque el sujeto sea el producto de procesos de objetivación y de modalidades de sumisión/sometimiento, éste es irreductible a dichos procesos en los que es producido, sometido, normalizado, individualizado, identificado (Bolmain, 2013).

Antagonismo de las relaciones estratégicas del poder

Consecuencia del trabajo adelantado por el francés en torno a la historia crítica del pensamiento, la cuestión de los modos de desubjetivación no solo es un problema transversal al trabajo de Foucault, además comporta cierta comprensión antagónica de la política que es, por supuesto, heredera del momento filosófico en Francia hacia 1970. Bien sea que se tenga en cuenta algunos presupuestos teóricos del estructuralismo como el antisubjetivismo teórico, la disputa con el humanismo y la puesta en cuestión de la historia, los cuales convergen en una crítica a la comprensión moderna del sujeto, especialmente a su lugar preponderante en la filosofía política. Bien sea que se valore la enorme influencia ejercida por Nietzsche en la renovada lectura de Foucault, Deleuze, Derrida y Lyotard, a tal punto que se hable de un “nietzscheanismo francés” que en el caso de Foucault es un arma contundente para cuestionar la tradición hegel-marxista y toda una tradición sustancialista del poder político.

Lo cierto es que la ontología del poder foucaulteano se ampara, en cierta medida, de la voluntad de poder de Nietzsche para pensar el antagonismo, el enfrentamiento de las fuerzas, como ontológicamente constitutivo de la experiencia del sujeto. En este sentido, el trabajo genealógico de los años setenta y particularmente los cursos en *College de France* entre 1970 y 1976, así como la *Voluntad de saber* (2007), per-

miten entrever la impronta nietzscheana, fácilmente perceptible, en lo referido al análisis bélico del poder –llamado también “Hipótesis de Nietzsche”²– y en la misma comprensión ontológica de éste. Menos evidente, es identificar la comprensión ontológica de la voluntad de poder de Nietzsche en los análisis del “último Foucault”. Más aún si se acepta el llamado abandono del modelo bélico de análisis del poder por una comprensión gubernamental del mismo que pone el acento en la cuestión de la gubernamentalidad, esto es, el gobierno de las conductas.

Con todo, es innegable que el modelo estratégico, es decir, el análisis del poder en términos de tácticas, estrategias, tecnologías, dispositivos, también es una constante en el análisis del poder como gobierno que se da tras el desplazamiento teórico de la biopolítica a la gubernamentalidad en los cursos de 1978 y 1979. En el texto de “El sujeto y el poder” Foucault no deja de comprender el poder como un campo inmanente ontológicamente constituido por la tensión agónica:

Más que de un “antagonismo” esencial, sería mejor hablar de un “agonismo” –de una relación que es a la vez de incitación recíproca y de lucha– menos de una oposición término a término que los bloquea uno frente a otro que de una provocación permanente (Foucault, 2015: 335).

Es bien conocido el texto “*Theatrum philosophicum*” (2001c) que Foucault escribe a propósito de la publicación de *Diferencia y repetición y Lógica del sentido* de Gilles Deleuze en 1970. Ahora, considero que la expresión no sería extraña para caracterizar un aspecto transversal de la filosofía del francés que subyace a sus principales análisis. Estudios como *Les Scènes de la Vérité. Michel Foucault et le Théâtre*, de Arianna Sforzini señalan certeramente que la cuestión del teatro en la obra y el pensamiento de Foucault se resiste a ser vista como una simple metáfora para ilustrar sus diversas apuestas teóricas y metodológicas. “El teatro es un operador filosófico, una manera de pensar de otro modo” (2017: 12) que implica necesariamente tanto a la verdad como a la historia pues en los relatos de Foucault la verdad encuentra en la historia un elemento no tanto para su realización como para su *puesta en escena* partiendo de su fragmentación indefinida. Las voces, los gestos, los cuerpos, las contra-conductas, las resistencias, las palabras, los discursos, las técnicas y la vida constituyen un *teatro político de subversión* en el que la diversidad de *escenas* es totalmente heterogénea a la inmanencia de la vida.

Rancière: crítico de Foucault

Santiago Castro-Gómez señala una objeción que frecuentemente se la ha hecho al llamado periodo ético del filósofo, en el cual sin duda alguna la gubernamentalidad y la conducta son conceptos relevantes. Si bien Foucault concibió una ontología del poder amparado en presupuestos de la voluntad de poder nietzscheana, se dedicó a

² “¿Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada –en parte y nunca totalmente– ya sea en forma de “guerra”, ya en forma de “política”; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas” (Foucault, 2007: 113).

pensar el *nivel óptico* de las relaciones de poder, esto es, la “multiplicidad de contenidos empíricos que adquieren las relaciones históricas de poder y que deben ser estudiados en cada caso en específico” (Castro-Gómez, 2015: 245).

En cuanto al *nivel ontológico* –el de la lucha de fuerzas que se materializa en la realidad y el cuerpo– aunque el filósofo no desconocía su importancia, prefirió concentrar sus esfuerzos en el análisis ético de la gubernamentalidad. Al respecto señala Castro-Gómez:

no hay en Foucault un intento serio de pensar los actos de subjetivación política *como tales*. En lugar de sacar provecho de la ontología general de las relaciones de fuerzas para pensar la política, el filósofo prefiere dedicarse a estudiar las técnicas de sí. Con ello pierde la oportunidad de construir una *teoría de la política* sobre la base del antagonismo (2015: 250).

Esta objeción es ampliamente compartida por críticos, comentaristas y detractores del filósofo francés. En el caso de Jacques Rancière es enfático en señalar que Foucault no se interesó en una teoría de la *subjetivación política*, entendida como “una reconfiguración polémica de los datos comunes” que constituyen lo sensible. “No hay en su teorización un lugar en el que las racionalidades antagónicas pudiesen encontrarse [...] en mi perspectiva lo que le faltó fue simplemente un interés *teórico* por la política” (Rancière, 2009: 244). Rancière concibe el trabajo de Foucault como una “ontología de la individuación” que poco tiene que ver con una teorización de la forma como se produce un sujeto político. Según el autor de *El maestro ignorante*:

la cuestión de la política comienza allí donde se cuestiona el estatuto del sujeto que es apto para ocuparse de la comunidad [...] [Foucault] se ocupa del poder e introduce la noción de “biopoder” como una manera de pensar el poder y su captura de la vida [...] y si la cuestión de la biopoder es clara, la de la biopolítica es confusa. Pues todo lo que designa Foucault se sitúa en el espacio que yo llamo policía. Si Foucault puede hablar indiferentemente de biopoder y biopolítica, *es porque su pensamiento de la política está construido alrededor de la cuestión del poder y que nunca se interesó teóricamente en la cuestión de la subjetivación política* (Rancière, 2009b: 217).

Frente a la parada mediática de los “nuevos filósofos”, en un breve texto denominado “La Pensée d’ailleurs” Rancière esboza otros usos de su comprensión del saber, indefectiblemente deudora de la *Arqueología del saber*, pero también crítica respecto de algunos presupuestos teóricos de Foucault:

El conjunto de estas relaciones de poder/pensamiento que –entre otros– ponía en marcha este pequeño segmento de la gran red que constituía la institución filosófica y su discursos; el pensamiento efectivo, el de los que no son pagos para pensar y de los que son pagos para no pensar; el pensamiento como “fuerza material” [...] como conjunto de decisiones, reglas, técnicas, edificios de dominación por una parte, circulación de gestos, palabras, normas, técnicas de la resistencia a la dominación, por otra. El modelo de este desplazamiento de la pequeña a la gran razón era dado, por supuesto, por la *Arqueología del saber* (Rancière, 1978: 242-245).

Es evidente que Rancière es deudor de cierta perspectiva analítica y metodológica de Foucault³. No obstante, también toma distancia del genealogista: pensar el desvío de las normas o la revuelta solo en la figura en la que son constituidas por los discursos del poder, equivale a retomar con la mano izquierda lo que se había abandonado con la derecha. La analítica foucaultiana del poder es puesta en cuestión en tanto que reinstauraría un discurso clarividente retrospectivo que reduce la “gran razón” de las opresiones y las revueltas a la pequeña razón de los libros de filosofía.

Método de la igualdad, política y emancipación

Christian Ruby en *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*, califica el trabajo del filósofo francés como una “filosofía contemporánea de la emancipación” (2009: 12) concebida a partir de una lógica de distribuciones y de revueltas. Se trata de una filosofía que nada tiene que ver con las teorías y actividades dichas “políticas”, las cuales bajo el fundamento de valores gubernamentales terminan justificando un cierto régimen de lo Uno distribuido en partes y funciones. En este sentido, habría una especie de evolución del pensamiento de Rancière, que no se construyó de manera lineal. Ruby opera una división de dicho pensamiento en cuatro momentos que se articulan por un “montaje dialéctico”.

Un primer momento consagrado a las relaciones de saber y de poder en *La lección de Althusser* (2013) en el que el filósofo contribuye con una crítica de los discursos, especialmente a la forma como Althusser una diferencia de naturaleza entre el saber científico y la ideología y su comprensión de la historia como un “proceso sin sujeto”. Un segundo momento de su pensamiento trataría sur la “palabra obrera” –*La parole ouvrière* (2007) y *La noche de los proletarios* (2010)– en los textos de los proletarios del siglo XIX con el fin, ya no de restituir un momento de origen de la palabra de los obreros, sino de evidenciar “el entrecruce de los discursos y de las prácticas en el cual una clase comenzó a pensar su identidad y a reivindicar su lugar” (Rancière, 2007: 17).

Un tercer momento trataría sobre la “reelaboración de la política” –*En los bordes de lo político* (2007a), *El desacuerdo* (1996)– partiendo de la distinción entre policía y política y subrayando su tensión con el concepto de “reparto de lo sensible”. Esta noción remitiría al cuarto momento –*El reparto de lo sensible* (2014b), *El malestar en la estética* (2011) y *Aisthesis* (2013)– en el que Rancière estudia “la cuestión del

³ En *El método de la igualdad* Rancière señala la importancia de Foucault para su actividad intelectual en la década del 70: “sí, Foucault fue importante para mí, porque de pronto con él, la filosofía salía por completo de los libros de filosofía, de la institución filosófica [...] cuando se puso a retomar la cuestión del encierro en torno a las prisiones, toda la época en que elaboraba *Vigilar y castigar*, se me apareció con claridad y se volvió para mí un poco un modelo. Ocuparse del pensamiento allí donde de verdad está operando. Él lo ve operando en las técnicas de poder. Por mi parte, también quería ver operando al pensamiento en las prácticas de quienes resisten al poder, en las prácticas polémicas, en las luchas [...] de esa manera es cómo yo podía sentirme cerca de Foucault en esa época: esa relación de proximidad entre militancia y trabajo teórico, y al mismo tiempo, por fuera de todo pensamiento que implique la aplicación de una teoría a la práctica” (Rancière, 2014a: 58-59).

reparto de lo sensible apoyando su análisis en una revisión completa de la noción de estética que la saca de sus usos habituales” (Ruby, 2009: 12).

A pesar de la utilidad metodológica de esta caracterización sugerida por Ruby es muy problemático dividir la filosofía de Rancière en “momentos” y más aún suponer implícitamente una progresión de su pensamiento. Estos son hechos propios de un análisis historiográfico que busca sistematizar y homogeneizar el devenir de un pensamiento singular. A propósito de la sistematicidad de su obra afirma Rancière: “si hay sistematicidad es también una sistematicidad antisistemática, no en el sentido de una investigación sistemática del desorden, sino en el sentido de una investigación de las formas de distribución a partir de las cuales algo como un sistema es pensable entonces sobre lo que necesariamente precede y condiciona toda voluntad de sistema” (2014a: 97).

Sabemos que en Rancière tanto el análisis de la política como el análisis de la estética constituyen un *locus* fácilmente identificable según los estudiosos de la obra del filósofo. Sin embargo, también sabemos que el mismo Rancière en numerosas ocasiones se ha mostrado escéptico frente a las etiquetas habituales con las que se le interpreta. Por mi parte, considero más pertinente hablar en el filósofo de “escenas”. La escena entendida como la puesta en práctica de un método: “consiste en escoger una singularidad de la que se trata de reconstituir las condiciones de posibilidad explorando todas las redes de significados que se tejen en torno a ella” (2014a: 122). La escena es anti-jerárquica, sus condiciones son inherentes a su efectuar; es construida e identificada. “La escena es una entidad teórica propia de lo que llamo un método de la igualdad porque ella destruye al mismo tiempo las jerarquías entre los niveles de realidad y de discursos y los métodos habituales para juzgar el carácter significativo de los fenómenos” (2014a: 124).

Es así que considero que hay *escenas* diversas y heterogéneas en el pensamiento de Rancière, las cuales son atravesadas por la cuestión del sujeto: de la crítica fundadora de la categoría de “proceso sin sujeto” al desarrollo del concepto de “subjetivación política” pasando por las cuestiones de la “palabra obrera”, la de la relaboración de la política y la del “reparto de lo sensible”, entre todo esto, hay un trabajo de cuestionamiento del sujeto preestablecido de la política que, a su vez, es subsidiario de una relaboración conceptual de la política y por supuesto de una subjetivación colectiva eminentemente política.

Desentendimiento y modos de subjetivación

Según Rancière la política se presenta como el enfrentamiento constante de dos procesos, la policía y la emancipación. *La policía* es definida como una actividad cuya función es “organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones”. Mientras que *la emancipación* consiste en “el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y de la preocupación por verificarla” (2006a: 17).

Si la policía es la encargada de distribuir de distribuir según una jerarquía de lugares y de funciones para los seres humanos reunidos en una comunidad. Dicho en

otros términos, si la policía asigna la inclusión y la exclusión que fractura la igualdad sobre la cual se funda la política, entonces ésta tiene como objeto siempre perturbar el orden configurado por la policía y reivindicar una redistribución de la configuración de lo sensible establecida por la lógica policial.

La política es concebida como irrupción y contestación de un reparto/distribución determinada por la policía y, en este sentido, ella juega un rol antagónico frente a la configuración del reparto operado por la policía. Lejos de establecer un consenso, la política se constituye sobre la base de un *desentendimiento*, de un conflicto que siempre se da entre la lógica de la policía y la lógica de la igualdad. Se trata de una dimensión que emerge como producto de una disputa entre un régimen de reparto de lo sensible y una actividad que trata de transgredir la organización del espacio social y el rol que juegan los individuos en éste. Es en la transgresión, en el movimiento de salida de la lógica policial que una subjetivación puede producirse:

La política es asunto de sujetos, o más bien de modos de subjetivación. Por *subjetivación* se entenderá la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia (Rancière, 1996: 52).

La subjetivación política⁴ no se relaciona con la singularización de la conducta individual, menos aún con la desterritorialización de flujos de deseo en un “agenciamiento de enunciación colectiva”. En sentido estricto, la subjetivación en Rancière es un proceso de producción de una no-subjetividad a partir de la salida de un espacio ya configurado en el que los sujetos ya no son individuales ni están atados a una identidad.

La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria de la lógica policial [...] un modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en las instancias de la experiencia de un litigio [...] toda subjetivación es una identificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte (Rancière, 1996: 52-53).

⁴ Sobre la dimensión irreductiblemente colectiva de la política señala Rancière: “un modo de subjetivación política es para mí una forma de recorte de lo sensible común, de los objetos que contiene y de la manera cómo unos sujetos pueden designarlos y argumentar a su respecto. En efecto, el juego de la relación política/policía trata siempre sobre la constitución de los “datos” de la comunidad. *Una subjetivación política es un dispositivo de enunciación y de manifestación de “un” colectivo –entendiendo que este colectivo es en sí mismo una construcción–, la relación de un sujeto de enunciación a un sujeto manifestado por la enunciación*” (Rancière, 2009a: 243-244).

Es en el intervalo entre la policía y la política que la estética, entendida en términos de *αἴσθησις*, desempeña un papel fundamental. En tanto que la política es concebida como configuración del modo sensible común, como “reparto de lo sensible”, es posible afirmar que toda política supone una estética. Rancière habla de un análisis de la política en términos estéticos y al mismo tiempo de un análisis de la “política de la estética” a partir de formas de reparto de lo sensible que dicha estética induce. De donde es posible imaginar que todo régimen estético del arte implica una cierta política, pero también que habría modos innovadores de la experiencia estética que pueden inducir nuevas formas de subjetivación política.

ALBERTO GRECO O DE LA RADICALIZACIÓN POLÍTICA DE LA EXISTENCIA

Frente a un poder político que ordena, designa, identifica, normaliza, sexualiza e individualiza a los sujetos, opera sobre los cuerpos, gestiona la vida de los individuos (Foucault) y configura los regímenes de percepción de lo visible, decible, pensable en los que dichos individuos se producen (Rancière); frente a la gestión de una política tal los efectos de la resistencia del sujeto y, en últimas, la posibilidad misma de constituir, en ausencia de todo fundamento metafísico, una política otra parece ser casi siempre reducida dada las características y la forma como el poder político opera en la actualidad.

La lectura ético-estética de la subjetivación planteada por Foucault a propósito de las formas de problematización moral de los placeres en la Antigüedad greco-romana, la llamada “estética de la existencia”, ha sido objeto de fuertes críticas tras la publicación en 1984 de *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. Asimismo, el análisis de Rancière sobre la cuestión de la subjetivación política no ha sido inmune a objeciones y reparos en más de un texto de Žižek y Lazzarato, por solo nombrar algunos filósofos que han discutido los planteamientos del francés.

A pesar de las posibles críticas considero que los análisis de Foucault y de Rancière permiten entrever la amplitud y complejidad de los modos de subjetivación en su relación fundamental con las diversas formas de agenciamiento antagónico de la política. Es más, no resulta difícil afirmar, que las dos propuestas, aunque divergentes e incompatibles, permiten cartografiar una *ontología antagónica de la política* útil para analizar experiencias contemporáneas desubjetivación política.

Un frasco de barbitúricos vacío, la palabra *Fin* escrita en un papelito muy apretado en su puño y una serie de meditaciones escritas cuando ya pesaba sobre él la condena de muerte, con una letra que era casi un garabato fue lo último que quedó en Barcelona, el 14 de octubre de 1965, de Alberto Tomás Greco, un pintor nacido tiempo atrás en Buenos Aires (El Día, 1970: 6).

Con estas lacónicas palabras un diario en 1970 se refería a la vida Alberto Greco. ¿Quién es Alberto Greco? ¿Qué es Alberto Greco? Sus biógrafos nos dicen que fue un artista plástico que nació en Buenos Aires y se suicidó en Barcelona con tan solo 34 años. La forma ciertamente teatralizada como el porteño llevo a cabo tal acto evidencia la importancia de los procesos de experimentación estética y existencial por el llamado fundador del informalismo argentino hacia 1960. ¿Qué es una vida?

¿cómo ésta deja de pasar inadvertida para el poder justo cuando se resiste y lo enfrenta en su pura positividad? ¿qué es una obra ante la imposibilidad de imputarla a un autor?

“Alberto Tomás Greco, de nacionalidad argentina, nacido en Buenos Aires el 14 de enero de 1931, hijo de padres divorciados, Francisco Greco y Ana Victoria Ferrari, mayor de dos hermanos, soltero, artista plástico, suicidio...” rezaría el expediente jurídico legal de Greco. La gestión política de la vida, entendida en términos biológicos, a partir de intervenciones y controles reguladores es indefectible de la aplicación de técnicas y procedimientos sobre el cuerpo en este caso sexualizado, provisto de género, medicalizado, sometido a drásticos cambios químicos y hormonales, etc. El biopoder entendido en términos de una *anatomopolítica del cuerpo humano* y una *biopolítica de la población* operó sobre la vida de Alberto Greco y no de forma azarosa.

No sería extraño suponer que el largo camino intelectual y experimental de Greco de alguna forma estuvo también marcado por una gestión integral de sus emociones y de su conducta, esto es, de aquello que Foucault denominaba gubernamentalidad y que comporta instituciones, procedimientos, discursos, cálculos y tácticas involucradas en la gestión de la población como objeto construido por la gestión global de la vida de los individuos (Foucault, 2006).

Tomando una cierta distancia de lectura foucaultea de la política como gestión biopolítica y gubernamental, Rancière caracteriza los modos de sumisión/sometimiento bajo la lógica de la policía.

La policía es primeramente en un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y de lo decible que hace que tal actividad sea visible y tal otra no lo sea (Rancière, 1996: 44).

Es evidente que esta comprensión de la policía es cercana a la cuestión de la constitución discursiva de los saberes, de cuño foucaulteano, pero al mismo tiempo se aleja del genealogista en tanto que la comprende no tanto como una técnica de gobierno, sino como un régimen de distribución de lo sensible. En este sentido afirma: “la policía no es tanto un “disciplinamiento” de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen” (1996: 45).

Ahora bien, la distancia que separa la policía de Rancière de la biopolítica y, específicamente, del disciplinamiento de Foucault, en este punto no se limita a la cuestión de los modos de sumisión/sometimiento, sino que redundante en la comprensión misma de la política. Pues si para Foucault la política es una relación de fuerzas, es decir, el “poder político”, “la continuación de la guerra por otros medios”, para Rancière la política es una actividad “que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes [...] la actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar” (2014b: 44)⁵.

⁵ Asimismo, señala a propósito de la política “es un recorte de los tiempos y de los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y lo que está en juego en la política como forma de experiencia. *La política se refiere a lo que vemos y*

Así las cosas, no asistimos necesariamente a los mismos modos de sumisión/sometimiento en Foucault y en Rancière en tanto que para uno y otro la forma como operan dichas formas de subjetivación obedecen a lógicas bien distintas.⁶

Más allá de las discrepancias teóricas en cuanto a la comprensión de los modos de sumisión/sometimiento y de la política misma, la vida de Alberto Greco fue una evidencia de cómo el sujeto termina siendo producido e inserto en el diagrama de lo social, siendo participe a su vez de una distribución y reparto de las dimensiones fundamentales que constituyen lo que consideraba como experiencia real, es decir, una lengua natal, un capital cultural adquirido, desarrollado y validado por instituciones, prácticas, discursos, procedimientos, técnicas... por aquello que le sirve como materia prima al biopoder y a la policía, a saber, la vida y las prácticas culturales en las que está inserto el sujeto.

Ante la contundencia de las formas particulares, pero no excluyentes, de inteligibilidad del poder político y de operación de la policía cabe preguntarse ¿qué es posible hacer? ¿qué tipo de ontología antagónica de la política es preciso pensar para resistir, invertir, subvertir, cuestionar e, incluso, constituir otro tipo de agenciamientos políticos que contesten a la biopolítica y a la policía?

Cabe responder, siguiendo la estela reflexiva de Gilles Deleuze, que nos resta la vida y esta no es más ni menos que un “campo trascendental”, “plano de inmanencia”, “inmanencia absoluta” “que no depende de un Ser ni está sometida al Acto” (Deleuze, 1996, 49). Si lo propio de las formas de sujeción política analizadas por Foucault y Rancière es la individualización, la identificación, la modelación de la vida individual y colectivamente, entonces es preciso devenir impersonal, devenir múltiple, pura singularidad que escapa a la gestión biopolítica y policial:

la vida del individuo hace sitio a una vida impersonal, y por consiguiente singular, que suelta un puro elemento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que sucede [...] es una *haecceidad*, que ya no es individuación, sino singularización: una vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal [...] la vida de esa individualidad se borra en provecho de la vida singular inmanente a un hombre que ya no tiene nombre, aunque no se confunda con ningún otro. Esencia singular, una vida... (Deleuze, 1996: 50).

a lo que podemos decir, a quien tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, a las cualidades de los espacios y los posibles del tiempo” (2014b: 2). En la primera de las *Diez tesis sobre la política* apunta: “la política no es el ejercicio del poder. La política debe ser definida por sí misma como un modo de actuar específico puesto en acto por un sujeto propio que depende de una racionalidad propia” (2006b: 59).

⁶ A propósito, afirma Rancière “si, por tanto, es importante mostrar, como lo hizo magistralmente Michel Foucault, que el orden policial se extiende mucho más allá de sus instituciones y técnicas especializadas, es igualmente importante decir que nada en sí mismo es político, por el solo hecho de que en él se ejerzan relaciones de poder. *Para que una cosa sea política, es preciso que dé lugar al encuentro de la lógica policial y la lógica igualitaria, el cual nunca está preconstruido*” (2014b: 48).

La vida y obra de Alberto Greco encarnan una profunda singularidad, acontecimiento existencial, trastocamiento del estado inmutable de las cosas del mundo, reducción violenta a lo elemental, *radicalización política de la existencia*. Mucho se podría decir de la vida del artista argentino, pero poco o nada se abordaría lo fundamental de su experimentación; su obra es una referencia obligatoria para entender la singularidad de Greco.

Greco no tuvo una formación académica importante en cuanto a las artes que desempeñará durante su breve existencia, salvo por unos meses de estudio en la Escuela Nacional de Bellas Artes. Actor, poeta, pintor, las incursiones del artista fueron muchas, variadas e inacabadas si se tiene en cuenta las multiplicidades que lo habitaban y los diferentes modos narrativos, técnicas y formas de hacer arte que atravesaban su obra.

En 1950 publica en Buenos Aires *Fiesta*, un libro de poesía en edición artesanal con un tiraje de 150 ejemplares. Entre 1954 y 1956 viaja con una beca a París, peregrina también por Inglaterra, Austria e Italia e interactúa con las vanguardias estéticas de la época como el informalismo, el pop art, el surrealismo y la abstracción lírica. En noviembre de 1961 realiza una intervención del espacio público de Buenos Aires pegando grandes afiches publicitarios en lo que señalaba "Alberto Greco ¡Que grande sos!" y "Alberto Greco - El pintor informalista más importante de América".

En 1962 en Roma, en plena inauguración de la Bienal de Venecia, lanza un montón de ratas al paso del presidente italiano, suscitando gran controversia por su acción artística (Gualino, 2013). Ese mismo año en París presenta su primera obra de Arte Vivo llamada "30 ratas de la nueva generación" a propósito del nombre de la exposición "Curatela Manes y 30 argentinos de la Nueva Generación". Greco expone 30 ratas vivas dentro de una caja de cristal con fondo negro. La obra tuvo que ser desmontada por el curador después de un día a pedido del galerista. Interviene disfrazado de hombre sándwich en el museo de Artes Decorativas de París con un cartel en la mano que decía "Alberto Greco obra fuera de catálogo". Escribe además un relato, *Cuaderno del centurión*.

En junio de este mismo año publica el primer *Manifiesto del Arte Vivo-Dito*, el cual imprime como afiche y pega en algunas calles de Génova.

El arte vivo es la aventura de lo real. El artista enseñará a ver no con el cuadro sino con el dedo. Enseñará a ver nuevamente aquello que sucede en la calle. El arte vivo busca el objeto, pero al objeto encontrado lo deja en su lugar, no lo transforma, no lo mejora, no lo lleva a la galería de arte. El arte vivo es contemplación y comunicación directa. Quiere terminar con la premeditación que significa galería y muestra. Debemos meternos en contacto directo con los elementos vivos de nuestra realidad. Movimiento, tiempo, gente, conservaciones, olores, rumores, lugares y situaciones. ARTE VIVO, movimiento DITO. *Alberto Greco 24 de julio de 1962- hora 11,30*.

En octubre realiza en el Vaticano un performance disfrazándose de religiosa para festejar el aniversario de su muestra "Las monjas"; se toma una serie de fotos que denomina *Albertus Greco XXIII* haciendo una clara referencia al papa Juan XIII y al Concilio Ecuménico II, desatando nuevamente gran controversia para la época.

En 1963 en Roma presenta una pieza experimental llamada *Cristo 63* en la que pretendía hacer una parodia de la muerte de Cristo sin actores profesionales con personas de la calle y sin ningún libreto previo. La obra es monumental caos y fue interrumpida por la policía, Greco debe abandonar Italia acusado de blasfemia. A raíz del asesinato de Kennedy escribe dos relatos *Guillotina murió guillotinado* y *Blog de Madrid* (2016).

En las calles de Madrid realiza con cierta itinerancia una serie de Vivo-Ditos o Arte vivo. Buena parte de este agenciamiento artístico consiste en encerrar a peatones con una tiza en el piso que posteriormente firma. Nada escapa a la acción real de Greco, ya sea objeto o persona deviene en una obra artística. Vivo-Dito, vivencia del dedo es una práctica que subvierte la identificación y asignación previa dada por la gestión política, interpellando a lo otro a partir de una intervención del artista.

Más tarde ese mismo año realiza el “Gran Manifiesto-Rollo Arte Vivo-Dito”, un rollo de unos 300 metros por 10 cm que se expone actualmente en el Museo Reina Sofía de Madrid. La obra resulta ser el encuentro divergente de frases inconexas, fotografías, recortes de revistas de la época, letras de canciones, dibujos, ilustraciones eróticas entre una diversidad de elementos que Greco agencia. En la pequeña población de Piedralaves, en la provincia de Ávila, decide intervenir con sus Vivo-Ditos por las calles del pueblo y pretende envolverlo con el Gran Rollo y capturarlo todo en una serie de fotografías de Montserrat Santamaría (Melaj, 2008).

En 1965, poco antes de su prematura muerte, escribe entre Ibiza y Madrid *Besos brujos* (1965), una novela de 130 páginas de dibujos, collages y notas que constituyen el llamado libro de artista o novela plástico-performática. Ya que integra elementos heterogéneos (letras de canciones, fragmentos de revistas, marcas de gaseosa, cartas personales, indicaciones escénicas) en torno al relato de su tortuosa relación amorosa con el poeta y pintor chileno Claudio Badal. Escribe compulsiva y automáticamente diarios, poemas, cartas, manifiestos, relatos, notas en servilletas, en paredes de baños, objetos y carteles en la calle, como lo refiere en su *Gran rollo Manifiesto del Arte Vivo-Dito* (1963):

- 1954 Firmé paredes, objetos, calles y baños de París en compañía de la Penalva Lerchundi
- 1961 Firmo la ciudad de Buenos Aires
- 1962 Febrero expongo ratas vivas Sala Balzac galería Krause
- 1962 Museo Arte Moderno París me consagro y me expongo como obra de arte
- Junio 1962 Manifiesto dito (dedo) del Arte Vivo
- 1962 Agosto – París primera manifestación de Arte Vivo-dito dedicada a K.W.Y. consistía en firmar viejas y negocios de antigüedades
- 1962 firmo 32 cabezas de cordero degolladas en el mercado *Les Halles* de París. Firmé el mercado con un dedo en el aire
- 1963 incorporación de *Objets vivants* (gente) a las telas.

Quiérase o no es innegable la relación de este tipo de experiencias límite de singularización de la conducta con la lectura que propone Foucault a propósito de la “estética de la existencia”, en el marco de análisis de las formas de problematización moral de la conducta en el mundo greco-romano. En una de las diversas escenas que propone el francés, la lección del 29 de febrero de 1984 del curso *El coraje de la verdad* (2010), se evoca la parresia, esto es, el coraje de la verdad o el “hablar franco”, como característica fundamental del cinismo.

En este sentido, Foucault no duda en señalar que el arte moderno se constituyó en un vehículo del modo de ser cínico⁷ pues sigue comportando las cuestiones de la actualización del estilo de la vida y de la manifestación de la verdad. Habría ciertas tradiciones cínicas en el arte moderno, particularmente el tema de “la vida de artista”: el imperativo de tener una vida radicalmente singular a tal punto que ésta deviene en una manifestación del arte en su verdad.

La vida de Greco fue condición de su obra y si se le considera artista no es tanto porque su obra se inscriba en una vanguardia estética, sino porque supo ver en el arte una herramienta que le permitía dar a su existencia una forma de ruptura, la de la vida verdadera, manifestación de una ruptura escandalosa, reducción de la existencia al desnudo de lo elemental. El proceso de singularización de Greco y su aventura de exploración y reconstitución de lo real pasa, paradójicamente, por la continua reiteración de su nombre a lo largo de su obra, intento de sobre-identificación que busca deformar la asignación primaria proveniente de una tecnología biopolítica y gubernamental. El nombre no designa ya a un individuo sino a todo un grupo de multiplicidades heterogéneas como los acontecimientos, las singularidades, los gestos, las risas, los actos fallidos, los *lapsus linguae*, los objetos, etc.

En su experiencia de subjetivación Greco desarrolla y ejercita toda una *askesis* existencial, unas tecnologías propias de un yo descentrado y proteiforme, un devenir otro que solo deja de ser reafirmando ficticiamente su identidad. Los *happenings* agenciados por el artista irrumpían en la cotidianidad de los transeúntes que tras la acción artística de Greco hacían parte de una obra de arte. Lo mismo puede decirse de los *ready-made* que hacía lograban vincular objetos cotidianos inadvertidos que eran modificados por una puesta en escena estética que violentaba el orden de lo elemental y dado, en últimas, de lo real.

Asimismo, el concepto de *reparto de lo sensible*⁸ propuesto por Rancière caracteriza muy bien el tipo de configuración de la *experiencia común* a la que se

⁷ Tanto es así que afirma: “el arte moderno es el cinismo en la cultura, es el cinismo en la cultura retornado contra sí misma” (Foucault, 2010: 174).

⁸ “Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que permiten ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y sus partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija al mismo tiempo algo común repartido y ciertas partes exclusivas. Esta repartición de las partes y de los lugares se basa en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determinan la forma misma en la que un común se presta a la participación y donde unos y otros son parte de ese reparto” (Rancière, 2014b: 19).

enfrentó cínicamente Greco con sus apuestas artísticas. Se trata de un “sistema de las formas *a priori* que determina lo que se ha de sentir” en la participación de lo común en función de la actividad que realiza un sujeto y del tiempo y el espacio en los que se ejerce cierta ocupación. De ello dependen los regímenes de visibilidad en un espacio común que determinan la distribución del lugar del sujeto a partir de la posesión del lenguaje.

La política rancieriana como *reparto antagónico de lo sensible* supone el entrecruce de las márgenes de la *literatura*, la *estética* y la *política*. El filósofo francés analiza en diversos textos de estos registros la cuestión de la subjetivación individual y colectiva, lo que lo lleva a pensar especialmente la política como enfrentamiento agónico entre la policía y la política. Como vimos, la policía refiere a un reparto de lo sensible, mientras que la política, en tanto desentendimiento, supone un modo de perturbación y de recorte de dicho reparto de lo sensible común. No obstante, política y policía son modos de reparto de lo sensible. Rancière habla de una “estética de la política” en la medida que dicha política permite hacer entender, ver y escuchar todo aquello que antes era invisible e inaudible, en el límite, la política de la estética inscribe un modo perceptivo en otro con el objeto de hacerlo ahora inteligible. La estética se vincula entonces con la política en tanto que ésta última es entendida como “una batalla sobre los datos sensibles en sí mismos”.

Arnoldo Gualino describe con estas palabras la que sería la acción artística más contundente que realizará Greco:

En 1965 viaja Barcelona lugar donde se quitó la vida; convirtiendo su propia muerte del artista en una de sus intervenciones artísticas. Comuni-cándoles a sus allegados que viajara a la Ciudad Condal para poner fin a su vida. Greco no dejó de ser artista ni al final de su Vida. El propio acto de su muerte voluntaria la convirtió Greco en un gesto artístico. Mientras la sobredosis hacía su efecto sobre la palma de su mano izquierda escribió la palabra *Fin* y sobre la pared: “Esta es mi mejor obra” (Gualino, 2013).

A propósito de la relación entre el reparto de lo sensible y la genealogía foucaultiana afirma Rancière: “la idea de reparto de lo sensible es sin duda la forma cómo traduje y traicioné por mi cuenta el pensamiento genealógico de Michel Foucault, su forma de sistematizar la manera cómo se constituyen formas de lo visible, lo decible y lo pensable [...] ahí donde Foucault piensa en términos de límites, de cierre y de exclusión, yo pienso en términos de reparto interno y de transgresión. *La historia de la locura* trataba sobre el encierro de los “locos” como condición estructurante del exterior de la razón clásica. En *La noche de los proletarios*, me interesé por la forma cómo los obreros se apropiaban de un tiempo de la escritura y del pensamiento que “no podían” tener. Estamos entonces en el campo de una polemología más de que de una arqueología” (Rancière, 2009c: 160).

PRESUPUESTOS DE UNA “ONTOLOGÍA ANTAGÓNICA DE LA POLÍTICA”

He recurrido a algunos aspectos biográficos y de la obra de Alberto Greco, mas ello no me permite validar o descalificar lo dicho por Foucault o Rancière a propósito de la tensión entre los modos de de-subjetivación y la comprensión de la política como actividad irreductiblemente antagónica. La particularidad de vida/obra de Greco tal vez solo ha sido un pretexto para esbozar la amplitud e importancia de la cuestión de los modos de sometimiento/sumisión y de de-subjetivación, especialmente políticos, y la diversidad de agenciamientos antagónicos de la política que se desmarcan del panorama neo-contractualista actual.

Se esbozan entonces los presupuestos de una *ontología antagónica de la política* que conlleva una apuesta discursiva y sobre todo experimental que busca trastocar las comprensiones fundacionales de la actividad política. Ésta nada tendría que ver con consensos en torno a organizaciones estatales e institucionales que gestionan las masas y los individuos. Antes bien, haría referencia a la práctica antagónica del desentendimiento y la contestación, de la imposibilidad de toda fundamentación substancialista del dominio de unos sobre otros.

- a) *Es imposible fundamentar la actividad política en un basamento estructurante o substancial.* Antes bien, dicha imposibilidad circunscribe la dimensión de la política en un campo de *inmanencia radical* en el cual se agencia constantemente el antagonismo de las relaciones de fuerza, en este caso, del poder político o bien de la política entendida como una acción paradójica, *desentendimiento*: ruptura específica de la lógica del *arkhé* a partir de la reconfiguración de lo sensible.
- b) *La existencia de la actividad política no se funda en la necesidad sino en la contingencia.* Nada propio ni adquirido hay en la política, todo en ella es resultado de una incesante lucha estratégica que no deja de modificarse y agenciarse. La producción de discursos (saberes) en el entrecruce de los juegos de verdad y las tecnologías del poder extra-discursivas y la distribución del reparto de lo sensible en términos de lo pensable, decible y realizable son solo vectores conceptuales para pensar cómo se da el juego antagónico en la multiplicidad de escenas políticas.
- c) La política es una actividad antagónica en la que se agencian modos de subjetivación colectiva de los que se derivan más formas de actividad política que a su vez mantienen la conflictividad de lo real. La actividad política y los modos de subjetivación son tan solo aristas de una pluralidad de dinámicas en las que se instaura la experiencia común de los individuos en el diagrama inmanente de lo social.
- d) La diversidad de modos de de-subjetivación es subsidiaria de las infinitas posibilidades de efectuación de la actividad política. Lejos de todo determinismo, la actividad política consiste en una reinvencción de lo sensible común en la que los sujetos colectivos pasan por procesos de desidentificación y reidentificación en sus formas de vida.

- e) *No hay sujeto de la política, ni ésta comporta forma alguna de preexistencia a su efectuación.* La subjetivación política, como lo señalaba Étienne Tassin, implica precisamente la constitución de una experiencia que de por sí no es política, sino que en algún momento deviene política o bien es susceptible de ser politizable.
- f) La escena polémica que se constituye en la experiencia de subjetivación antagónica de la política es irreductible al establecimiento de causas y de consecuencias, es decir, comporta el carácter de un acontecimiento. La heterogeneidad de las escenas impide articular sus elementos en un todo coherente. La filosofía política no puede seguir imputándose la racionalización y ajuste de los acontecimientos políticos al antojo de sus presupuestos teóricos, más aún cuando se sabe que ésta es: “el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política” (Rancière, 1996: 11).
- g) La escena supone todo un régimen de visibilidad que comporta actos, disposiciones, elecciones, gestos que constituyen datos de lo sensible verificables en un momento particular. Se trata de asir una experiencia singular en la cual es preciso evidenciar la heterogeneidad en sus mismas condiciones de efectuación, pues en ésta se agencian modos de subjetivación ética, política y estética de los que a su vez se derivan prácticas de antagonismo político que son susceptibles de subvertir las relaciones de poder y la lógica policial.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- BALIBAR, Etienne. (2005). “Le structuralisme : une destitution du sujet ?”. *Revue de métaphysique et de morale*, 45, pp. 5-22.
- BOLMAIN, Thomas. (2013). “Politique, savoir, subjectivation. Recherche sur la question du sujet dans la philosophie politique française contemporaine”. *Dissensus Revue de philosophie politique de l’ULg*, 5, pp. 7-49.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavov Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- DELEUZE, Gilles. (1996). “La inmanencia: una vida”. *Sociología*, 19, pp. 49-51.
- EL DÍA. (1970). “Morir también puede ser una creación”. *El Día*. La Plata, 20 septiembre.
- FOUCAULT, Michel. (2001). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- (2001a). “Foucault”, en *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- (2001b). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard.
- (2001c). “Theatrum philosophicum”, en *Dits et écrits I. 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- (2007). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2015). “El sujeto y el poder”, en Yágüez, Jorge. *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FAURE, Alain y RANCIERE, Jacques. (2007). *La parole ouvrière : 1830-1851*. Paris : La Fabrique.
- GUALINO, Arnoldo. (2013). “Alberto Greco. Artista Argentino Conceptualista creador del Vivo Dito”. Consultado el 1 de febrero de 2018, *Blog de Arnoldo Gualino*, en <http://arnoldogualino.blogspot.com.co/2013/03/alberto-greco-vivo-dito.html>
- GRECO, Alberto. (2016). *Blog de Madrid: Guillotine murió guillotinado: dos textos inéditos*. Madrid: Del Centro.
- (1965). *Besos brujos*. Novela plástica-performativa.
- GRECO, María. (2014). “Estudio preliminar”, en RANCIÈRE, Jacques (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- MELAJ, María. (2008). “El otro Greco. Alberto Greco (1931-1965). Disturbis, en https://ddd.uab.cat/pub/disturbis/disturbis_a2008n4/disturbis_a2008n4a4/Melaj.html.
- RANCIÈRE, Jacques. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- (2006a). “Política, identificación, subjetivación”, en *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- (2006b). “Diez tesis sobre la política”, en *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- (2007a). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.
- (2009). *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. Paris: Amsterdam.
- (2009a). “La politique n’est coextensive ni á la vie ni á l’État”, en *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. Paris : Amsterdam.
- (2009b). “Biopolitique ou politique”, en *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. Paris : Amsterdam.
- (2009c). “Littérature, politique, esthétique. Aux bords de la mésentente démocratique”, en *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*. Paris : Amsterdam.
- (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- (2013). *La lección de Althusser*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- (2013). *Aisthesis: escenas del régimen estético del arte*. Buenos Aires: Manantial.

- (2014a). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2014b). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- RAMBEAU, Frédéric. (2014). "Subjectivation politique et radicalisation de la position subjective chez Deleuze et Guattari", *Tumultes*, 43, pp. 141-156.
- RUBY, Christian. (2009). *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*. Paris: La Fabrique.
- SFORZINI, Arianna. (2017). *Les Scènes de la Vérité. Michel Foucault et le Théâtre*. Paris: Le Bord de L'eau.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- EL CRONISTA (1996). "Alberto Greco: 'La pintura gritó' 30 años después". *El Cronista*, 20 de marzo.
- EL CLARÍN. (1992). "Greco el Informalista". *El Clarín*, 29 de mayo.
- EL PAÍS. (1991). "Entre el *happening* y el suicidio". *El País*, 2 de diciembre.
- EL PAÍS. (1992). "Greco un artista a vida y muerte". *El País*, 17 de febrero.
- GARCÍA, Fernando. (2015). "Arte: Greco y la escritura en obra". *La Nación*, 12 de junio. Consultado el 23 de noviembre de 2017, en <http://www.lanacion.com.ar/1800943-arte-greco-y-la-escritura-en-obra>.
- GUERRA, María. "Alberto Greco el último héroe moderno". *Asterión. Revista cultural*. Consultado el 8 de diciembre de 2017, en <http://asterionxxi.tripod.com/Numero-%203/albertogreco.htm>.
- NATALIA, Rizzo. (2015). "Alberto Greco: Besos Brujos, una muestra homenaje". *La izquierda Diario*, 19 de agosto. Consultado el 12 de diciembre de 2017, en <http://www.laizquierdadiario.com/Alberto-Greco-Besos-Brujos-una-muestra-homenaje-22413>.
- PÁGINA 12. (1996) "La muerte tiene algo de Shirley Temple". *Página 12*, 9 de octubre.
- SOMOS. (1992). "Homenaje a un transgresor". *Somos*, 8 de junio.
- VILLARO, Julia. (2017). "Greco y su fusión de arte y vida". *Revista Ñ, El Clarín*, 14 de febrero. Consultado el 12 de noviembre de 2017, en https://www.clarin.com/revis-ta-enie/ideas/greco-fusion-arte-vida_0_rkx7llWFe.html.



UN ROSTRE QUE NO PUGUI CANVIAR-SE

A Face that Cannot be Exchanged

Teresa Torra Borràs

Universitat de Barcelona
teresatorra.b@gmail.com

Resum:

A partir de la lectura de les biografies sobre Michel Foucault d'Eribon, de Miller, d'entrevistes a Defert i d'obres de Veyne, de Guibert, de Morey, i, finalment, a partir de textos i entrevistes del propi Foucault, farem un recorregut pels últims anys de la seva vida i de la seva obra, des de la publicació, l'any 1976, del primer volum de la Història de la sexualitat, fins a la seva mort, el 25 de juny de 1984, a causa de sida. La mort de Foucault va ser un d'aquells moments «en què quelcom trontolla» deia Favereau. Analitzarem, doncs, també, aquest temps «d'indecisió ple d'enigmes i sorpreses», en paraules de Morey, que es va obrir després de la seva desaparició, després de la interrupció de la seva obra.

Paraules clau:

Foucault, Història de la sexualitat, sida, mort.

Abstract:

Based on a reading of Foucault's biographies written by Eribon and by Miller, of Defert's interviews, of books written by Veyne, Guibert, Morey, and, finally, based on Foucault's own texts and interviews, we will explore the last years of his life and his work, from the publication, in 1976, of the first volume of History of Sexuality, until his death, on June 25th 1984, caused by AIDS. Foucault's death was one of these moments «when something wobbles» said Favereau. We will also analyse this time of «indecision full of enigma and surprises», in Morey's words, that opened up after Foucault's disappearance, after the interruption of his work.

Keywords:

Foucault, History of Sexuality, AIDS, Death.

Recibido: 05/05/2018

Aceptado: 05/06/2018

Més d'un, com jo sens dubte, escriu per perdre el rostre.¹

(Foucault, 1996: 28)

Creuen que he treballat tant, durant tots aquests anys, per dir el mateix i no transformar-me?

(Foucault, 1983: 536)

Sigui com sigui, la meua vida personal no té cap interès.[...] En la mesura en què la meua vida personal està mancada d'interès no val la pena convertir-la en un secret. I, per aquesta mateixa raó, no val la pena de fer-la pública.

(Foucault, 1983: 538)

1. LA VOLUNTAT DE SABER

L'any 1976, tot just un any i mig després de la publicació de *Vigilar i castigar*, Foucault publicà *La voluntat de saber*, primer volum d'una *Història de la sexualitat* que havia de constar de cinc llibres. L'obra, que va tenir una acollida «moderada i reservada» (Eribon, 1989: 291) en els cercles intel·lectuals, va ser rebuda molt favorablement per la premsa i va esdevenir un gran èxit de vendes, segons Eribon. Però Foucault «sent per tot el seu entorn una certa decepció. I moltes incomprendions. [...] Foucault sembla abatut», (Eribon, 1989: 292).

És possible que Foucault lamentés la decisió d'haver publicat per si sol aquest primer volum, que en principi havia de ser un pròleg dels estudis posteriors. I així ho deia al prefaci de l'edició alemanya:

Sé que és imprudent avançar primer, com una bengala de llum, un llibre que incessantment al·ludeix a publicacions futures. Corre el perill seriós de donar una impressió d'arbitrarietat i de dogmatisme. Les hipòtesis que avança poden semblar confirmacions que resolen les qüestions, i les pautes d'anàlisi conduir a malentesos i ser presos per noves teories. (Eribon, 1989: 292)

Tenia la sensació, doncs, d'haver creat al seu entorn moltes incomprendions. Se sentia decebut i entrà en una crisi personal i intel·lectual. Segons Eribon: «Foucault experimenta la desagradable sensació d'haver sigut mal llegit, mal comprés. Mal estimat, potser. "Sap per què s'escriu? –va dir una vegada [...]– per ser estimat"» (Eribon, 1989: 292-293).

¹ La traducció de les cites al català és pròpia.

En una entrevista amb Bernard Pivot al plató d'*Apostrophes*, a finals de 1976, Foucault deia:

[...] al principi un escriu una mica les coses perquè les pensa, però també per deixar de pensar en elles. Acabar un llibre és també estar fart d'un llibre. Mentre un segueix estimant una mica el seu llibre, va treballant-hi. Quan un ha deixat d'estimar-lo, també deixa d'escriure'l. (Eribon, 1989: 294)

Segons Morey, *La voluntat de saber* va tenir una rebuda agressiva i, fins i tot, «ferotge» (Morey, 2014: 15) des d'alguns cercles. Va semblar com si la intel·lectualitat parisenca se li girés en contra.² I afegeix:

Es lamentava que se l'interpretés abans de llegir-lo, sense llegir-lo veritablement, que no es llegís el que literalment deia, sense pressuposar qui ho deia, ni per què o per a què o per a qui es deia el que es deia. I és que, com sabem, no havia suportat mai que l'opinió que es tingués sobre un autor o sobre el seu discurs impedís sentir, escoltar i entendre allò que efectivament deia... (Morey, 2014: 15-16)

En una entrevista de 1984 amb Fontana, Foucault deia al respecte:

No veig cap problema que un llibre, si es llegeix, es llegeixi de maneres diferents. El que és greu és que, a mesura que es van escrivint llibres, un acaba per no ser llegit, i de deformació en deformació, llegint els uns sobre l'espatlla dels altres, s'acaba per donar del llibre una imatge absolutament grotesca.

I això planteja efectivament un problema: ¿s'ha d'entrar en polèmica i respondre a cada una de les deformacions i, en conseqüència, imposar una llei als lectors, cosa que em repugna, o permetre, cosa que em repugna igualment, que el llibre sigui deformat fins a convertir-se en una caricatura de si mateix? (Foucault, 1984: 734)

La manera com va ser rebuda *La voluntat de saber* va decebre Foucault, segons explica Morey, i adverteix del «profund desplaçament que va significar per al seu itinerari intel·lectual, i a tots els nivells, aquesta interessada incomprensió davant del seu crit d'alerta a les estratègies del biopoder i la biopolítica» (Morey, 2012: 349). Foucault lamentava que no s'hagués donat prou importància a l'últim capítol, dedicat al dret de mort i al poder sobre la vida, «... sens dubte el més important del llibre», ens diu Morey, «i respecte al qual Foucault sempre va lamentar que no se li hagués prestat l'atenció que mereixia, aturant-se la major part de lectures simplement en els aspectes més ràpidament polèmics del text» (Morey, 2012: 346). I afegeix:

[...] és ben significatiu que Foucault demani aleshores un any sabàtic al *Collège*, i que, com qui diu, desaparegui del mapa de la intel·ligència parisenca; se sap que ara és a Tokio, que freqüenta els Estats Units, i es

² Morey esmenta el record de la mirada de Foucault, «entre irritada i dolguda» davant de les crítiques rebudes (Morey, 2014: 15).

deia que..., però durant aquell temps poc se sabia sobre què estava tramant en realitat.³ (Morey, 2012: 349)

El silenci que va guardar Foucault durant aquells anys va donar lloc, segons Eribon, a «milers de rumors» (Eribon, 1989: 343). Entre els quals, que Foucault estava acabat, que ja no tenia res més a dir, o que es trobava en un carreró sense sortida:

Els diaris i les revistes, sempre disposats a descobrir errors, a detectar debilitats, a proclamar fracassos, els adversaris exultants, els admiradors impacients i els amics preocupats, tothom plantejava obsessivament la pregunta: així, què?, quan llegirem la continuació? Foucault va tenir la impressió d'estar acorralat. (Eribon, 1989: 344)

Però, tanmateix, aquell llarg silenci estava a punt d'acabar. I així ho explica Morey:

Malgrat tot, pocs mesos després, els esdeveniments, tossuts, es van precipitar. Primer ens va arribar la notícia que, finalment i contra tot pronòstic, Foucault acabava de publicar el segon i el tercer volums de la seva història de la sexualitat (*L'ús dels plaers* i *La inquietud de si*, 1984), aparentment abandonada el 1976. I es parlava inclús d'un quart volum (que sembla ser que havia estat el primer de ser escrit), que podria estar gairebé llest per a la impremta (*Les confessions de la carn*). (Morey, 2014: 18)

El projecte de la *Història de la sexualitat*, com es va poder comprovar, havia sigut revolucionat completament. Foucault no va escriure els cinc llibres anunciats inicialment. Enlloc d'això inicià un projecte de desxiframent de la literatura dels primers temps del cristianisme. I així ho explicava Foucault en l'entrevista amb Fontana, el 1984:

He canviat el projecte general: enlloc d'estudiar la sexualitat a les fronteres del saber i del poder, vaig intentar d'investigar més enrere, en com s'havia constituït, pel propi subjecte, l'experiència de la seva sexualitat com a desig. Solucionar aquest problema em va portar a mirar de prop textos antics, llatins i grecs, que em van demanar molta preparació, molt esforç i que em van proporcionar fins al final no poques incerteses, vacil·lacions. (Foucault, 1984: 730)

Havien hagut de transcórrer vuit anys de silenci i de frenètica activitat, fins a la publicació, el mes de juny de 1984, dels dos volums titulats *L'ús dels plaers* i *La inquietud de si*. Eribon diu respecte a això:

És quelcom que es pot constatar: en el transcurs dels anys, el projecte de Foucault s'ha anat transformant per les vicissituds d'una «lògica del descobriment», en què les vacil·lacions i els errors, les divagacions i els penediments juguen el seu paper, abans de ser superats i abandonats per

³ En una altra ocasió, Morey també parla d'aquest moment: «... literalment, i per aquells que no n'érem propers, va desaparèixer. Es deia que pràcticament s'havia establert als Estats Units [...]. En definitiva, es deien moltes coses, però en concret amb prou feines se sabia res de res» (Morey, 2014: 17).

noves intuïcions i nous descobriments. La *Història de la sexualitat* esdevé una història de les tècniques d'un mateix, en una genealogia del «subjecte» i dels modes segons els quals s'ha constituït en el despertar de la cultura occidental. (Eribon, 1989: 341)

Foucault desitjava, després de deu anys de dedicació, acabar aquells dos llibres. I així ho explica Guibert:

Tenia la necessitat d'acabar els seus llibres. Aquest llibre que havia escrit i reescrit, destruït, negat, tornat a destruir, tornat a pensar, tornat a construir, escurçat i allargat durant deu anys, aquest llibre infinit, de dubte, de renaixement, de grandiosa modèstia. Va tenir la temptació de destruir-lo per sempre, d'oferir als seus enemics aquest triomf imbècil, que poguessin difondre el rumor que ja no era capaç d'escriure un llibre, que la seva ment portava temps ja morta, que el seu silenci no era més que el reconeixement del fracàs...⁴ (Guibert, 1988: 108)

A la introducció de *L'ús dels plaers*, Foucault contestava d'aquesta manera a aquells que, segons Eribon, «ironitzaven sobre el seu silenci» (Eribon, 1989: 344):

Dec el meu reconeixement a aquells que segueixen les travessies i les voltes del meu treball –penso en els oients del *Collège de France*– i aquells que van tenir la paciència d'esperar el termini [...]. Pel que fa a aquells pels quals esforçar-se, començar i recomençar, intentar-ho, equivocar-se, reprendre-ho tot de nou de dalt a baix i trobar encara la manera de dubtar a cada pas, pel que fa a aquells –dic– pels quals, en definitiva, més val abandonar que treballar en la reserva i la inquietud, és ben cert que no som del mateix planeta. (Foucault, 1998: 10-11)

Aquests seran els dos últims llibres que Foucault publicà abans de morir. Del seu testament, redactat el setembre de 1982, se'n coneixen dues clàusules: «la mort, i no

⁴ En una altra ocasió parla Guibert d'aquest moment: «De la mateixa manera com amb aquest nou treball va enderrocar els fonaments del consens sexual, havia començat a minar les galeries del seu propi laberint. [...] Involucrat en el primer terç de l'obra de la qual havia dissenyat el pla, les columnes i els relleus, també les zones ombrejades i les passarel·les de circulació d'acord amb les regles del sistema que havia demostrat en els seus llibres anteriors, i que li havien valgut la seva reputació internacional, l'acapara un avorriments o un dubte terrible. Atura l'obra, esborra tots els plans [...] Pensa primer a deixar el segon volum pel final, en qualsevol cas deixar-lo en espera, per prendre un altre angle d'atac, desplaçar l'origen de la seva història i inventar nous mètodes d'exploració. De desviació en desviació, orientat cap a vies perifèriques, amb excrescències accessòries que es converteixen en llibres a títol propi més que no pas en paràgrafs, es perd, es desanima, destrueix, abandona, reconstrueix, empelta, i a poc a poc es deixa envair pel sopor excitat d'una retirada, d'una persistent mancança de publicació, davant de tots els rumors [...], cada cop més paralitzat pel somni d'un llibre infinit, que plantejaria totes les qüestions possibles, i que no podria posar fi a res, que res no podria interrompre excepte la mort o l'esgotament, el llibre més poderós i més fràgil del món, un tresor en progrés sostingut per la mà que l'apropa i que l'allunya de l'abisme, a cada salt del pensament, i del foc al més mínim abatiment, una Bíblia destinada a l'infern. La certesa de la proximitat de la seva mort va posar fi a aquest somni. Una vegada que el temps es va esgotar, va començar a reordenar el seu llibre amb claredat». (Guibert, 1990: 36-38)

la invalidesa» i «res de publicacions pòstumes»⁵ (Morey, 2012: 337). Durant anys seguiren apareixent textos seus, malgrat que no es tractava pròpiament de publicacions inèdites.⁶ Trenta-quatre anys després de la seva mort, es publica el primer text inèdit, en sentit estricte: el quart i darrer volum de la *Història de la sexualitat* titulat *Les confessions de la carn*. Tal com explica Castro:

Però és cert que també havia enviat el manuscrit de *Les confessions de la carn* perquè fos publicat, malgrat que ja no tindria ni el temps ni les forces per realitzar les correccions requerides per la transcripció editorial. Entre anades i vingudes, van ser necessaris gairebé trenta-cinc anys perquè, finalment, aquest volum arribés a les llibreries. (Castro, 2018)

2. «LA FELICITAT AMERICANA»

En una entrevista amb Stephen Riggins, el 1983, Foucault deia: «Hi ha també el fet que certes drogues són realment importants per a mi, perquè em permeten tenir accés a aquelles alegries terriblement intenses que busco, i que no soc capaç d'aconseguir sol»⁷ (Foucault, 1983: 534).

Explica Veyne que Foucault li havia confessat que la seva gran passió, durant la seva primera joventut, va ser la de prendre's totes les drogues que va poder trobar a casa del seu pare, que era cirurgià:

⁵ «No em facis la jugada de Max Brod a Kafka», deia Foucault en referència a les publicacions pòstumes (Defert, 2007).

⁶ El 1994 es van publicar en francès els quatre volums titulats *Dits i Escrits*, que recopila entrevistes, articles i textos breus publicats durant la seva vida, escapant així, de la prohibició del testament de Foucault, de no fer publicacions pòstumes. És aquesta mateixa clàusula la que explica els més de 20 anys que es va trigar a publicar els cursos que Foucault va impartir al *Collège de France* des de 1970 fins a 1984. Com que existien gravacions de les classes la difusió dels cursos semblava inevitable. I, com explica Defert, ja existia alguna edició "pirata". Davant de la necessitat d'una edició de referència, van ser Ewald i Fontana els escollits per ser coeditors de la mateixa. L'edició va partir de la gravació oral, és a dir, allò que s'havia fet públic i que, per tant, no es tractava d'una obra inèdita en sentit estricte. Així mateix, es va utilitzar el material escrit que feia servir Foucault. I afegeix Defert: «Foucault escrivia gairebé íntegrament les seves classes, el que constitueix una garantia, una seguretat, i permet constituir una edició de referència amb un aparell crític» (Defert, 2007).

⁷ Foucault havia parlat també del tema el 1970, a *Theatrum Philosophicum*, explicant com la droga era la manera de desplaçar les relacions entre el pensament i l'estupidesa: «Però potser, si el pensament ha de mirar de cara a l'estupidesa, la droga que mobilitza aquesta última l'acolora, l'agita, la solca, la dissipa, la pobla de diferències i substitueix l'estrany llampec per la fosforescència contínua, potser la droga només dona lloc a un quasi pensament. Potser». En aquest punt, Deleuze posava una nota a peu de pàgina al text dient: «Què es pensarà de nosaltres?». I seguia Foucault: «[...] Pensar ni consola ni fa feliç. Pensar s'arrossega lènguidament com una perversió; pensar es repeteix amb aplicació sobre el teatre; pensar es tira de cop fora del cubilet dels daus. I quan l'atzar, el teatre i la perversió entren en ressonància, quan l'atzar vol que entre els tres hi hagi aquesta ressonància, llavors el pensament és un *trance*; i llavors val la pena pensar» (Foucault, 1999: 40-41).

[...] a fi de constatar com modifiquen el pensament i que hi havia molts pensaments possibles. «Mama, què pensa, un peix?», li demanà un dia a la seva mare davant un pot on nedaven peixos vermells. El pensament d'un peix, les drogues, la droga, la follia, tot plegat provava que la nostra manera normal de pensar no era pas l'única possible. Així debuten les vocacions filosòfiques. (Veyne, 2008: 208-209)

Tot i que Foucault va conservar el gust per la droga,⁸ segons Veyne només en prenia en «episodis controlats i separats per molt mesos, ja que el gust d'escriure, de treballar i el plaer que tenia d'ensenyar eren suficients per evitar desbordar-se» (Veyne, 2008: 209). Quan acabava els cursos que feia cada any a Berkeley, es prenia LSD i visitava una sauna gai, on es mostrava, diu Veyne, «menys sàdic del que alguns han suposat *a priori*» (Veyne, 2008: 210). I conclou: «És d'això que va morir. Es pot veure, penjat al seu despatx del *Collège de France*, un cartell publicitari promocionant la sauna que, ja malalt, no havia despenjat» (Veyne, 2008: 210).

Durant aquells últims anys de la seva vida, Foucault va mantenir la residència a París, però va aprofitar les temporades en què no feia cursos al *Collège de France* per viatjar. Al *Collège*, impartia només dotze hores anuals de classe i dotze de seminari. Així, la docència només li ocupava un període de temps d'uns tres mesos i podia aprofitar per viatjar, explica Eribon: «Entre 1970 i 1983 passa diverses temporades en repetides ocasions al Brasil, al Japó, al Canadà i, per suposat, als Estats Units...» (Eribon, 1989: 330). Però són els Estats Units el país que més va freqüentar. Segons Veyne, a Foucault «li agradaven els Estats Units, estimava aquest país» (Veyne, 2008: 209). I segons Eribon:

Estats Units, per a Michel Foucault, és el plaer de treballar. Però també és simplement el plaer. Prova aquesta llibertat que existeix a Nova York o a Sant Francisco, amb els seus barris homosexuals, on floreixen les revistes, els diaris, els bars i els clubs... En ells la comunitat gai és nombrosa, organitzada i fermament decidida a imposar els seus drets.⁹ I a més a més –cosa que no està mancada d'importància–, Estats Units és el país on l'homosexualitat no està sotmesa a la limitació de l'edat, als criteris estrictament definits de la joventut. (Eribon, 1989: 336)

Així doncs, les seves estades als Estats Units es van tornar més freqüents; sobretot a Califòrnia. Segons Miller, Foucault solia passar els dies a Berkeley i les nits a San Francisco. Els amics de Foucault el portaven a visitar els barris de la ciutat on la comunitat gai estava en ple apogeu:

⁸ Segons explica Eribon, l'experiència de Foucault amb les drogues va anar més enllà de la marihuana que tenia al seu balcó de París. I cita un comentari de Claude Mauriac al respecte: «LSD, cocaïna, opi, ho va provar tot, excepte és clar l'heroïna, però potser ara hi cauria, en el seu vertigen actual» (Eribon, 1989: 337).

⁹ Segons explica Grmek, a mitjans dels anys seixanta el moviment homosexual va passar a la vida pública nord-americana, a la visibilitat de les ciutats. Nova York, San Francisco i Los Angeles van esdevenir les ciutats on aquesta comunitat era més important i visible. Entre 1969 i 1973, 9.000 homosexuals es van instal·lar a San Francisco. Aquesta xifra va augmentar als 98.000 l'any 1982 (Grmek, 1990: 276-277).

En aquests barris, una quantitat sense precedent de clubs, bars i saunes, que satisfieien una àmplia diversitat de gustos sexuals, mantenia un conjunt de diferents subcultures gai que era desafiadament obert i exuberantment experimental –resultat espectacular del moviment d'alliberament gai que va cobrar impuls per primera vegada a finals dels anys seixanta. Com mai abans, Foucault se sentia lliure a San Francisco per explorar el seu obsessiu interès en els «plaers prohibits». (Miller, 1993: 26)

L'ambient homosexual dels Estats Units d'aquella època era molt diferent del que predominava a París.¹⁰ Segons Eribon, Foucault desitjava «viure plenament aquesta homosexualitat que tant li ha costat acceptar, assumir, i que descobreix a Nova York o a San Francisco com un mode de vida i una cultura que s'exhibeix a plena llum del dia» (Eribon, 1989: 336).

L'homosexualitat i els seus patiments van «influir», segons Veyne, i segurament d'alguna manera van determinar la recerca de Foucault i alguns dels seus objectius. Segons Veyne, Foucault experimentà, en la seva pròpia vida, com la psiquiatria i la psicoanàlisi eren tecnologies de poder (Veyne, 2008: 209). I afegeix:

Més tard descobriria que el discurs modern del «sexe» feia de l'homosexualitat un component capital de la identitat de l'individu; identitat que ell havia acceptat i que només podia confessar ja que la ciència havia parlat i ja que el seu saber tenia poder sobre la «veritable» identitat de cada un. També una bona part de la seva energia intel·lectual va ser destinada a combatre la normativitat imposada pel saber sobre el «sexe» i a resistir els efectes de poder induïts per aquest discurs de veritat. (Veyne, 2008: 209)

En una entrevista al diari *The Advocate*, Foucault explicava:

La sexualitat és una part del nostre comportament. És part de la llibertat que gaudim en aquest món. La sexualitat és quelcom que creem nosaltres mateixos –és la nostra creació, més del que és el descobriment d'un aspecte secret del nostre desig. Hem de comprendre que amb els nostres desitjos, a través d'ells, s'instauren noves formes de relació, noves formes d'amor i noves formes de creació. El sexe no és una fatalitat; és una possibilitat d'accedir a una vida creativa. [...] Nosaltres no hem de descobrir que som homosexuals. Més aviat, hem de crear un estil de vida gai. Un futur gai.¹¹ (Foucault, 1982: 735-736)

¹⁰ Segons Guibert: «París li impedia sortir, s'hi sentia massa conegut. [...] Però quan anava a fer el seu seminari anual a prop de San Francisco, s'entregava de ple a aquestes practiques en les saunes de la ciutat, avui en desús a causa de l'epidèmia [de sida], i transformades en supermercats o en pàrquings» (Guibert, 1990: 29-30).

¹¹ Més endavant, en la mateixa entrevista, apareix aquesta espècie de rèplica pòstuma de Foucault a tots els comentaris que es van fer sobre el tema del sadomasoquisme: «No crec que aquest moviment de pràctiques sexuals tingui res a veure amb l'actualització o el descobriment de tendències sadomasoquistes profundament enfonsades en el nostre inconscient. Crec que el SM és molt més que això; és la creació real de noves possibilitats de plaer, que abans no s'havien imaginat. La idea que el SM està lligat a una violència profunda, que la seva pràctica és un mode d'alliberar aquesta violència, un mode de donar

«La felicitat americana de Foucault: la reconciliació amb si mateix finalment realitzada», ens diu Eribon, parlant d'aquella època. I afegeix:

Se sent feliç amb la seva feina. Se sent feliç amb els plaers del cos. Des de principis dels anys vuitanta, es planteja molt seriosament abandonar França i París, que suporta cada cop amb més dificultats, per instal·lar-se als Estats Units. Somia despert i en veu alta de viure en aquest paradís californià. Assolellat, magnífic...

Però és allà, justament, on la nova pesta començava a estendre els seus odiosos estralls. (Eribon, 1989: 338)

Va ser, efectivament, una temporada estranya i trista per a la comunitat homosexual de San Francisco, que solia freqüentar Foucault. En referència a aquells anys recordava Defert en una entrevista: «Em repeteixo, però cal no oblidar que, al principi de 1984, no es coneixia concretament la malaltia. És cert que els nostres amics americans només parlaven de sida, però d'una manera fantasmagòrica» (Defert, 2004).

En aquella època Foucault també es plantejava abandonar el *Collège de France*. A principis de l'any 1984, li digué a Pierre Bourdieu: «Una cosa està clara, no tornaré a començar el curs el proper any»¹² (Eribon, 1989: 344). Sembla que també s'estava plantejant, segons explica Eribon, abandonar l'escriptura, ja que mai no l'havia escollit realment com a activitat: «En el fons [...] un comença escrivint per casualitat, i després segueix per inèrcia» (Eribon, 1989: 344). El preu que estava pagant per la «glòria» era massa elevat¹³ i Foucault s'estava plantejant com canviar de vida gairebé als seixanta anys. (Eribon, 1989: 344)

Kouchner va deixar el seu testimoni sobre aquest canvi de vida que s'estava plantejant:

Un dia Michel em va pregar que anés a casa seva, a París. Em va rebre amb aquesta atenció meticulosa del burgès de Poitiers per a qui els

via lliure a l'agressió és una idea estúpida. Sabem molt bé que el que fa aquesta gent no és agressiu, que inventen noves possibilitats de plaer utilitzant parts estranyes del seu cos, erotitzant aquest cos. Crec que ens trobem davant una espècie de creació, d'empresa creadora que té el que jo anomeno *dessexualització* del plaer com a una de les característiques principals. La idea que el plaer físic procedeix sempre del plaer sexual i la idea que el plaer sexual és la base de tots els plaers possibles, em sembla una cosa veritablement falsa. Allò que ens mostren les pràctiques SM és que podem produir plaer a partir d'objectes molt estranys, utilitzant parts estranyes del nostre cos, en situacions molt inhabituals, etcètera. [...] La possibilitat d'utilitzar el nostre propi cos com una font possible de nombrosos plaers, és realment una cosa molt important» (Foucault, 1982: 737-738).

¹² Eribon afegeix: «[...] li diu a principis de l'any 1984 a Pierre Bourdieu que es pregunta avui en dia com havia d'entendre aquella frase». (Eribon, 1989: 344)

¹³ Explica Guibert: «De la mateixa manera com procurava, fora dels límits en què circumscribia la seva obra, esborrar aquest nom que la celebritat havia inflat desmesuradament pel món sencer, aspirava a fer desaparèixer el seu rostre, malgrat tot tan particularment reconeixible per diverses característiques i pels nombrosos retrats d'ell que la premsa difonia des de feia una desena d'anys» (Guibert, 1990: 28).

gestos són importants quan tenen lloc sota el seu sostre. Va escoltar com li enumerava maldestrament les meves esperances, entre l'acció i la reflexió, llavors em va demanar que guardés en secret el que m'anava a dir. Em va parlar durant més d'una hora. Segons ell, aquests ja no eren temps per a l'escriptura universitària, per al llarg i metòdic treball de biblioteca. Potser tornaria aquesta època, però, per ara, s'imposava fer un *alto*. Escrits en un mes, els llibres publicats per histrions i falsaris superaven en tirada i fama a aquells madurats en la solitud i la reflexió. M. Foucault no es queixava d'això, però constatava el fet, i quan vaig invocar-li el veredict de la Història, la importància de la seva obra per als altres i per a mi, va desestimar l'argument. Michel només concedia crèdit a les activitats puntuals, militants i quasi militars, que nosaltres dúiem a terme, i als corrents de pensament que tal vegada naixerien d'elles; i a les felicitats personals sorgides dels resultats immediats, palpables, d'aquestes accions. Un cop més, el militant de carrer. Excusant-se per no ser metge (cosa que, venint d'ell, era sorprenent), Michel em va demanar sortir de missió, durant almenys dos anys. Em va donar una data: l'aparició del segon volum de la *Història de la sexualitat*, després de la qual desitjava fer un *alto*. Em va commoure la seva confiança. Vam repassar els terrenys d'acció possibles. Vam sospesar-ne diversos: El Salvador i el camp de Betània, però ell no parlava espanyol. Vam decidir que ell dirigiria la nostra missió al Txad, si aquesta prosseguia, i sobre tot que seria l'organitzador i responsable del pròxim vaixell cap al Vietnam. Vaig sortir al carrer Vaugirard mesurant l'abast d'aquest pacte secret i la importància de l'homenatge. Michel Foucault, definitivament, vindria amb nosaltres de campanya.¹⁴ (Kouchner, 1985: 88-89)

3. LA MORT DE MICHEL FOUCAULT

L'any 1983, ens diu Eribon, Foucault ja portava mesos queixant-se d'aquesta «“grip” que tant el cansa i dificulta la seva feina. No para de tossir, i de vegades, pateix uns mals de cap violents. A principis de 1984, la malaltia deixa sentir amb creixent duresa els seus efectes. “Em sento com dins d'una nebulosa”, deia» (Eribon, 1989: 347-348). Segons Miller: «En els mesos previs, havia estat entrant i sortint de l'hospital. Havia desenvolupat una tos seca, patia atacs d'una migranya paralitzant, i estava cada vegada més feble. Advertit pels seus metges que li quedava poc temps de vida, havia treballat febrilment per completar la seva *Història de la sexualitat*» (Miller, 1993: 354). Tanmateix, tot i que patia una tos seca, aspra i insistent que el va portar a pensar que havia contret la sida, va continuar treballant. Deia Defert, en

¹⁴ Sobre la decisió de marxar, també en parla Guibert: «Un dia m'anuncià, sondejant-me estranyament, que havia pres la decisió –però jo veia clarament en els seus ulls que m'estava demanant consell, que de fet encara no havia pres la decisió– d'anar-se'n a la fi del món amb un equip d'aquella associació humanitària que recolzava, per una missió perillosa de la qual corria el risc, em va fer entendre, de no tornar mai. Anava a buscar a la fi del món aquesta petita porta de desaparició somiada darrere de la imatge del lloc ideal per morir. Espantat per aquest projecte i tractant de no mostrar-li fins a quin punt n'estava, li vaig replicar amb lleugeresa que era millor que acabés el seu llibre. El seu llibre infinit» (Guibert, 1990: 33-34).

una entrevista de 1990, que era molt possible que Foucault «tingués un coneixement molt concret» que «estava a prop de la mort» (Miller, 1993: 26). I segons Miller: «[...] lluitava contra el dolor i la fatiga. En el moment en què va patir el col·lapse, havia acabat dos volums, i gairebé el tercer» (Miller, 1993: 354).

Veyne va deixar constància d'una conversa que va tenir amb Foucault el mes de febrer de 1984:

Ell no tenia por de la mort, i això ho deia als seus amics, quan la conversa anava a parar al suïcidi (com un bon samurai, portava dos sabres, el més curt dels quals serveix per donar-se mort), i els fets han provat que no ho deia per jactància. Els últims mesos de la seva vida, treballava escrivint i reescrivint aquests dos llibres sobre l'amor antic, liquidant aquest deute amb ell mateix. Em feia comprovar a vegades alguna de les seves traduccions i es queixava d'una tos persistent i d'una febrícula incessant [...]. «Els teus metges creuran, segurament, que tens la sida», li vaig dir una dia fent broma [...] «Això és precisament el que creuen», em va respondre amb un somriure, «i me n'he adonat perfectament per les coses que em pregunten». Al meu lector li costarà de creure que aquell mes de febrer de 1984 una febre i una tos no aixequessin les sospites de ningú; la sida era encara una pesta tan llunyana i ignorada que es convertia en quelcom llegendari i potser imaginari.

«Per cert», li vaig preguntar per simple curiositat, «existeix de veritat la sida, o es tracta d'una llegenda moralitzadora?».¹⁵ «Doncs bé, escolta», em va respondre després d'un instant de reflexió, «he estudiat la qüestió, he llegit un munt de coses al respecte: sí, existeix, no es tracta d'una llegenda. Els metges americans l'han estudiat molt de prop». I després em va donar uns quants detalls tècnics, en un parell o tres de frases. «Després de tot», em vaig dir, «ell era historiador de la medicina». [...] Retrospectivament, la seva sang freda quan li vaig fer la meua estúpida pregunta em deixa bocabadat; ell mateix probablement devia haver pensat que algun dia succeiria així, va meditar la resposta que em va donar i va comptar amb la meua memòria. (Veyne, 2008: 210-211)

Sembla que Foucault sabia quina era la naturalesa de la malaltia que tenia i que ho va intentar ocultar al seus amics i parents, malgrat que no a tots.¹⁶ L'hivern

¹⁵ En aquells moments començaven a aparèixer als diaris, ens diu Veyne, articles que volien qüestionar la realitat d'aquell flagel (Veyne, 2008: 211).

¹⁶ Explica Guibert, sobre la seva pròpia experiència amb la sida: «Vaig sentir la mort que venia al mirall, en la meua mirada al mirall, molt abans que ella s'hi hagués instal·lat. [...] Com Muzil*, m'hauria agradat tenir la força, l'orgull insensat, i la generositat també, de no confessar-ho a ningú, per deixar que les amistats visquessin lliures com l'aire, despreocupades i eternes» (Guibert, 1990: 15). Sobre si Foucault sabia quina malaltia patia, explica Guibert: «Encara no se sabia si Muzil havia estat conscient o inconscient de la naturalesa de la malaltia que el va matar. El seu assistent em va assegurar que, en qualsevol cas, havia estat conscient del caràcter irreversible d'aquesta malaltia» (Guibert, 1990: 31). I també sobre aquest tema, més endavant afegeix: «A finals del 1983, perquè Muzil tornava a tossir fortament, ja que havia deixat de prendre antibiòtics, les dosis del qual, segons li havia assegurat un farmacèutic de barri, eren capaces, de fet, de matar un cavall, jo li vaig dir: "En

anterior havia dit a Dumézil: «Em sembla que he agafat la sida» (Eribon, 1989: 348). Segons Veyne: «Cap dels seus familiars no sospitava res; no ens en vam assabentar fins l'endemà de la seva mort. Segons el testimoni de Daniel Defert, ell mateix havia anotat al seu quadern: "Sé que tinc la sida, però amb la meua histèria, me n'oblido"» (Veyne, 2008: 210).

Explica Defert que, al gener de 1984, el seu tractament de Bactrim¹⁷ estava funcionant eficaçment. I diu: «En aquella època, la representació de la sida era la d'una malaltia brutal, ràpidament fatal. Aquest no era el cas per nosaltres» (Defert, 2004). Per tant, l'eficàcia del tractament havia fet desaparèixer la hipòtesi de la sida, que s'havien plantejat l'hivern de 1983. I conclou: «Estava curat, cosa que volia dir que no es tractava de la sida» (Defert, 2004). Una mica més endavant afegeix:

Un amic novaiorquè, lligat a la premsa mèdica gai, que va passar el Nadal a casa, en parlava tota l'estona [de sida] i no va veure res. Tot estava centrat al voltant de la imatge del Kaposi. Aquest tumor maligne de la pell que provocava unes taques terriblement violentes. Però Michel no tenia Kaposi. Quan li vaig demanar al metge, que va ser molt pocs dies abans de la seva mort, em va respondre: «Però si ell tingués sida, ja l'hauria examinat a vostè». Aquesta resposta em va semblar d'una lògica implacable. (Defert, 2004)

Al febrer de 1984, Foucault va reprendre les classes al *Collège de France* i va acabar els dos llibres. Diu Defert que portava una vida normal malgrat que estava «extremadament demacrat, fràgil» (Defert, 2004). El dia 2 de juny de 1984, Foucault va perdre el coneixement al seu domicili de París¹⁸ i va ser ingressat a una clínica del districte XV, on va restar uns dies fins que, el 9 de juny va ser traslladat a l'hospital de la *Salpêtrière*.¹⁹ Segons Eribon, Foucault «[...] va lluitar fins al final.

realitat esperes tenir la sida". Ell em llançà una mirada lúgubre i inapel·lable» (Guibert, 1990: 41-42).

* Pseudònim de Michel Foucault.

¹⁷ Combinació dels antibiòtics trimetoprim i sulfametoxazole, que s'empra en la profilaxi i el tractament de diverses infeccions, com també en la pneumònia per *pneumocystis carinii*. Consultat el 23 de febrer de 2018, Termcat a: <http://www.termcat.cat/ca/Cercaterm/Fitxa/trimetoprim-sulfametoxazole/Mzg3MDYzMg==/#.Wq7DFK0ZAeg.link>.

¹⁸ Guibert deixa el seu testimoni sobre aquest moment: «Muzil* es va desplomar a la cuina de casa seva abans del llarg cap de setmana de la Pentecosta, Stéphane** el va trobar allà, inconscient entre la seva sang. Ignorant que allò era precisament el que Muzil volia evitar, allunyant-lo de la seva malaltia, Stéphane va trucar immediatament al germà de Muzil, que el va obligar a transportar-lo a l'hospital Saint-Michel, que estava a prop de casa seva» (Guibert, 1990: 98).

* Pseudònim de Michel Foucault.

** Pseudònim de Daniel Defert.

¹⁹ Explica Defert que quan el van traslladar a l'hospital de la *Salpêtrière* el van instal·lar en una habitació que no havia sigut ben desinfectada. Uns dos dies després, Foucault va contraure una infecció pulmonar, i començà a circular entre el servei que potser s'havia infectat a l'hospital (Defert, 2004).

Però, aquesta vegada, abans de començar la batalla està ja perduda» (Eribon, 1989: 346).

Guibert, que va visitar amb freqüència a Foucault a l'hospital aquell mes de juny de 1984,²⁰ va escriure, fent referència a la sida:

[...] la sida no és realment una malaltia, dir que ho és simplifica les coses, és un estat de feblesa i d'abandonament que obre la gàbia de la bèstia que tots tenim a dins, a la qual em veig obligat a donar plens poders perquè em devori, a la que deixo fer sobre el meu cos viu allò que es preparava per fer sobre el meu cadàver per desintegrar-lo. Els fongs de la *pneumocystosi* que són als pulmons i a la respiració com una boa constrictor, i aquells de la toxoplasmosi que destrueixen el cervell són presents a l'interior de cada un, simplement l'equilibri del seu sistema immunitari els impedeix d'obtenir carta de poblament, mentre que la sida els dona llum verda, i obre les comportes de la destrucció. (Guibert, 1990: 17)

Tot això succeïa al principi de l'epidèmia, i apunta Miller: «Els metges, el 1984, no podien fer res per aturar la destrucció i molt poc per alleujar el dolor» (Miller, 1993: 354-355). I afegeix: «La fi, tot i així, va arribar-li amb lentitud. Foucault va poder llegir les primeres ressenyes dels seus nous llibres que aparegueren a mitjans de juny. Va poder corregir una última entrevista abans no es publicqués»²¹ (Miller, 1993: 355).

El dia 25 de juny de 1984, a les 13.15 hores, Michel Foucault va morir.

²⁰ Sobre les visites a l'hospital, explica Guibert: «Des de la primera visita a l'hospital, jo les vaig descriure punt per punt, gest rere gest i sense ometre la més mínima paraula de la conversa enrarida, atropament filtrada per la situació. Aquesta activitat diària m'alleujava i em disgustava, sabia que Muzil* s'hauria entristit molt si hagués sabut que estava informant de tot allò com un espia, com un adversari, de totes aquestes petiteses degradants, en el meu diari, que tal vegada estava destinat, i això era el més abominable, a sobreviure'l, i a donar testimoni d'una veritat que ell hauria desitjar esborrar del contorn de la seva vida, per deixar-ne només les arestes ben polides, al voltant del diamant negre, brillant i impenetrable, ben tancat en els seus secrets, en què la seva biografia corria el risc de convertir-se, un trencaclosques ja aleshores ple d'inexactituds» (Guibert, 1990: 102-103). I més endavant afegeix: «Amb quin dret escrivia tot allò? Amb quin dret feia jo tals retallades a l'amistat? I respecte d'algú que estimava amb tot el meu cor? I vaig sentir llavors, va ser inaudit, una mena de visió, o de vertigen, que me'n donava plens poders, que em delegava aquestes transcripcions menyspreables i que les legitimava dient-me –es tractava doncs del que anomenem una premonició, un pressentiment poderós– que estava plenament habilitat ja que no era tant l'agonia del meu amic allò que jo estava descrivint com l'agonia que m'esperava, i que seria idèntica, des d'aleshores vaig saber del cert que, a més de l'amistat, estàvem lligats per un destí tanatològic comú» (Guibert, 1990: 106-107).

* Pseudònim de Michel Foucault.

²¹ Guibert deixa testimoni d'una escena a l'hospital en què li explicava a Foucault que havia tornat a treballar sobre un manuscrit: «[...] i vaig veure en la seva mirada una ombra de patiment aterrit, conscient de la seva impotència per reprendre el seu propi manuscrit, el darrer volum del qual era encara només un esbós» (Guibert, 1990: 102).

Explica Defert que aquell mateix dia va poder veure el formulari d'admissió a l'hospital de Foucault en què apareixia la sida com a causa de la mort. I quan va demanar als metges què volia dir allò, li van respondre: «No us preocupeu, això desaparixerà, no en quedarà ni rastre» (Defert, 2004). I Defert contestà:

«Però espereu, aquest no és pas el problema». I llavors, violentament, descobreixo la realitat de la sida: simular enmig de l'impensable social. Descobreixo aquesta espècie de por social que havia eclipsat tota relació amb la veritat. Trobo inadmissible que hi hagi persones que, encara joves, al final de la seva vida, no puguin tenir una relació amb la veritat, ni del seu diagnòstic ni del seu entorn. (Defert, 2004)

I al final de l'entrevista conclou:

Quan els metges em van dir que esborrarien el diagnòstic, no ho vaig comprendre. Per mi, no hi havia cap escàndol en tenir la sida. Michel ho hauria pogut dir, però aquest no era pas el seu estil, i les circumstàncies no es van prestar. A partir del moment que va morir sense dir-ho, sense poder o sense saber dir-ho, tinc la impressió que jo no puc dir-ho en el seu lloc, que és contrari a l'ètica mèdica a la qual m'adhereixo. I no dir res en absolut era entrar en la por a l'escàndol. Havia de resoldre un problema: no parlar per ell, però no quedar-me sense fer res. Tenia l'obligació de crear alguna cosa que no fos una presa de paraula sobre la seva mort, sinó una lluita.²² (Defert, 2004)

Fora de l'hospital de la *Salpêtrière* la pressió era molt gran. Els periodistes assetjaven per aconseguir un diagnòstic i saber si es tractava o no de sida. Era necessari fer un comunicat (Defert, 2004). El dia 27 de juny de 1984 a *Le Monde* publicaven el següent butlletí emès pels metges:

Michel Foucault va ingressar a la clínica per a malalties del sistema nerviós de l'hospital de la *Salpêtrière* el 9 de juny de 1984 per sotmetre's a les proves complementàries que les manifestacions neurològiques que complicaven un estat septicèmic havien fet necessàries. [...] Aquestes exploracions han revelat l'existència de focus de supuració cerebral. El tractament amb antibiòtics ha tingut, d'entrada, un efecte favorable; una remissió ha permès Michel Foucault de conèixer les primeres reaccions després de la publicació dels seus últims llibres. Un brutal deteriorament

²² Explica Guibert respecte això: «Stéphane** va aconseguir, malgrat tot, fer de la mort de Muzil* el seu treball, de fet potser és així com Muzil havia pensat de regar-li la seva mort, inventant així l'ofici de defensor d'aquesta mort nova, original i terrible» (Guibert, 1990: 27). I més endavant explica: «Stéphane es va entregar plenament a l'associació que havia fundat i hi va trobar, cal dir-ho, un sentit complet a la seva vida després de la mort de Muzil i, a través de la seva desaparició o més enllà, la manera de realitzar plenament les seves forces morals, intel·lectuals i polítiques [...]. La sida va esdevenir la raó social de nombroses persones, la seva esperança de posicionament i de reconeixement públic [...]» (Guibert, 1990: 139).

* Pseudònim de Michel Foucault.

** Pseudònim de Daniel Defert.

ha impedit tota esperança d'un tractament efectiu i la mort s'ha produït a la una i quinze minuts de la tarda del 25 de juny. (Eribon, 1989: 350)

4. «UN ROSTRE QUE JA NO PUGUI CANVIAR-SE»

Quan el 25 de juny de 1984 –ens diu Morey– la mort va fixar d'una vegada per totes el rostre definitiu de Michel Foucault, hi va haver, tanmateix, alguna cosa com un interval immòbil en el seu mateix bullici, un temps d'indecisió ple d'enigmes i sorpreses. Com si, abans de fixar-se d'una vegada per sempre en un sol perfil, ens manifestés en un abisme de facetes tots aquells altres possibles que també va ser, que també va voler i va poder ser. Com si la consternació davant de la seva mort hagués d'anar obligadament duplicada amb el desconcert davant de la discreció de la seva existència, que finalment un menut degoteig d'evidències anava tornant transparent.

Qui acabava de morir era el pensador polèmic que més d'una vegada va esvalotar greument el consens acadèmic d'allò que es pot pensar [...]. Sens dubte era ell, i no obstant les notícies i testimonis que començaven a aparèixer, era també moltes coses més. Els aspectes més estridents de la seva vida van ser òbviament els que es van obrir pas primer, recolzant-se sovint en les circumstàncies de la seva mort. I és que el filòsof que va gosar qüestionar la noció moderna de «malaltia mental» va acabar els seus dies a l'Hospital de la *Salpêtrière*, el fustigador de la preeminència moral contemporània de la sexualitat va morir finalment de sida... (Morey, 2011: 363-364)

També Miller parla de les circumstàncies que van acompanyar la mort de Foucault. Una d'elles és que va ser ingressat a l'hospital de la *Salpêtrière* que, durant els segles XVII i XVIII, va servir de presó de vagabunds, prostitutes, criminals i bojós, i que les reformes humanitàries posteriors a la Revolució van convertir en un asil d'insensats, com Foucault mateix havia explicat a la *Història de la bogeria*. A més a més va morir a conseqüència d'una «plaga moderna, que produeix leprosos moderns» i que provoca una classe de resposta similar, és a dir, «un conjunt de tècniques i d'institucions per mesurar, supervisar i corregir allò anormal» (Miller, 1993: 24), amb l'objectiu d'aïllar els suposadament “culpables” i exorcitzar la imaginària amenaça, en paraules de Foucault, «[...] de contagis, de pesta, de revoltes, de crims, de mendicitat, de desercions, d'individus que apareixen i desapareixen, que viuen i moren en el desordre» (Foucault, 2005: 201).

Els aspectes més estridents de la seva vida van ser els primers d'obrir-se pas, explica Morey, i es va posar l'èmfasi en la seva homosexualitat i en les pràctiques sadomasoquistes. I afegeix:

Però poc o res se sabia de tota la resta: de la seva participació en les lluites veïnals, contra els procediments de desnonament o de deportació d'immigrants, alhora que ajudava a organitzar els primers vaixells de socors als *boat people* del Vietnam o col·laborava en la creació de *Médecins du monde*. Pocs havien sentit a parlar dels seus tres mil quilòmetres conduint un camió carregat de queviures i medicines, juntament amb S. Signoret, B. Kouchner, J. Lebas i J.-P. Maubert, fent

torns tots al volant rumb a una Polònia en una difícilíssima situació política. (Morey, 2011: 365)

El dia següent a la mort de Foucault, van aparèixer, com explica Eribon, diversos articles a la premsa. *Le Matin* i *Le Monde* destacaven a la primera pàgina la desaparició del filòsof. Bourdieu li va dedicar un article a *Le Monde*:

No hi ha res més perillós que reduir una filosofia, sobre tot quan és tan subtil, complexa, perversa, a una fórmula de manual. Diré, malgrat tot, que l'obra de Foucault és una llarga exploració de la transgressió, del traspàs del límit social, que està relacionada indissolublement amb el coneixement i amb el poder. [...] Hauria volgut expressar millor aquest pensament obstinat en la conquesta del domini d'un mateix, és a dir, en el domini de la pròpia història, història de les categories de pensament, història de la voluntat i dels desitjos. I també aquesta preocupació pel rigor, aquest rebuig de l'oportunisme tant en el coneixement com en la pràctica, tant en les tècniques de la vida com en les operacions polítiques que van fer de Foucault una figura insubstituïble. (Eribon, 1989: 351)

Al mateix diari, Veyne proclamava: «L'obra de Foucault és en la meua opinió l'esdeveniment del pensament més important del nostre segle» (Eribon, 1989: 352). I uns dies després, a *Le Nouvel Observateur*, Fernand Braudel parlava directament de «dol nacional». I afegia: «França perd una de les ments més enlluernadores de la seva època, un dels seus intel·lectuals més generosos» (Eribon, 1989: 352). L'editor de *Le Nouvel Observateur*, Jean Daniel, va celebrar «l'alè, la vastitud, la força insolent de la seva intel·ligència», i «la severitat a vegades cruel del seu judici» (Miller, 1993: 13-14).

Entre els homenatges que es van fer a Foucault, també destaca la congregació de centenars de persones al pati posterior de l'hospital de la *Salpêtrière*. Explica Eribon que van estar en silenci, esperant, durant una llarga estona, fins que finalment es va sentir la veu de Deleuze, «una veu trencada, sufocada, alterada pel dolor» (Eribon, 1989: 353), llegint un fragment del prefaci de *L'ús dels plaers*:

En relació a les raons que m'han impulsat, eren molt senzilles. Per a alguns, fins i tot espero que es bastin a si mateixes. És la curiositat; l'única espècie de curiositat, en qualsevol cas, que val la pena practicar amb certa obstinació: no la que tracta d'apropiar-se d'allò que és convenient conèixer, sinó la que permet allunyar-se d'un mateix. ¿De què serviria entossudir-se a saber si això només proporcionés l'adquisició dels coneixements, i no, en cert sentit i en la mesura d'allò possible, que s'extraviés el subjecte que sap? Hi ha moments a la vida en què la qüestió de saber si es pot pensar d'una manera diferent del que es pensa, i percebre d'una manera diferent del que es veu, és indispensable per a continuar mirant i reflexionant. [...] Què és per tant, la filosofia –vull dir l'activitat filosòfica– si no és la tasca crítica del pensament sobre si mateix. I si no consisteix, enlloc de legitimar allò que ja se sap, en intentar saber com i fins a on pot ser possible pensar d'una altra manera. (Foucault, 1998: 11-12)

Entre finals de 1977 i principis de 1978, havia tingut lloc el famós desacord entre Foucault i Deleuze arran del cas Klaus Croissant²³ (Eribon, 1989: 276). Explica Morey al respecte:

En realitat, va ser Foucault qui es va distanciar de Deleuze, fins al punt que ja no es van tornar a veure. Deleuze continuà fidel al record de la seva antiga amistat. Anys més tard, mort ja Foucault, em comentava el seu gran respecte per Foucault (i per Daniel Defert) i l'admiració que sentia pel seu treball intel·lectual, en uns termes emocionats que no tenien res de cortesia retòrica. I la prova efectiva d'això arribaria poc temps després, amb la publicació del seu llibre sobre Foucault, a qui acabava de dedicar les classes del curs 1985-1986. «Necessitava fer-ho – declarà Deleuze aleshores–. Per admiració cap a ell, per l'emoció davant de la seva mort, d'aquesta obra interrompuda».²⁴ (Morey, 2014b: 16-17)

Però també el dia següent de la seva mort, el 26 de juny, va aparèixer al diari *Libération*, entre les vuit pàgines dedicades a la desaparició del filòsof, un article titulat «Hier à 13 heures...», que feia referència a la mort de Foucault en els següents termes:

Just després de la seva mort, els rumors han corregut. Pot ser que Foucault hagi mort de sida. Com si un intel·lectual excepcional, pel fet de ser també homosexual –un dels més discrets, és veritat– pogués ser blanc ideal d'aquesta malaltia de moda.²⁵

Segons l'autor de l'article, res en el cas de Foucault suggeria que hi hagués sida i afegia: «Sorpren la virulència del rumor. Com si calgués que Foucault hagués mort vergonyosament» (Eribon, 1989: 350-351). Segons Eribon, l'escriptor de l'article tan sols intentava avançar-se a qualsevol campanya que intentés desacreditar al filòsof. Però l'aparició de l'article va provocar la resposta irada de molts lectors que es preguntaven perquè es qualificava a la sida de «malaltia vergonyosa» (Eribon, 1989: 351).

Fauverau explica a l'entrevista amb Defert:

La mort de Foucault va ser un d'aquests moments «en què quelcom trontolla». I és que va ser a partir dels malentesos, les mentides, les preses de poder mèdiques i polítiques, i en general a partir de les hipocresies que van envoltar la seva mort a l'Hospital *Pitié-Salpêtrière*, que Daniel Defert va decidir que el seu dol fos una «lluita», creant, el desembre de

²³ Explica Eribon que la seva desavinença s'inicià en aquell moment: «O, més exactament, la de Foucault respecte a Deleuze. Ja que no es va produir cap esclat, cap disputa, cap explicació. Senzillament, la seva dilatada complicitat es va desfer». (Eribon, 1989: 276)

²⁴ En paraules d'Eribon: «Un dels seus desitjos més cars, poc abans de morir, serà reconciliar-se amb Deleuze. Cosa que Daniel Defert sabia perfectament, ja que volia demanar a Deleuze que parlés al funeral de Foucault. I aquest també devia ser el desig del propi Deleuze, ja que dedicaria a Foucault un llibre magnífic, estremidor, vibrant d'intel·ligència i afecte. Per què aquest llibre? "Per necessitat pròpia –respon Deleuze–. Per admiració cap a ell, per l'emoció davant de la seva mort, d'aquesta obra interrompuda"» (Eribon, 1989: 278).

²⁵ «Hier à 13 heures...», *Libération*, 26 de juny de 1984, número 963

1984, l'associació Aides, que transformaria el paisatge, no només de l'epidèmia de la sida a França, sinó també el de la salut.²⁶ (Defert, 2004)

Dos anys després de la mort de Foucault, Defert i Le Bitoux van decidir publicar un article a la revista *The Advocate*, revelant públicament i per primer cop la veritat sobre la mort de Foucault. Explicava que l'associació Aides va ser organitzada pels amics de Foucault, «que van voler afrontar aquesta malaltia per honrar la seva memòria; Foucault s'havia contagiada d'ella» (Miller, 1993: 24).

Però malgrat aquestes puntualitzacions, l'any 1986 la reputació de Foucault ja estava seriosament danyada, segons Miller (Miller, 1993: 25). L'any 1987, l'historiador i amic de Foucault Jean-Paul Aron va anunciar públicament que s'estava morint de sida en un article a *Le Nouvel Observateur*. Va aprofitar aquest anunci per atacar Foucault dient que «s'havia avergonyit» de la seva homosexualitat. Va afirmar que el silenci de Foucault havia sigut «el silenci de la vergonya, no el silenci de l'intel·lectual» (Miller, 1993: 25). Aquestes declaracions van fer que Defert sortís en una defensa acalorada del seu company en un article a *Libération*:

Vaig compartir vint-i-tres anys de vida i d'opcions morals amb Foucault, i si haguéssim sigut els homosexuals vergonyosos que diu Aron aleshores mai no hauria creat l'associació Aides. Michel Foucault introduí en la seva obra la pràctica de la confessió dins d'una problemàtica del poder. Mai no va valorar la confessió *per se*, sempre va mostrar que en ella estava actuant el factor policia. A banda d'això, com a president d'Aides, no em correspon jutjar un home que, a causa de la sida, fa ús de confessions i provoca una sensació de vergonya. (Miller, 1993: 25)

I Miller conclou:

En aquest intercanvi irat està en joc exactament allò que Foucault havia previst vint anys abans: «la veritat invisible, el secret visible» del filòsof. I tal com va predir (i potser témer), estava adquirint inexorablement, mitjançant les peculiars circumstàncies de la seva pròpia mort, allò que durant tant de temps havia evitat gràcies a l'estil laberíntic de la seva escriptura: «un rostre que ja no pugui canviar-se». (Miller, 1993: 25)

BIBLIOGRAFIA

CASTRO, Edgardo. (2018). "Confesiones de la carne según Foucault". Consultat el 23 de febrer de 2018, *Clarín Revista* Ñ, a https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/confesiones-carne-foucault_0_BJliyWCDM.html.

²⁶ Explica Defert, en aquesta mateixa entrevista, que va tenir la idea de crear l'associació Aides després de la mort de Foucault i per múltiples raons: «D'entrada les raons més personals, lligades a la nostra història comuna. Amb Michel, teníem un passat militant, havíem creat, entre altres, un moviment sobre les presons. Un moviment al voltant d'un silenci, el silenci sobre la presó, al voltant d'un tabú social i moral. Els primers fullets a l'origen del GIP (Grup d'Informació sobre les Presons) eren sobre el silenci i sobre la presa de paraula dels detinguts. [...] Jo volia viure aquest dol de la mort de Michel continuant una història comuna al voltant d'un repte ètic de presa de paraula» (Defert, 2004).

- DEFERT, Daniel. (2004). "Interview avec D. Defert sur la mort de M Foucault". *Libération*.
- DEFERT, Daniel. (2007). "'Je crois au temps...'. Daniel Defert légataire des manuscrits de Michel Foucault". *Libération*. Recto/Verso, 1.
- KOUCHNER, Bernard. (1985). "Un vrai samouraï", a CHARPENTIER, Jean-Marie, ISRAËL, Henri, PANIS, Christophe (coord.). (1985). *Michel Foucault: Une histoire de la vérité*. París: Syros.
- ERIBON, Didier. (1989). *Michel Foucault*. París: Flammarion.
- FOUCAULT, Michel. (1998). *El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- (1996). *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.
- (1982). Michel Foucault, une Interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité, a FOUCAULT, Michel. (1994). *Dits et Écrits*. IV. París: Gallimard.
- (1999). *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama.
- (1984). Une esthétique de l'existence, a FOUCAULT, Michel. (1994). *Dits et Écrits*. IV. París: Gallimard.
- (1983). Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins, a FOUCAULT, Michel. (1994). *Dits et Écrits*. IV. París: Gallimard.
- (2005). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- GRMEK, Mirko. (1990). *Histoire du sida. Début et origine d'une pandémie actuelle*. París: Éditions Payot.
- GUIBERT, Hervé. (1990). *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*. París: Gallimard.
- (1988). Les secrets d'un homme, a GUIBERT, Hervé. (1988). *Mauve le Vierge*. París: Gallimard.
- MILLER, James. (1993). *The passion of Michel Foucault*. Londres: Harper Collins Publishers.
- MOREY, Miguel. (2011). «L'éclair des orages possibles...», a MOREY, Miguel. (2014). *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Editorial Sexto Piso.
- (2012). Prólogo a "Il faut défendre la société", a MOREY, Miguel. (2014). *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Editorial Sexto Piso.
- (2014). *Lectura de Foucault*. Madrid: Editorial Sexto Piso.
- VEYNE, Paul. (2008). *Foucault. Sa pensée, sa personne*. París: Éditions Albin Michel.



LA PROBLEMÁTICA EN TORNO AL CONCEPTO DE ESPECIE BIOLÓGICO Y SUS IMPLICACIONES ÉTICAS

The Problematic Around the Biological Concept of Species and its Ethical Implications

Alejandro Villamor Iglesias

alejandrovillamoriglesias@yahoo.es

Resumen:

Lejos de encontrarse rigurosamente definido, el concepto de especie en un sentido biológico ha adolecido desde Charles Darwin de imprecisión. Esto se debe fundamentalmente a la ausencia de una definición que permita aunar dentro de cada especie a los organismos que se considera que forman parte de ella. El objetivo de este trabajo es mostrar, por un lado, la diversidad de caracterizaciones del concepto de especie así como sus respectivos problemas y, por el otro, las distintas posiciones ontológicas sostenibles. Como consecuencia de la mencionada imprecisión, se analizan las consecuencias éticas que esto acarrea en el debate acerca del especismo.

Palabras clave:

Especie, concepto biológico de especie, monismo, pluralismo, especismo.

Abstract:

Far from being rigorously defined, the concept of species in a biological sense has suffered from imprecision since Charles Darwin. This is mainly due to the absence of a definition that allows to combine within each species the organisms that are considered part of it. The objective of this work is to show, on the one hand, the diversity of characterizations of the concept of species as well as their respective problems and, on the other, the different sustainable ontological positions. As a consequence of the aforementioned imprecision, the ethical consequences that this entails in the debate about speciesism are analyzed.

Keywords:

Species, Biological concept of species, Monism, Pluralism, Speciesism.

Recibido: 13/04/2018

Aceptado: 13/07/2018

INTRODUCCIÓN

El problema de la determinación del concepto biológico de especie reside en la dificultad para establecer, por una parte, una característica exclusiva y común que permita agrupar a un conjunto de seres vivos bajo una categoría biológica común y, como consecuencia, la dificultad para determinar si a esa categoría se le puede atribuir una realidad ontológica. Esta problemática se ha abordado en los últimos años, especialmente a partir de los trabajos de Ernst Mayr (véanse: 1942; 1949 o 1963), desde multitud de posiciones (Ereshefsky, 2017 [2002]). Así, con respecto al estatus ontológico del concepto de “especie”¹ nos encontramos con aquellos que por una parte sostienen una postura monista (por ejemplo: Sober, 1984 o Wilkins, 2003) en virtud de la cual es necesario y posible dar un criterio que permita determinarlo rigurosamente, de aquellos otros que afirman que no hay ningún criterio exclusivo para hacer esto. Esta última es la posición sostenida por los pluralistas, quienes defienden la posibilidad de definir “especie” de varias maneras: “species pluralism is the view that modern biology requires a number of different species concepts, so that the species category is heterogeneous (disjunctive)” (Stamos, 2003: 91). Más allá de su estatus ontológico, así como de la importancia que este problema comporta en la taxonomía propia de la biología, las implicaciones éticas del eco de este debate parecen claras. Esto es, si aceptamos la inexistencia ontológica del concepto de especie como clase natural, luego todos aquellos argumentos empleados para negar consideración moral a individuos no humanos en base a su pertenencia a la especie *homo sapiens* deberán ser rechazados. En este sentido, una defensa del especismo tanto en un sentido definicional como argumentado (Horta, 2010: 13) no será sostenible.

Con el objetivo de realizar una breve aproximación al problema de la definición del concepto de especie, en un primer punto del trabajo se expondrán los distintos intentos de aportar una definición rigurosa del concepto de especie, así como los motivos expuestos por diversos autores para rechazarlos. Para ello se realizará breve aproximación histórica al debate, así como la exposición del mismo en los términos de la filosofía de la biología contemporánea. En vista de la imposibilidad de alcanzar esta definición, concluiremos el apartado rechazando cualquier compromiso ontológico de la existencia de especies biológicas como clases naturales. En un segundo apartado veremos, en lo que concierne al debate en torno al antiespecismo, las implicaciones éticas que derivan de lo dicho precedentemente. Finalmente se llevarán a cabo unas valoraciones conclusivas.

1. LA CONTROVERSIAS EN TORNO AL CONCEPTO DE ESPECIE BIOLÓGICA

1.1. Una aproximación histórica

Posiblemente, la definición más antigua conocida del concepto de especie en un sentido semejante a lo que hoy consideraríamos como biológico procede de Aristóteles. Si bien este utiliza un término ya explotado por Platón (*eîdos*), el empleo

¹ A lo largo de este trabajo presupondremos el uso del concepto de “especie” en un sentido biológico.

de este en el campo del estudio empírico de la naturaleza es exclusiva del filósofo estagirita (Barberá, 1994: 418).² Como es bien sabido, Aristóteles distingue a este respecto el concepto de *eídos* (especie) del más amplio *genos* (género). En tanto conceptos que permiten abarcar un conjunto de individuos o sustancias primeras, estos son considerados por el griego sustancias segundas a partir de las cuales organizar a las primeras. En lenguaje aristotélico, el género es aquello que está compuesto por dos o más especies, siendo cada una de estas sustancias segundas una agrupación ontológica de individuos que comparten una esencialidad común: “The idea is that –at any level of analysis– that which is similar and undifferentiated relative to some attribute or set of attributes will be a *genos*. And those things differentiated from others within a *genos*, but similar among themselves will be an *eidos*” (Richards, 2010: 25). Por ejemplo, dentro del género animal, a la que pertenecen los individuos con animalidad, se distinguirían especies, como la de ser humano, en la medida en que ella misma se distingue del resto por estar conformada por animales racionales.

Debido a lo dicho, podemos entender que para Aristóteles no habría ninguna controversia acerca del concepto de especie. Como consecuencia de su convencimiento de la existencia de una definición esencial para cada especie, este filósofo griego será conocido en la literatura como el claro paradigma histórico de un esencialismo que dominará el pensamiento occidental hasta el XIX (Barberá, 1994: 418). En esta línea, Mayr define el esencialismo como aquella posición que defiende que “[t]here are a limited number of fixed, unchangeable “ideas” underlying the observed variability [in nature], with the *eidos* (idea) being the only thing that is fixed and real, while the observed variability has no more reality than the shadows of an object on a cave wall” (citado por Sober, 1980: 351). En otras palabras, un esencialismo, como el aristotélico, defiende la existencia objetiva de la categoría de especie debido a la asunción de una serie de características exclusivas de unos individuos a diferencia de otros. Asimismo, en *De la generación y la corrupción* el filósofo griego aporta una nueva caracterización de especie al afirmar que lo que distingue a los individuos de una especie de los de otra, es la capacidad para reproducirse entre ellos (Barberá, 1994: 419). Como veremos, esta definición anticipará en cierta medida el contemporáneo concepto biológico de especie (CBE) basado en el aislamiento reproductivo (Stamos, 2003: 50). Para Aristóteles, pues, cada ser vivo se corresponde, sin ningún tipo de problema, con una especie determinada debido a su propia naturaleza.

La herencia del esencialismo aristotélico perdurará largo tiempo,³ no siendo puesto en duda de una forma rigurosa hasta el nominalismo de Ockham y el empirismo inglés (Stamos, 2003: 35-47). Lejos de las categorías de género y especie

² Si bien cabe aclarar, como apunta Richards (2010: 24), que Aristóteles no llegó a utilizar especie en el sentido sistemático tal y como lo harán los biólogos modernos.

³ Dentro de la concepción esencialista se enmarca sin ningún lugar a dudas el creacionismo cristiano, el cual interpreta la realidad desde una perspectiva completamente estática: “God created species and an eternal essence for each species. After God’s initial creation, each species is a static, non-evolving group of organisms” (Ereshersky, M. (2017 [2002])).

aristotélicas, Ockham rechazó la existencia de cualquier entidad de la que no podamos tener experiencia. Dado que solamente tenemos experiencia de individuos particulares, este autor identificará las categorías o universales aristotélicos con simples emisiones de voz (*flatus vocis*) cuya única base reside en la abstracción gnoseológica del sujeto (Richards, 2010: 45). Así, si bien se admite desde una postura nominalista y empirista la existencia de semejanzas cualitativas entre distintos seres vivos, de aquí no se puede colegir la existencia de especies biológicas *qua* clases naturales.

La discusión en torno al concepto de especie comenzará una notable efervescencia en el siglo XVIII con la nomenclatura taxonómica de Linneo, basada parcialmente en los géneros y especies aristotélicas. A pesar de que el concepto de especie ya comenzara a tener en el siglo XVIII un “trasfondo evolucionista” (Marcos, 2010: 111), Linneo todavía mantendrá una visión objetiva o realista del concepto de especie biológica. Esta será una perspectiva puesta seriamente en duda que, en el caso de Linneo, será especialmente polemizada por Buffon, quien rechaza “la existencia de cualquier categoría sistemática en la naturaleza” (Barberá, 1994: 422). Para este, en la naturaleza no existen categorías taxonómicas, por lo cual, de hecho, dedicó gran parte de su tiempo en experimentos vinculados a la hibridación (Barberá, 1994: 422). En la misma línea que Buffon, Lamarck rechazó la posibilidad de considerar de un modo esencialista las especies biológicas. Según este:

La idea de abarcar, bajo el nombre de especie, una colección de individuos semejantes, que se perpetúan los mismos por la generación y que han existido siendo los mismos tan antiguamente como la Naturaleza, llevaba en sí la necesidad de que los individuos de una misma especie no pudiesen aliarse de ningún modo, en sus actos de generación, con individuos de una especie diferente. Por desgracia, la observación ha probado y prueba aún todos los días que esta consideración no resulta fundada, porque los híbridos, muy comunes entre los vegetales, y los acoplamientos que muchas veces se observan entre individuos de especies muy diferentes en los animales, han hecho ver que los límites entre estas especies supuestas constantes no eran tan sólidas como se imaginaba (citado por Barberá, 1994: 423).

La publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin en 1859 marcará un hito en el debate acerca del concepto biológico de especie. Además de romper definitivamente con la imagen estática de la realidad natural, Darwin adoptará una posición antitética respecto al esencialismo aristotélico y creacionista. Y es que, a pesar de la diversidad de opiniones acerca del significado que Darwin le otorgó al concepto de especie (véanse: Wilkins, 2009 o Ereshefsky, 2010), él mismo afirmó abiertamente en una carta a Joseph Hooker que la disparidad de definiciones presentadas acerca de este concepto responde a su “indefinibilidad” (Ereshefsky, 2010: 407). Este carácter del concepto de especie como indefinible se debe, en su opinión, a la imposibilidad de discernir entre especies y variedades (“varieties”). Afirma en *El origen de las especies*: “I look at the term species as one arbitrarily given for the sake of convenience to a set of individuals closely resembling each other, and that it does not essentially differ from the term variety” (citado por Ereshefsky, 2010: 407). Por esta razón, aun cuando el propio Darwin se sirve en sus obras del

concepto de especie para evitar diversas objeciones a su teoría de la evolución, como las planteadas por William Hopkins (Marcos, 2010: 111), este nunca dejó constancia de su convicción acerca de la existencia objetiva de especie como categoría natural.

Si bien el antirealismo darwiniano tendrá una notable repercusión en el debate acerca del estatus ontológico del concepto de especie, a finales del siglo XIX la visión esencialista todavía será ampliamente defendida. Así, por ejemplo, el botánico neerlandés Hugo de Vries afirmará taxativamente en 1905: "What are species? Species are considered as the true units of nature by the vast majority of biologists" (citado por Richards, 2010: 97). Con todo, esto no se verá tan claramente con el paso de los años.

1.2. *El debate contemporáneo en torno al concepto de especie*

En el anterior apartado vimos que fue Linneo quien proporciona la primera gran taxonomía biológica a través de una nomenclatura binomial, en latín, que persiste, aunque ampliada, en nuestros días. Empero, esto no clausuró ni mucho menos la pregunta por la clasificación de los seres vivos, que sigue en la actualidad dos aproximaciones principales. Por una parte, se encuentra la taxonomía fénica o numérica (Sneath & Sokal, 1973; Sneath, 1995) que organiza a los seres vivos siguiendo como criterio fundamental la similitud morfológica e independientemente de la filogenia. Por la otra, la taxonomía cladística sí tendrá en cuenta las relaciones filogenéticas entre los organismos (de Queiroz & Gauthier, 1992). En concreto, este modo de clasificación se basa en los "grupos monofiléticos" o "clados" (Huxley, 1957), entendidos como los antepasados comunes de un organismo que, en virtud de su grado de cercanía, determinarán a qué especie pertenece. Para el interés del presente trabajo, la diversidad de taxonomías nos permite ilustrar la imprecisión que se mantiene en la biología postdarwiniana como consecuencia de la ausencia de una definición concluyente de especie.

Tal y como se puede vislumbrar en textos como el de Eresherfsky (2017 [2002]) o Stamos (2003), el concepto de especie viene siendo objeto en las últimas décadas de multitud de definiciones y caracterizaciones ontológicas. En cualquiera de los casos, se debe entender que cualquier definición del concepto biológico de especie que pretenda mantener una ontología realista del mismo deberá presentar una condición necesaria y suficiente que debe cumplir todo organismo que se quiera incluir en una especie determinada (Richards, 2010: 15). Asimismo, la condición otorgada como criterio para determinar la pertenencia a una especie no puede ser cumplida, evidentemente, por ningún otro organismo que no pertenezca a esa especie.

Una de las definiciones que ha gozado de una mayor aceptación en los últimos años es el llamado concepto biológico de especie (CBE) propuesto por Mayr. Inspirándose en la caracterización propuesta por Dobzhansky (1937), Mayr definirá especie como "groups of actually or potentially interbreeding natural populations which are reproductively isolated from other such groups" (1942: 120). Más adelante, en su obra *The Growth of Biological Thought*, la ampliará: "A species is a reproductive community of populations (reproductively isolated from others) that occupies a specific niche in nature" (Mayr, 1982: 273). Esta posible definición de la

especie, entendida como una comunidad de individuos potencialmente capaces de reproducirse aisladamente de organismos de otras especies, y que es sostenida por autores como Lee (2003) o Coyne y Orr (2004), tiene graves problemas. El primero de ellos recae en la posibilidad de que individuos que, se asume, son de especies diferentes, pueden reproducirse ya sea natural o artificialmente. Esto es, el CBE no contempla la posibilidad de la hibridación, sea en animales o en vegetales, que de hecho sucede. Quizás en el caso de los animales los casos más conocidos sean el de la mula, fruto del cruce entre una yegua (*Equus ferus caballus*) y un asno (*Equus africanus asinus*), o el cruce entre un lobo (*Canis lupus*) y un perro (*Canis lupus familiaris*).⁴ De la misma manera, al tomar como criterio el entrecruzamiento, Mayr parece estar reduciendo el concepto de especie a los organismos que se reproducen sexualmente. Este fue un problema anticipado por él mismo cuando sostiene que en los casos de reproducción asexual el criterio se reduce al nicho ecológico al que pertenezcan (Mayr, 1982: 275). No obstante, como apunta Stamos (2003: 149), esto convierte al CBE en una definición problemática al verse obligado a aceptar la pertenencia a un determinado nicho ecológico como el principal criterio para la pertenencia a una especie u otra. Convirtiéndose la exclusividad reproductiva, de hecho, en un criterio innecesario. Van Valen (1976) defenderá, como ahora veremos, una concepción de especie similar al asentarla sobre la pertenencia a un determinado nicho ecológico (Marcos, 2010: 112).

El concepto ecológico de especie (CEE) defendido por Van Valen,⁵ y en el que parece caer Mayr, tiene también serios inconvenientes, como los destacados por Ghiselin (1987). El primero y más evidente consiste en que diferentes miembros de una misma especie, como aquellos que pertenecen a distintos sexos, pueden encontrarse en distintos nichos ecológicos. Asimismo, Richards señala la dificultad de poder aplicar el CEE en la naturaleza. Respecto a esto, dice: "These process concepts have been criticized for the difficulty in applying them to nature. After all, how can the potential for interbreeding be determined, especially with groups of organisms that are geographically isolated?" (2010: 108).

Las dificultades que envuelven las definiciones del concepto de especie como CBE y como CEE han llevado a algunos autores a apelar directamente a las semejanzas morfológicas de los organismos. Esto conduce al concepto morfológico de especie (CME) acorde al cual cada especie es distinguible del resto gracias a sus diferencias morfológicas. El problema más obvio para el CME se encuentra en las llamadas "especies crípticas", entendidas como los grupos de organismos que no tienen diferencias morfológicas apreciables con otros organismo (Richards, 2010: 108), como es el caso de muchas especies de protozoos. El otro gran problema de CME recae en su incapacidad para ofrecer una condición suficiente para discriminar

⁴ Este último ejemplo resulta especialmente llamativo dada la imposibilidad de que algunos perros, miembros de la misma especie, se reproduzcan entre ellos.

⁵ Concretamente, el CEE será definido como sigue: "A species is a lineage (or a closely related set of lineages) which occupies an adaptive zone minimally different from that of any other lineage in its range and which evolves separately from all lineages outside its range" (Van Valen, 1976: 70).

distintas especies: “Variability within species may present gaps and difference that no one would identify as species determinative differences” (Richards, 2010: 108). Estos problemas han reconvertido el CME en el concepto fenético de especie (CFE), que se encuentra en la base de la taxonomía fenética anteriormente mencionada (Marcos, 2010: 112). Como su propio nombre indica, en palabras de Sneath, este criterio se distinguiría puesto que: “the species level is that at which distinct phenetic clusters can be observed” (citado por Mayden, 1997: 404). No obstante, al situar la condición para distinguir unas especies de otras en caracteres fenotípicos observables, el CFE ha sido objeto del mismo tipo de críticas que el CEE.

Algunos autores, incluidos numerosos paleontólogos, han propuesto el concepto evolutivo de especie (CEVE⁶) según el cual “a lineage (an ancestral-descendant sequence of populations) evolving separately from others and with its own unitary evolutionary role and tendencies” (Simpson, 1961: 153). Otra definición del CEVE propuesta por Wiley y Mayden afirma que una especie es “an entity composed of organisms which maintains its identity from other such entities through time and over space, and which has its own independent evolutionary fate and historical tendencies” (citado por Mayden, 1997: 395). Los problemas del CEVE serán ampliamente puestos de manifiesto por Mayr (1996), quien concretamente señala tres. En primer lugar, este concepto es únicamente aplicable a especies monotípicas (Mayr, 1996: 271). En segundo lugar, no existe ningún criterio empírico que permita constatar las distintas tendencias evolutivas en los restos fósiles (Mayr, 1996: 271). Finalmente, el CEVE no permite demarcar las cronoespecies (Mayr, 1996: 271). Es decir, aquellas especies que han registrado alguna variación morfológica o genética en su escala evolutiva. En consecuencia, puesto que el CEVE no aporta un criterio que permita diferenciar rigurosamente los individuos que se considera que pertenecen a distintas especies, este debe ser rechazado.

Otra conocida definición del concepto de especie es el concepto de cohesión de especie (CCE) formulado por Alan Templeton (1989). Según este: “The cohesion species concept is the most inclusive population of individuals having the potential for phenotypic cohesion through intrinsic cohesion mechanisms” (1989: 12). De esta forma, Templeton buscaría salvar los problemas que aquejan especialmente al CBE al poder dar cuenta de poblaciones que no se cruzan, que están geográficamente aisladas o que son asexuales (Marcos, 2010: 112-113). Templeton divide los mecanismos internos responsables de la cohesión en dos grandes grupos: la “intercambiabilidad genética” y la “intercambiabilidad demográfica” (Stamos, 2003: 151). El primero denota esencialmente a la capacidad de los individuos para intercambiar genes mediante la reproducción sexual, mientras que en el segundo “refers to the exchange of whole organisms, and is where ecological niches come in” (Stamos, 2003: 151). El principal problema achacado al CCE mantiene que este no es capaz de dar cuenta de un posible caso de mutación que posibilitara el mecanismo de la intercambiabilidad demográfica, pero no el genético. El cual puede ser un caso como el descrito por Coyne y Orr:

⁶ Para diferenciarlo del concepto ecológico de especie (CEE), la abreviación del concepto evolutivo de especie será CEVE.

Considérense, por ejemplo, dos especies simpátricas, reproductivamente aisladas, que compiten por recursos. En una de ellas puede surgir una nueva mutación que le permita aventajar decisivamente a la otra y llevarla a la extinción. En tales casos –y en cualquier caso en que un invasor derrota a una especie local– los dos grupos son intercambiables demográfica pero no genéticamente (citado por Torreti, 2010: 337).

Además de los descritos, existen sin duda otros muchos conceptos de especie (véase: Mayden, 1997 o Torreti, 2010) cuya suerte, creemos, sigue la de los presentados. Ninguno permite, en definitiva, aportar una definición precisa de especie que aporte un criterio necesario y suficiente, cumplido solamente por los individuos de cada especie. Dirigiendo la vista hacia el otro “eje de la discusión” (Marcos, 2010: 113), el correspondiente al estatus ontológico de las especies, nos encontramos asimismo con una disparidad de opiniones. A este respecto se han defendido propuestas esencialistas, como se ha visto en 1.1, concepciones de las especies entendidas como individuos y no clases (Hull, 1978), concepciones que interpretan a las especies como colecciones de individuos (Kitcher, 1984), otras que entienden las especies como poblaciones (Eresherfsky & Matthen, 2005) o, por ejemplo, otras posiciones que sostienen que las especies son relaciones (Stamos, 2003: 285-356). Empero, en términos generales podemos distinguir dentro del debate ontológico acerca de qué clase de entidades son las especies biológicas y, en particular, si estas existen, tres opciones principales: la monista, la pluralista y la escéptica (2017 [2002]).

Quienes mantienen el monismo afirman que especie puede definirse con un único concepto, por lo que el resto serán falsos (Richards, 2010: 210). Por ende, esta es una posición realista que se sostiene en cada caso por la aceptación de alguna definición de especie como las señaladas anteriormente. Puesto que en este trabajo hemos rechazado la posibilidad de alcanzar este concepto exclusivo de especie, consideramos que esta es una postura inasumible. Por otra parte, el pluralismo es una posición, también predominantemente realista⁷ (Richards, 2010: 210), donde el concepto de especie debe ser comprendido desde una multiplicidad de definiciones. Así, por ejemplo, Kitcher (1984) afirmará que el CBE o el CEE, entre otros, son conceptos todos ellos verdaderos que deben ser tenidos en cuenta a modo de una disyunción (Eresherfsky, M. (2017 [2002])). Ahora bien, como han puesto de manifiesto algunos defensores del monismo (Sober, 1984 o Ghiselin, 1987), el pluralismo contiene problemas que nos sirven para ponerlo en cuestión. Uno de ellos reside en su visión excesivamente liberal al no aportar ningún criterio a partir del cual se pueda determinar qué conceptos son los adecuados para la definición:

Pluralists allow a number of legitimate species concept, but how do pluralists determine which concepts should be accepted as legitimate? Should any species concept proposed by a biologist be accepted? What about those concepts proposed by non biologists? Without criteria for determining the legitimacy of a proposed species concept, species

⁷ Si bien son una minoría, también existen posturas pluralistas que mantienen un anti-realismo ontológico (véase, por ejemplo: Stanford, 1995).

pluralism boils down to a position of anything goes (Ereshersky, M. (2017 [2002]).

Como consecuencia tanto de los problemas que conlleva la asunción del monismo como del pluralismo, así como de la imposibilidad de establecer una definición rigurosa de especie, concluimos que lo más sensato es adoptar una postura escéptica. Como dice Ereshersky: "The heterogeneous nature of the species category gives us reason to doubt the existence of that category" (1998: 114). Es decir, únicamente podemos aceptar que las especies son categorías establecidas por los taxónomos a conveniencia, sin adoptar un compromiso ontológico con la existencia del concepto de especie como una clase natural.

2. IMPLICACIONES ÉTICAS

Las consecuencias anti-realistas del anterior apartado tienen unas fuertes implicaciones éticas que deben de ser consideradas. En su artículo "What is Speciesism?" (2010), Horta define el especismo como "the unjustified disadvantageous consideration or treatment of those who are not classified as belonging to one or more particular species" (2010: 247). El especismo se presenta así como una discriminación cuyo criterio para la atribución de consideración moral se reduce a la pertenencia a una especie determinada. Ahora bien, existen distintos modos a partir de los cuales se intenta justificar esta discriminación (Horta, 2010: 253). A grandes rasgos, hay una defensa "definicional" del especismo que, sin emplear ningún tipo de argumento, establece una diferenciación moral entre individuos de distintas especies por el hecho de pertenecer o no pertenecer a una especie concreta. Debido a la inevitable imprecisión del concepto de especie, la defensa meramente "definicional" del especismo no resulta aceptable. Por otra banda, se encuentran las defensas "argumentadas" del especismo que apelan a distintas características que poseerían los miembros de la especie moralmente considerada, y que les valdría para distinguirse del resto. Estas van desde la posesión de mayores capacidades intelectuales o el lenguaje hasta la agencia moral (2010: 253). En este sentido, aun a pesar de que el antropocentrismo es una forma de especismo (Faria & Paez, 2014: 99), en lo que resta nos centraremos en el especismo antropocéntrico.

Como se acaba de mencionar, quienes sostienen el especismo argumentado apelan a alguna característica⁸ que la especie humana tendría de forma exclusiva y que le permitiría diferenciarla del resto (Wilson, 2005: 3). Ahora bien, del mismo modo que sucede con para la definición del concepto de especie biológica, este criterio que sirva para diferenciar moralmente a los individuos de una especie respecto a los de otra, debe cumplir dos características esenciales: (1) debe restringirse exclusivamente al conjunto de los individuos que pertenezcan a esa

⁸ Concretamente, esta debería ser una característica o propiedad que se pueda considerar moralmente relevante. Siguiendo a Bernstein: "A property *P* is a morally relevant property if and only if insofar as an individual possesses *P*, that individual warrants its welfare be given preferential consideration (treatment) vis-à-vis an individual who lacks *P* or has it to a lesser extent to degree" (2002: 531).

especie determinada y (2) debe ser cumplida completamente por todos ellos. Estas condiciones son puestas de manifiesto en el argumento conocido dentro de la literatura antiespecista como el argumento de la superposición de especies (Wilson, 2005; Horta, 2014). En una de sus posibles formulaciones, el argumento se presenta como sigue. Siendo C el criterio adoptado para considerar moralmente a un individuo:

(ASEB1) There are sentient humans who do not satisfy C.

(ASEB2) If and only if (C) it is justified to disregard the interests of those humans who fail to satisfy C.

(ASEB3) If it is not justified to disregard the interests of those humans who fail to satisfy C then it is not the case that (C).

(ASEB4) If and only if (C) it is justified to disregard the interests of nonhuman animals. (ASEB5) If it is not the case that (C) then it is not justified to disregard the interests of nonhuman animals.

(ASEB6) If it is not justified to disregard the interests of those humans who fail to satisfy C then it is not justified to disregard the interests of nonhuman animals (Horta, 2014: 146).

Tal y como vimos anteriormente respecto a la indeterminación del concepto de especie, y ahora gracias al argumento de la superposición de especies, las condiciones (1) y (2) no pueden ser satisfechas de un modo riguroso. Esta conclusión se ve reforzada si tenemos presente (3). Tomemos los clásicos ejemplos de las capacidades intelectuales, el lenguaje o la agencia moral como C. En cualquiera de los tres casos, nos encontramos, de una manera semejante a cómo sucedía con el intento de aislar conceptualmente unas especies de otras, con individuos humanos que no cumplen C o bien con no humanos que sí cumplen C (Singer, 2011).⁹ Por esto, vemos que, por los problemas ya señalados, no sólo no se puede definir biológicamente especie, de tal manera que se use para establecer una frontera entre los individuos humanos y el resto de animales, sino que esta indeterminación se mantiene aun cuando intentemos apelar a alguna propiedad moralmente relevante.

Este es un problema reconocido por Alfredo Marcos (2010: 114-115), quien asegura que las bases éticas para la consideración moral exclusiva de los seres humanos se encuentra en peligro para quien la haga reposar sobre el concepto de especie. Este es el caso, como él mismo señala, de Adela Cortina en su obra *Las fronteras de la persona* (2009), donde la filósofa valenciana defiende en base a una "norma de especie" (Cortina, 2009: 188; Marcos, 2010: 116) que solamente los miembros de la especie humana son seres con dignidad. De lo que se derivaría, en opinión de la autora, que solamente debemos a ellos una consideración moral *sensu stricto*. No obstante, lejos de asumir la dificultad de establecer una diferenciación moral en base al inestable concepto de especie biológica, Marcos afirma que en aras de preservar las conclusiones de Cortina debemos substituir el concepto de especie por el de "familia", al menos en contextos éticos:

⁹ Para un análisis exhaustivo de este tipo de contrarréplicas a los argumentos especistas, véase: Horta, 2007: 81-466.

En contextos éticos cuentan principalmente los individuos y las poblaciones o comunidades, que son entidades concretas. Cuando queramos referirnos a los seres humanos en su conjunto es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales y referencia a entidades concretas, como “familia humana”, tal como hace la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) en su preámbulo (Marcos, 2010: 118).

Al consistir meramente en una estrategia retórica destinada a no enfocar el problema ético de la imprecisión de especie, la propuesta de Marcos torna en falaz al asumir sin justificación la exclusiva consideración moral de los individuos de la especie humana. Aun cuando él mismo señala, en su propio artículo, la problemática que rodea al concepto de especie, Marcos preestablece una diferenciación moral entre individuos de especies diferentes (a saber, la humana y el resto) sin aportar ningún tipo de argumento para ello. Más allá de lo cual dedica unas páginas finales a esbozar, desde una ética de la virtud aristotélica, los motivos por los cuáles se puede “respetar” moralmente a los animales no humanos sin otorgarles derechos (Marcos, 2010: 118-122). Al residir su “solución” en la substitución terminológica del problemático concepto de especie por el de familia, sin aportar ninguna razón para agrupar a los humanos en tal categoría que le conferiría derechos morales *eo ipso*, Marcos no asume las implicaciones éticas que se derivan de la problemática en torno al concepto de especie. Lo cual sí sucede en el caso de quienes mantienen una posición antiespecista.

CONCLUSIÓN

La disparidad de las posibles definiciones del concepto biológico de especie (CBE, CEE, CME, CFE, CEVE o CCE), así como los distintos inconvenientes que acechan a cada uno de ellos, imposibilita mantener cualquier tipo de visión ontológicamente realista del mismo. Esto nos ha conducido a asumir una postura escéptica en virtud de la cual no es posible aceptar la existencia de las especies como categorías naturales que establezcan una frontera estricta entre los seres vivos. En ausencia de un compromiso ontológico con la existencia de las especies como clases naturales, este concepto no puede servir de base sobre la que hacer pivotar una diferenciación moral que excluya a unos individuos por pertenecer a una determinada especie. De hecho, aun cuando aceptásemos dicha existencia incluso en un aspecto esencialista, aquella diferenciación moral se vería comprometida por la inexistencia, como se puede poner de manifiesto a partir del argumento de la superposición de especie, de una propiedad moralmente relevante cumplida por todos y cada uno de los seres *homo sapiens* y por ningún otro. Puesto que esto no es el caso, concluimos que la ausencia de una definición clara del concepto biológico de especie refuerza a la posición antiespecista en el debate ético en torno a la consideración moral de los animales no humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBERÁ, O. (1994). "Historia del concepto de especie en biología". *Enseñanza de las ciencias*, 12, pp. 417-430.
- BERNSTEIN, M. (2002). "Marginal Cases and Moral Relevance". *Journal of Social Philosophy*, 33, pp. 523-539.
- CORTINA, A. (2009). *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- COYNE, J. & ORR, H. (2004). *Speciation*. Sunderland; Massachusetts: Sinauer.
- DE QUEIROZ, K. & GAUTHIER, J. (1992). "Phylogenetic taxonomy". *Annual Review of Ecology and Systematics*, 23, pp. 449-480.
- DOBZHANSKY, T. (1937). *Genetics and the Origin of Species*. Nueva York: Columbia University Press.
- ERESHERFSKY, M. (1998). "Species Pluralism and Anti-Realism". *Philosophy of Science*, 65, pp. 103-120.
- ERESHERFSKY, M. (2010). "Darwin's Solution to the Species Problem". *Synthese*, 175, pp. 405-425.
- (2017 [2002]). "Species". En ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultado el 13 de febrero de 2018, en <https://plato.stanford.edu/entries/species/>
- & MATTHEN, M. (2005). "Taxonomy, Polymorphism and History: An Introduction to Population Structure Theory". *Philosophy of Science*, 72, pp. 1-21.
- FARIA, C. & PAEZ, E. (2014). "Anthropocentrism and Speciesism: Conceptual and Normative Issues". *Revista de Bioética y Derecho*, 32, pp. 95-103.
- GHISELIN, M. (1987). "Species Concepts, Individuality, and Objectivity". *Biology and Philosophy*, 2, pp. 127-143.
- HORTA, O. (2007). *Un desafío para la bioética: la cuestión del especismo*. Tesis doctoral, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- (2010). "What is Speciesism?" *The Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, pp. 243-266.
- (2014). "The Scope of the Argument from Species Overlap". *Journal of Applied Philosophy*, 31, pp. 142-154.
- HULL, D. (1978). "A Matter of Individuality". *Philosophy of Science*, 45, pp. 335-360.
- HUXLEY, J. (1957). "The Three Types of Evolutionary Process". *Nature*, 180, pp. 454-455.
- KITCHER, P. (1984). "Species". *Philosophy of Science*, 51, pp. 308-333.

- LEE, M. (2003). "Species Concepts and Species Reality: Salvaging a Linnaean Rank". *Journal of Evolutionary Biology*, 16, pp. 179-188.
- MARCOS, A. (2010). "Hacia una filosofía práctica de la ciencia: especie biológica y deliberación ética". *Revista latinoamericana de bioética*, 10, pp. 108-123.
- MAYDEN, R. (1997). "A Hierarchy of Species Concepts: The Denouement in the Saga of the Species Problem". En CLARIDGE, M., DAWAH, H. & WILSON, M. (Eds.). *Species: The Units of Biodiversity*. Londres: Chapman and Hall, pp. 381-424.
- MAYR, E. (1942). *Systematics and the Origin of Species*. Nueva York: Columbia University Press.
- (1949). "The Species Concept: Semantics versus Semantics". *Evolution*, 3, pp. 371-372.
- (1963). *Animal Species and Evolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1982). *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1996). "What Is a Species, and What Is Not?" *Philosophy of Science*, 63, pp. 262-277.
- RICHARDS, R. (2010). *The Species Problem: A Philosophical Analysis*. Nueva York: Cambridge University Press.
- SIMPSON, G. (1961). *Principles of Animal Taxonomy*. Nueva York: Columbia University Press.
- SINGER, P. (2011). *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*. Madrid: Taurus.
- SNEATH, P. & SOKAL, R. (1973). *Numerical Taxonomy: The Principles and Practice of Numerical Classification*. San Francisco: Freeman and Company.
- SNEATH, P. (1995). "Thirty Years of Numerical Taxonomy". *Systematic Biology*, 44, pp. 281-298.
- SOBER, E. (1980). "Evolution, Population Thinking, and Essentialism". *Philosophy of Science*, 47, pp. 350-383.
- (1984). "Sets, Species, and Natural Kinds: A Reply to Philip Kitcher's 'Species'". *Philosophy of Science*, 51, pp. 334-341.
- STAMOS, D. (2003). *The Species Problem: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*. Lanham; Maryland: Lexington Books.
- STANFORD, P. (1995). "For Pluralism and Against Realism about Species". *Philosophy of Science*, 62, pp. 70-91.
- TEMPLETON, A. (1989). "The Meaning of Species and Speciation: A Genetic Perspective". En OTTE, D. & ENDLER, J. (Eds.). *Speciation and Its Consequences*. Sunderland: Sinauer, pp. 3-27.

- TORRETI, R. (2010). "La proliferación de los conceptos de especie en la biología evolucionista". *Theoria*, 69, pp. 325-377.
- VAN VALEN, L. (1976). "Ecological Species, Multispecies, and Oaks". *Taxon*, 25, pp. 233-239.
- WILKINS, J. (2003). "How to Be a Chaste Species Pluralist-Realist". *Biology and Philosophy*, 18, pp. 621-638.
- WILKINS, J. (2009). *Species: The History of the Idea*. Berkeley: University of California Press.
- WILSON, S. (2005). "The Species-Norm Account of Moral Status". *Between the Species*, 13 (5). Consultado el 16 de febrero de 2018, en <http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1045&context=bts>.



UN GESTO COMÚN ARPILLERAS Y SUBJETIVACIÓN POLÍTICA

A Common Gesture. *Arpilleras* and Political Subjectification

Marina Vinyes Albes

Sorbonne Université - Universitat de Barcelona
marina.vinyes@gmail.com

Resumen:

En el presente trabajo planteamos una reflexión sobre los cuadros textiles realizados por mujeres chilenas durante la dictadura de Pinochet llamados arpilleras. Articularemos el análisis a partir de dos nociones clave que permitirán acercarnos a la comprensión de estas obras: el gesto y la comunidad. Ello nos llevará a pensar en un plano teórico el proceso de subjetivación o de distinción política de las autoras vinculándolo a la dimensión comunitaria del gesto.

Palabras clave:

Arpillera, mujeres autoras, gesto, comunidad, subjetivación política.

Abstract:

The current essay considers the textile Works made by Chilean Women during the Pinochet dictatorship called arpilleras. The analysis will be based on two key notions in order to approach the understanding of these Works: gesture and community. This will lead us to discuss, in a theoretical level, the process of subjectivation and political distinction of the authors linked to the community dimension of gesture.

Keywords:

Arpillera, Women Authors, Gesture, Community, Political Subjectivation.

Recibido: 05/05/2018

Aceptado: 01/07/2018

Poco después del golpe militar de Augusto Pinochet en Chile el año 1973, empezaron a surgir, en la ciudad de Santiago y sus periferias¹, agrupaciones semi-clandestinas de mujeres reunidas para realizar arpilleras. El término procede de la tela de saco utilizada como soporte de las obras y sobre la cual se cosían retazos de géneros recuperados para crear una imagen textil, casi siempre una escena figurativa. Pertenecientes a la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos o vecinas de las poblaciones marginales de la capital, las arpilleras plasmaban sus historias, pensamientos, emociones y protestas articulando un testimonio que sería difundido gracias a la cooperación de organizaciones solidarias encargadas de sacarlas del país.² Con los beneficios derivados de la venta, las autoras podrán satisfacer sus necesidades básicas y las de sus familias, gravemente afectadas por la desaparición forzada, las ejecuciones, el exilio o el desempleo.

Los antecedentes de las obras suelen buscarse principalmente en los tapices de las mujeres de Isla Negra popularizados por Pablo Neruda, las arpilleras realizadas por Violeta Parra en los años sesenta, los *patchwork* norteamericanos o las molas panameñas (Agosín, 1987: 49-55, 88-92, 95; Adams, 2013: 60-68). Sin embargo, aun pudiendo detectar elementos comunes entre las distintas filiaciones, lo cierto es que las arpilleras surgidas durante la dictadura responden a una práctica estética y política inédita, fundamentalmente singular en cuanto a la técnica y por el uso de material reciclado –a veces vestimentas de los propios familiares ausentes–, y por ser una expresión democrática de la resistencia femenina y la solidaridad internacional. Todo ello nos conduce a considerar las arpilleras como un comienzo y no como el perfeccionamiento o el desarrollo de una tradición; en otras palabras, una práctica sin modelo ni garantías³ capaz de transformar la experiencia y producir un testimonio a través de un ejercicio de figuración.

¹ Nos referimos a las llamadas poblaciones, comunas procedentes de asentamientos informales establecidos en la periferia de Santiago de Chile a lo largo del siglo XX a raíz de intensas migraciones a la capital.

² Principalmente el Comité Propaz –convertido en 1973 en Vicaría de la Solidaridad–, la Fundación Missio, el FASIC (Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas) y el PIDE (Fundación de Protección a la Infancia Dañada por los Estados de Emergencia).

³ Retomamos los términos utilizados por Françoise Collin en relación al pensamiento de Hannah Arendt para referirse a la *praxis* como una acción no supeditada a un horizonte o modelo –por lo tanto capaz de generar lo inesperado, libre y sin garantías– y que encuentra su sentido en la acción misma.

“La praxis, es decir, la acción, no es aquí la puesta en práctica de una teoría anterior por parte de los ejecutantes. Si, tal y como sugiere Hannah Arendt, recuperando su sentido aristotélico, la praxis debe distinguirse meticulosamente de la poiesis: la poiesis es la fabricación a partir de un modelo, mientras que la praxis es la constitución de lo que no tiene modelo, un *ir hacia* lo que todavía no es, una iniciativa sin garantía. Por eso, cada uno –cada quien– o cada una es titular y co-constitutiva del porvenir.” COLLIN, Françoise. (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria. P. 13. No se trata ciertamente de identificar las arpilleras con el concepto arendtiano de *praxis* (lo cual sería, en efecto, discutible), sino de ver de qué manera el concepto nos puede ayudar a pensar esta práctica como una “iniciativa sin garantía” gracias a la cual, como veremos más adelante, pudo

Al entender las arpilleras en su dimensión testimonial, no nos referimos exclusivamente a la representación visual de una realidad objetivable –los hechos tal y como son percibidos o transmitidos por terceros–, sino, también, a la voluntad y la capacidad de sus autoras de producir formas libremente, usando la imaginación para dotar de sentido y decir su experiencia. Como veremos, ello tiene que ver con un proceso de subjetivación política⁴ por el cual las autoras aparecerán por primera vez en la esfera pública siendo reconocidas como sujetos de su propio discurso, es decir, adquiriendo una autoridad. Y sujeto significa aquí, como bien recuerda Françoise Collin, “aparecer por la palabra y por la acción en el mundo público y privado, volverse actores, actrices, del mundo común [...]”⁵ (Collin, 2006: 31) –sin prejuizar, advierte, un fundamento metafísico; acceder a una posición desde la que se es escuchada⁶.

generarse de manera inesperada un entramado de relaciones entre mujeres generando poder desde los márgenes y una cierta libertad en sus autoras.

⁴ Nos referimos a “proceso de subjetivación política” en el sentido que le da Jacques Rancière, en particular en su texto “La fin de la politique ou l’utopie réaliste”, recopilado en *Aux bords du politique*: “Qu’est-ce qu’un processus de subjectivation ? C’est la formation d’un *un* qui n’est pas un *soi* mais la relation d’un *soi* à un autre. [...] Un processus de subjectivation est ainsi un processus de désidenification ou de déclassification. [...] La subjectivation politique est la mise en acte de l’égalité –ou le traitement d’un tort – par des gens qui sont ensemble pour autant qu’ils sont entre. C’est un croisement d’identités reposant sur un croisement de noms : des noms qui lient le nom d’un groupe ou d’une classe au nom de ce qui est hors-compte, qui lient un être à un non-être ou à un être-à-venir.” RANCIÈRE, Jacques. (2004). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard. Pp. 118-119. Más adelante en el mismo ensayo, el autor continúa: “La logique de la subjectivation politique est ainsi une hétérologie, une logique de l’autre, selon trois déterminations de l’altérité. Premièrement, elle n’est jamais la simple affirmation d’une identité, elle est toujours en même temps le déni d’une identité imposée par un autre, fixée par la logique policière. La police veut en effet des noms «exacts», qui marquent l’assignation des gens à leur place et à leur travail. La politique, elle, est affaire de noms «impropres», des *misnomers* qui articulent une faille et manifestent un tort. Deuxièmement, elle est une démonstration, et une démonstration suppose toujours un autre à qui on s’adresse, même si cet autre refuse la conséquence. Elle est la constitution d’un lieu commun, même si ce n’est pas le lieu d’un dialogue ou d’une recherche de consensus sur le mode habermassien. Il n’y a pas de consensus, pas de communication sans dommage, pas de règlement du tort. Mais il y a un lieu commun polémique pour le traitement du tort et la démonstration de l’égalité. Troisièmement, la logique de la subjectivation comporte toujours une identification impossible.” *Ibid.*, p. 121.

⁵ “Debe, pues, retomarse la cuestión del sujeto en el registro de lo político, sin prejuizar por ello un fundamento metafísico. Las mujeres, en todo caso, y aún esas mismas que pronuncian “la muerte del sujeto” como ligado a lo fálico, reclaman el derecho de ser por fin sujetos. Y sujetos significa aquí: poder *aparecer por la palabra y por la acción* en el mundo público y privado, volverse actores, actrices, del mundo común, actores que no pueden jamás ser confundidos con autores según la distinción importante introducida por Hannah Arendt, que desde entonces se cuida muy bien, casi siempre, de hablar de sujeto, prefiriendo el *quis latino*, el quien, el alguien”. COLLIN, Françoise. (2006). *op. cit.*, p. 31.

⁶ “En efecto, quien está efectivamente en posición de sujeto, al menos político, quien está en una posición desde la que su palabra se oye, puede certificar a gusto su alteración sin correr

Hemos querido articular las páginas que siguen en base a dos nociones clave para el análisis de nuestro objeto: *el gesto y la comunidad*. Ello nos llevará a analizar en un plano teórico el proceso de subjetivación o de distinción política de las arpilleristas vinculándolo a la dimensión comunitaria de su gesto.



Fig. 1: *Nacen los talleres de arpilleras.*

Fondo Isabel Morel. Colección Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.

1. EL TALLER

El primer grupo de arpilleras nació al alero del Comité Pro Paz, organismo de derechos humanos creado por las iglesias cristianas y la comunidad judía inmediatamente después del golpe con el objetivo de proteger y asistir a las personas perseguidas por la dictadura⁷. En su sede de la plaza de Armas, vieron la luz las primeras arpilleras, realizadas por mujeres miembros de la Agrupación de Detenidos

el riesgo de verla identificada con la alienación. Juega de algún modo a dos bandas. Tiene autoridad para denunciar la autoridad del sujeto. [...]. Quien, por el contrario, no ha tenido acceso a la autoridad, quien aún no ha sido reconocido como sujeto de su propio discurso, quien no ha accedido aún a este espacio en el cual “manifestarse por la palabra y por la acción”, está forzado a reivindicar la obtención de este espacio. Así se lleva a las mujeres a quererse sujetos, o sea, a ocupar la posición de sujetos, aunque no sea más que por hacer oír la destitución del sujeto.” *Íbid.*, p. 30.

⁷ Por orden de Augusto Pinochet, el Comité de Cooperación para la Paz en Chile fue cerrado el 31 de diciembre de 1975 y substituido, al día siguiente, por la Vicaría de la Solidaridad, quien recogió y continuó su trabajo como parte integrante de la Iglesia Católica.

Desaparecidos como una forma de expresar el sufrimiento, realizar el duelo y buscar un sentido a lo que estaban viviendo. Poco a poco, irían articulando un lenguaje propio, y el sufrimiento de la pérdida, al origen de las obras, adoptaría múltiples formulaciones, la mayoría comprometidas con la denuncia activa de los abusos gubernamentales y destinadas a cruzar las fronteras del país. Tanto el Comité Pro Paz –convertido en 1975 en Vicaría de la Solidaridad– como otras organizaciones y ciertos particulares⁸, se ocuparon de establecer una red solidaria que permitió no sólo la difusión de las piezas, sino, también, la remuneración de sus autoras. En los meses y años siguientes surgirían nuevos talleres, ya no integrados por mujeres de la Agrupación –o no exclusivamente–, sino por pobladoras de las periferias más humildes de Santiago, quienes aportaron una nueva visión sobre el período basada en la vida cotidiana de los sectores subalternos. Además de representaciones del golpe de estado, el exilio, la búsqueda de personas desaparecidas, las protestas en las calles, la tortura u otras violaciones de derechos humanos, las nuevas arpilleras retrataron la supervivencia de las clases populares durante la dictadura: ollas comunes, déficit sanitario, falta de empleo, hambre, allanamientos y redadas... contribuyendo, de este modo, a dibujar un amplio retrato social del período.

La distinción entre las obras de unas y otras, las arpilleras de la Agrupación y los “nuevos” talleres, resulta por lo menos compleja. A parte de existir algunos grupos mixtos –integrados por miembros y no miembros de la Agrupación–, las temáticas abordadas por las primeras fueron a menudo retomadas por las segundas (como el caso de de *La cueca sola*⁹), ya fuera para expresar la solidaridad con su causa, o para responder a demandas específicas de los compradores. A ello debemos añadir que la gran mayoría de arpilleras son anónimas y no fechadas, siendo extremadamente complicado –salvo en casos excepcionales– saber con certitud de qué taller proceden, quién las hizo y en qué momento. Lo que sí podemos afirmar es que, en ambos casos, la vida de las autoras se había visto profundamente transformada, alterada y violentada por la dictadura, aunque la experiencia de unas y de otras fuera en esencia distinta.

⁸ Ver nota núm. 2. Para una descripción detallada del proceso de producción y distribución de las arpilleras, véase: ADAMS, Jacqueline. (2013). *Art Against Dictatorship. Making and Exporting Arpilleras under Pomochet*. Texas: Univesrity of Texas Press.

⁹ Convertida en símbolo de la lucha contra la dictadura, la cueca sola es la adaptación de la danza tradicional chilena llamada cueca por parte de mujeres de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos. Mientras que en la cueca tradicional un hombre y una mujer se cortejan agitando pequeños fulares, en la cueca sola la mujer baila (sola) para hacer evidente la ausencia que ha dejado la pareja víctima de la desaparición forzada. La cueca sola fue un motivo representado recurrentemente en las arpilleras chilenas.



Fig. 2: Taller de arpilleras en una población de Santiago de Chile. Fotografía publicada en ADAMS, Jacqueline. (2013). *Art Against Dictatorship. Making and Exporting Arpilleras under Pinochet*. Texas: University of Texas Press.

Tampoco sabemos con exactitud de qué manera y por qué medios una práctica tan singular e inicialmente minoritaria pudo convertirse, en pocos años, en una expresión plástica adoptada y apropiada por tantas mujeres, las cuales supieron encontrar en ella una forma de comunicar lo que difícilmente podían verbalizar y no estaba permitido testimoniar. La explicación más verosímil es que las integrantes del primer taller se preocuparon de transmitirla a sus compañeras de las poblaciones, o que la misma Vicaría se esforzó en difundir este arte al ver en él una forma de ayudar económicamente a las familias sin ingresos. Pero no es menos cierto que en los primeros años tras el golpe, cuando la junta militar no era todavía consciente del carácter marcadamente político de las arpilleras, éstas pudieron circular dentro el país sin demasiada dificultad, de modo que la técnica habría podido ser apropiada por un gran número de mujeres. Es en el taller, pues, este espacio recogido, protegido, ni completamente público ni enteramente privado, donde ve la luz la práctica inédita y singular de la arpillera. Como tal, lo vemos interpretado en una pieza (Fig. 1), representativa de la importancia de este espacio fundacional que marcará no sólo la existencia sino el carácter de la misma. El taller que presentamos aquí se parece mucho a los que podemos observar en las fotografías de la época (Fig. 2, 3,

4, 5). En ambos casos, la mesa constituye claramente el centro de la imagen. Las mujeres se disponen a su alrededor para coser, cada una trabajando su pieza pero compartiendo los materiales. En el reverso de la arpillera encontramos un mensaje cuidadosamente doblado y guardado dentro de un bolsillo cosido sobre la tela de saco¹⁰. Se trata de una práctica habitual, aunque no mayoritaria, gracias a la cual algunas mujeres buscaban clarificar sus intenciones o subrayar el contenido de la obra, un mensaje destinado al comprador o compradora de quién sabe qué parte del mundo. Escrito con tinta azul sobre un trozo de papel rayado, leemos (Fig. 6): “Grupo de mujeres Hihmas N°2. Todos los miércoles nos juntamos en reunión y una vez al mes hacemos una convivencia¹¹, es eso lo que quise representar en esta arpillera. Renca 83”. Práctica poco común, esta arpillera nos indica su fecha de realización –1983– y lugar de procedencia –Renca–, una de las comunas más humildes al noroeste de Santiago donde sabemos que hubo talleres.



Fig. 3: Taller de arpilleras. Fotografía publicada en BRETT, Guy. (1986). *Through Our Own Eyes. Popular Art and Modern History*. London: GMP Publishers Ltd. P. 28.

¹⁰ Tanto la arpillera en cuestión como el mensaje guardado en su reverso, pueden consultarse con autorización en el Archivo del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, Santiago de Chile; Fondo Isabel Morel.

¹¹ Respetamos el error ortográfico del original.



Fig. 4: Taller de arpilleras. Fondo Isabel Morel.
Colección Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.

La composición de la obra, con la mesa situada frontalmente en el centro y los dos ventanales detrás, puede fácilmente remitirnos al motivo de la Última cena, sea esta coincidencia voluntad expresa de la autora o referencia involuntaria a una representación visual integrada en el imaginario colectivo occidental. Llama la atención el carácter cerrado del espacio, con las dos puertas azules completamente cerradas a derecha e izquierda y los vistosos barrotes que confieren a las ventanas del fondo un aire carcelario. Se crea así una separación evidente entre el exterior – luminoso, detrás de estos barrotes– y el interior, más sombrío, del taller. Sin embargo las mujeres no parecen recluidas, sino más bien confortables en este espacio protegido del entorno. Entre cárcel y refugio, el taller se presenta así, de entrada, como un espacio ambivalente. No está de más recordar que en 1983 la realización de arpilleras se había convertido en una actividad totalmente clandestina. En efecto, la persecución política de las obras y sus autoras se había intensificado desde que a finales de la década anterior la prensa conservadora las hubiese condenado públicamente como “material subversivo”¹², “tapetes difamatorios”¹³ o “artesanía sediciosa”¹⁴. La arpillera Aída Moreno, vecina de Renca, recuerda en una entrevista el riesgo que implicaba ser descubierta con los tapices: “[...] Y bueno, de eso se trata la arpillera y de eso se trató siempre, porque cuando nos venían a allanar nosotros teníamos que hacer un hoyo en la tierra y esconder las

¹² *La Segunda*, 16 de abril 1980.

¹³ *La Segunda*, 26 de julio 1978.

¹⁴ *La Tercera*, 16 de abril 1980.

arpilleras".¹⁵ Paradójicamente, el mundo interior, privado y protegido del taller, es, a la vez, una puerta de apertura al espacio exterior y público, donde se exhibirán las obras y con ellas sus autoras.



Fig. 5: Taller de arpilleras. Fondo Sheila Reid.
Colección Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.

¹⁵ Entrevista realizada por la autora a Aída Moreno el 11 de octubre de 2016 en la Casa de la Mujer de Huamachuco, en la comuna de Renca, Santiago de Chile.

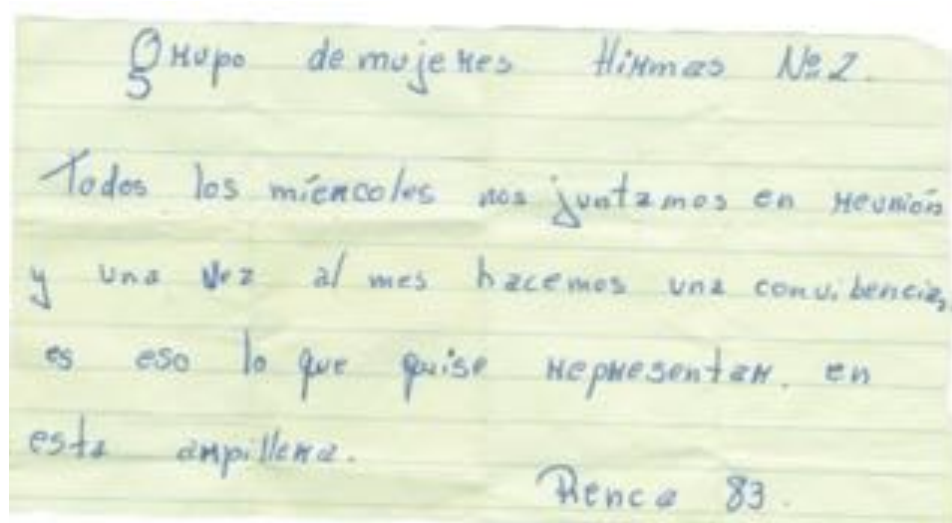


Fig. 6: Mensaje guardado en el reverso de la arpillera Nacen los talleres de arpilleras. Fondo Isabel Morel. Colección Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (detalle).

Parece evidente que la expresividad de esta obra, y de las arpilleras en general, no procede de su perfección formal. Su carácter a veces rudimentario dejando adivinar el proceso de confección, evidenciado la mezcla de texturas y el uso poco naturalista de los colores, son, al contrario, algunos de sus atributos. La falta de perspectiva, por otra parte, privilegia la posibilidad de presentar todos los aspectos relevantes de la escena por encima de cualquier pretensión realista. Seguramente ello no se debe a una decisión consciente, sino que tiene que ver, más bien, con la escasa o inexistente formación artística de las autoras y a su condición material: la materia prima ha sido seleccionada de entre los géneros que tienen al alcance, muchas veces de sus propios armarios. Cada pedazo es portador de una historia particular, el cual añade nuevos espesores temporales a las piezas, nuevas capas de memoria. No sería exagerado aventurar que las arpilleras constituyen, también, un archivo de las vestimentas de la época. De este modo, el cuadro o la ventana situada en la parte superior izquierda de la tela parece proceder de un antiguo pañuelo o un trapo de cocina, algunas de las figuras tienen la piel color azul o los barrotes mencionados previamente están confeccionados con trozos de lana rosa, sin que ello perturbe en absoluto la expresividad y la fuerza del conjunto. Más bien al revés, estos elementos nos permiten ver y entender el objeto, remontar el proceso y sus condiciones de elaboración, el *hacer* de las arpilleras en su dilatada temporalidad: el tiempo de buscar las telas, de cortar los pedazos, el de cada punto... Todo ello alrededor de esa mesa, donde significativamente una mujer nos las ha querido presentar. Significativa es también la fuerte presencia de las manos y los brazos, esquemáticos pero perfectamente visibles, como si la autora quisiera subrayar su importancia, la importancia de sus gestos repetidos una y otra y otra vez. Este proceso de creación, ese gesto, es el verdadero tema del cuadro.

Sabemos bien que no basta con mirar solamente en las imágenes lo que representan. Más allá de su dimensión iconográfica, hay que ver cómo “funcionan”; las imágenes –y en nuestro caso la arpillera– constituyen ellas mismas un gesto, algo

que se realiza con el cuerpo y que sale de él. Esta obra es un gesto político, a pesar de lo que vemos representado –mujeres cosiendo alrededor de una mesa en una habitación. Lo interesante de nuestro caso es que el mismo gesto consistente en realizar la imagen, el coserla en el contexto particular del taller, es el que aparecerá plasmado en la obra final. En otras palabras: la arpillera terminada expone su proceso de elaboración, como una suerte de autorretrato de grupo donde se pone de relieve la importancia de este momento fundador. Retomando los términos previamente utilizados, diremos que la obra nos habla de la capacidad de estas mujeres para producir formas libremente, a la vez que es, en sí misma, una forma libremente producida por ellas. Un gesto imaginativo gracias al cual puede generarse una distancia respecto a la propia experiencia, una mirada, un conocimiento y, en definitiva, una toma de posición.

Desde este punto de vista, lo que comparten las participantes del taller no es únicamente un espacio, sino un gesto en este espacio. Las arpilleras coserán para plasmar una historia –habitualmente la suya–, una escena vivida o mental, repitiendo lo que hace miles de años, según nos cuenta la mitología, ya hicieron Helena, Filomela, Aracne o Penélope. “Gestos inmemoriales y sin embargo bien modernos”¹⁶, diría Pasolini (Didi-Huberman, 2012: 223).



Fig. 7: Encadenamiento a las rejas del ex Congreso Nacional por parte de mujeres de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos el 18 de abril de 1979. Fotografía tomada de un álbum de fotos de Victoria Díaz, arpillera y miembro de la AFDD, el 20 de octubre de 2016.

¹⁶ “Des gestes immémoriaux et pourtant bien modernes” (la traducción es mía).

2. UN GESTO (EN COMÚN)

Es sabido que una larga tradición vincula a las mujeres con la costura y el tejido. Hemos mencionado los ejemplos más célebres de la mitología greco-romana: la joven Filomela teje su historia para denunciar una agresión de la única forma que puede –el esposo de su hermana Procne, Tereo de Tracia, le ha cortado la lengua después de violarla–. En las pocas líneas que Homero consagra directamente a Helena en la *Ilíada*, ésta aparece inmortalizando, sobre una gran tela, las batallas que ha podido presenciar desde su ventana; embellece los acontecimientos y así los conserva para el porvenir. De Penélope, en cambio, nos dice que se sirve del tejido como estrategia para impedir el potencial abuso de sus pretendientes durante la larga ausencia de Ulises. La orgullosa Aracne, por su parte, será convertida en araña por Atenea, quien la castiga así por haberse atrevido a retarla y por presentar, sin pudor ni complejos, el carácter a veces brutal de los amores olímpicos.

De una u otra forma, en todas estas historias fundacionales de la cultura occidental, el tejido se relaciona con la mujer y con la violencia. Ése es percibido como una herramienta expresiva propia de las mujeres, ya sea para denunciar la violencia padecida (el caso de Filomela) o ajena (Aracne), para prevenirla y defenderse de ella (Penélope) o con el fin de preservarla –¿o repararla?– embelleciéndola (Helena). Cuando esta práctica no prueba la “virtud femenina” sino su arrogancia, es violentamente castigada, como muestra el destino de Aracne convertida en insecto.

Recurriendo a los caracteres atribuidos a la feminidad tradicional con la voluntad de despojarlos de su carga negativa, positivarlos y reivindicarlos (Collin, 2006: 175-176), algunas feministas han interpretado la costura y el tejido como una forma de relacionarse con el mundo que sería propia de las mujeres. Como si las artes de la aguja correspondieran a una cierta modalidad de pensar y de sentir; como si cupiera considerarlas en términos de una escritura esencialmente femenina, marginal y estrechamente vinculada al cuerpo (en contraste con una cultura letrada, logocéntrica y principalmente racional, de lo masculino). Si embargo, más que de una “forma femenina” de pensar, sentir y decir, consideramos que las historias clásicas, así como el fenómeno que nos ocupa, nos ilustran, en primer lugar, sobre la dificultad –cuando no imposibilidad– de sus protagonistas por expresarse de otra manera. No porque no sean capaces de ello o les resulte menos “natural”, sino porque no han tenido la oportunidad de aprenderlo o de apropiárselo de una manera que les corresponda. El mito de Filomela lo ilustra explícitamente: después de habersele negado literal y brutalmente la palabra al cortarle la lengua, sólo le queda el recurso de expresarse a través de los hilos, es decir, de aquello que sabe hacer; lo que se le ha enseñado por considerar que es lo propio de su género y juzgado como menor en la escala de prestigio de las artes. Su dominio de la técnica no resulta innato, podemos suponer que es fruto del contexto en el cual se crió y de muchos años de historia.

En consecuencia, no nos interesaremos por el tejido o la costura como prácticas específicamente femeninas, pero sí por la supervivencia de un gesto a través del tiempo que ha servido a las mujeres para figurar la violencia: denunciarla, inmortalizarla y defenderse de ella. La supervivencia, pues, de un gesto simultáneamente antiguo y actual que se repite renovándose en cada caso singular. Notaremos, por

otro lado, que el gesto que Penélope, Helena, Filomela y Aracne realizaron en completa soledad –o incluso aislamiento– es retomado en comunidad en el caso concreto de la experiencia chilena. Este es precisamente el segundo aspecto que quisiéramos desarrollar aquí: el carácter comunitario que el gesto adquiere en las arpilleristas y que nos conduce a pensar sus relaciones en términos de singularidad-pluralidad más que de individualidad-totalidad¹⁷. Interpretando a Hannah Arendt, Fina Birulés (2014: 120) ha escrito que “la comunidad no se construye sobre la base de una previa identidad compartida y estable –es decir, en este caso, el “ser mujer”, ya sea en términos biológicos o de opresión–; frente a lo que durante tanto tiempo ha significado el debate en torno a una posible identidad femenina, aquí el énfasis se encuentra en la diferencia y en la distinción, en el gesto de tomar iniciativa respecto a lo que nos ha sido dado”. Asumiendo este razonamiento, defenderemos que las arpilleras dan lugar a la emergencia de una comunidad de mujeres, una comunidad *política* de mujeres, que como tal no se sustenta en una identidad compartida sino en una decisión común. El gesto que nos ocupa no es ya una marca de identidad sino, al contrario, posibilidad de distinción cuando es realizado en común. El taller es el lugar de encuentro, el espacio de relación y de aparición que permitirá la posibilidad de existencia de tal comunidad.

Como quizás haya advertido, si nos detenemos en el gesto y la comunidad es en el fondo para pensar en qué medida y de qué modo estas dos nociones nos permiten entender el proceso de distinción o subjetivación de las arpilleristas, el cual resultará en la asunción de una autoridad y un lugar de habla, un juicio propio sobre el mundo que se expresará a través de sus actos y de su discurso.

Pero regresemos a nuestra arpillera (Fig.1). En ella observamos a un grupo de diez mujeres manipulando pedazos de tela, sentadas alrededor de una mesa central. A la derecha, otra mujer prepara el té y al lado opuesto, en primer plano, una última permanece de pie, enteramente frontal, quizás tomándose un descanso. En una de las fotografías que documenta un taller (Fig. 3) vemos a tres mujeres y a una niña con los ojos clavados en las arpilleras, concentradas y absortas en la tarea, se diría que cosen en silencio. En otra (Fig. 4), parece que conversan y sonríen, seguramente por algo que se han dicho mientras trabajaban, la mayoría sin levantar la mirada. Al hablar con ellas, algunas me han contado que solían coser en silencio:

La conversación pasaba por lo que estábamos haciendo. Hasta la textura del género lo expresaba. La tactilidad es muy importante y al final dice

¹⁷ “La singularidad no es individualidad: si el individuo puede entenderse como parte de un todo, homogéneo e intercambiable, lo propio de lo singular es que se trata de una unidad heterogénea, que no se relaciona con los demás en la totalidad sino en la pluralidad. Para Arendt, la pertenencia a una comunidad, la pertenencia a la vida política, no se apoya en la difuminación dentro de un consenso sino en un diálogo siempre abierto, que no tiene fin. [...] Salvaguardar nuestra propia singularidad, manifestarse como alguien mediante la palabra y la acción, no es amenazar sino, al contrario, fundar la comunidad. Y, en la medida en que cada uno debe hablar frente y con los demás, teniendo en cuenta a los demás, biografía e historia se hallan estrechamente vinculadas.” COLLIN, Françoie. (2006). *op. cit.*. P. 203.

muchas cosas. Tu sientes con el tacto y el otro no está, había como esa ausencia tan llamativa...¹⁸

Otras recuerdan que en el taller se explicaban muchas cosas, y eso sin tener que mirarse a los ojos, lo cual facilitaba la conversación y liberaba la palabra. Como si volverse hacia una misma, concentrarse en el recuerdo y representación de sus propias historias, permitiese acercarse y escuchar a las demás; e inversamente, aprender a mirar alrededor, estar receptiva a lo que sucedía afuera, alimentase las obras propias. Esto último es algo en lo que coinciden invariablemente las mujeres que hemos podido entrevistar. Por ejemplo Patricia Hidalgo de la población de Lo Hermida, quien reconoce haber empezado a realizar arpilleras con gran disgusto en 1976 movida por la necesidad, y luego añade:

Me convencí de que iba a hacer arpilleras y una compañera del taller me enseñó, y me costó aprender porque como no me gustaba... pero cuando ya aprendí, cuando ya pude hacerlas, cuando ya pude... porque ella me enseñó a mirar, a ver lo que estaba pasando, porque uno se encierra en su casa y no quiere entender lo que pasa fuera. Y allí empecé a conocer personas que tenían problemas más grandes que los míos, los míos eran económicos. [...] Entonces, bueno, uno va poniendo los miedos, las esperanzas, las alegrías... uno va poniendo todo allí.¹⁹

Como explica Patricia Hidalgo, descubrir las historias de otras mujeres y empezar a prestar mayor atención al entorno para plasmarlo en las telas, la llevó a desarrollar una percepción más aguda y consciente del mismo y a posicionarse. Resulta claro que a través de este gesto, gracias a él, se estableció un vínculo entre las mujeres y una comunicación que, en poco tiempo, cruzaría las paredes del taller para ir al encuentro de nuevos interlocutores e interlocutoras. Junto con sus obras, también muchas arpilleristas saldrían del espacio de la casa y el taller exponiendo y arriesgando sus cuerpos, tal como podemos observar en esta foto de Victoria Díaz (Fig. 7) donde vemos a algunas de ellas, todas de la Agrupación, encadenadas al Congreso para pedir “verdad y justicia”. Fijémonos en que la imagen está fotografiada, a su vez, sobre la hoja suelta de un álbum. Su propietaria, ella misma arpillerista y miembro de la Agrupación, la guarda y nos la muestra como un recuerdo de familia, un momento muy importante de su biografía. Ésta captura la irrupción de las mujeres en el espacio público haciendo visible “lo que no tenía razón de ser visto”²⁰, como ha descrito Jacques Rancière la manifestación política; desplazando

¹⁸ Entrevista realizada por la autora a Liisa Flora Voionmaa Tanner el 21 de septiembre de 2017, en Santiago de Chile.

¹⁹ Entrevista realizada por Roberta Bacic, Tomoko Sakai y la autora a Patricia Hidalgo y María Madariaga, arpilleristas de la población de Lo Hermida, Santiago de Chile, el 8 de septiembre de 2016.

²⁰ La manifestation politique fait voir ce qui n'avait pas de raisons d'être vu, elle loge un monde dans un autre, par exemple le monde où l'usine est un lieu public dans celui où elle est un lieu privé, le monde où les travailleurs parlent, et parlent de la communauté, dans celui où ils crient pour exprimer leur seul douleur. C'est la raison pour laquelle la politique ne peut s'identifier au modèle de l'action communicationnelle. Ce modèle présuppose les partenaires déjà constitués comme tels et les formes discursives de l'échange comme

los cuerpos, refigurando los espacios asignados y convirtiendo el ruido en articulación de un discurso (Rancière, 2004: 241-245).

Hablábamos más arriba de la novedad que acompaña a la repetición de cada gesto. Jean-Luc Nancy (1998: 91) ha definido la singularidad con la siguiente expresión: “Chaque fois, cette seule fois”, es decir *cada vez, esta sola vez*. El pensador pone como ejemplo el grito del recién nacido, que se da con cada nacimiento y sin embargo es único cada vez que se da. Lo mismo sucede con los gestos; inmemoriales, decíamos, supervivencias constantemente renovadas. Afirmar la singularidad de cada gesto, nos permite pensar la singularidad del sujeto que lo realiza, su distinción. Ello no significa ciertamente que éste sea el *autor* del gesto, sino que aparece como sujeto a través de él, actuándolo. “Porque un gesto no es, por definición, ni universal ni individual –escribe Emmanuel Alloa (2013, 221)–, no corresponde ni a la actualización de un esquema, ni a ninguna *creatio ex nihilo* de un sujeto autoproclamado. El gesto es más bien irreductiblemente singular, es decir, se sustrae a la oposición solidaria entre lo universal y lo individual; como singular –*concluirá el autor*–, el gesto es fundamentalmente *común*, y por lo tanto nunca pertenece a la persona que lo efectúa”²¹. Podríamos decir que es un propio impropio.

Así, por un lado el gesto sostiene y acoge un movimiento y una emoción que proceden de más lejos que del propio cuerpo, mientras que del otro sobrevivirá a aquél o aquella que lo realiza. Se trata de la idea ya evocada de *supervivencia* que el filósofo e historiador del arte Georges Didi-Huberman ha teorizado a partir del pensamiento de Aby Warburg y que podemos resumir, simplificándola, en la siguiente referencia al *Acorazado Potemkin* de Eisenstein: “El personaje de la película morirá, pero su doble gesto –*lamentarse sobre y sublevarse contra*– lo sobrevivirá indefinidamente para renacer aquí y allá” (Didi-Huberman, 2016: 295). En otras palabras, nos dice que somos actores, intérpretes de los gestos que nos preexisten y que renacen cada vez con nosotras, singularizándose. Éstos nos conectan con lo viejo dando lugar a lo nuevo y con la comunidad dando lugar a la distinción. También, como hemos planteado, el gesto de las arpilleristas es una supervivencia, y sin embargo se realizará nuevamente cada vez –“para renacer aquí y allá”–, probando que el tiempo es a la vez cíclico y lineal, y las imágenes gestos que perduran.

impliquant une communauté de discours, dont la contrainte est toujours explicitable. Or le propre du dissensus politique est que les partenaires ne sont pas constitués non plus que l'objet et la scène même de la discussion. Celui qui fait voir qu'il appartient à un monde commun que l'autre ne voit pas ne peut se prévaloir de la logique implicite d'aucune pragmatique de la communication ». RANCIÈRE, Jacques. (2004). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard. P. 224. (La traducción es mía).

²¹ “Car un geste n'est –par définition– ni universel ni individuel, il ne correspond ni à l'actualisation d'un schéma, ni à une quelconque *creatio ex nihilo* d'un sujet autoproclamé. Le geste est plutôt irréductiblement singulier, c'est-à-dire qu'il se soustrait à l'opposition solidaire entre l'universel et l'individuel; en tant que singulier, le geste est fondamentalement *commun*, et n'appartient donc jamais en propre à celui qui l'effectue. Plus exactement, les gestes excèdent leur propre événement et font signe vers celui à qui ils apparaissent.”

Desde esta perspectiva, podemos inscribir las arpilleras simultáneamente en lo ahistórico y lo histórico, lo que se repite y lo que produce, lo dado y la novedad, el gesto y la acción. Al considerar que lo inédito está potencialmente inscrito en la repetición, o, más precisamente que en la repetición se encuentra potencialmente el germen de lo inédito, rompemos, al mismo tiempo, con la supuesta dualidad de los sexos que opone lo masculino progresivo a lo femenino conservador²². Cuando piensa las actividades humanas fundamentales, Hanan Arendt no se cansa de advertir que la novedad nunca parte de una tabula rasa y que el pensamiento, como la acción, se desarrollan con y en lo concreto, asumiendo y trascendiendo lo dado. No es gratuito, pues, que la autora se refiera a la historia de Penélope para explicar la actividad del pensamiento y, al hacerlo, algunas de las categorías de su propio pensamiento se tornan porosas: “Así, Penélope, cuyo nombre es invocado para ilustrar el movimiento del pensar –interpreta Françoise Collin (2006: 136) en referencia a Arendt– realiza un trabajo manual que conjuga a la vez repetición e innovación, retorno a lo mismo y diferencia, labor, obra y acción al mismo tiempo”. Tejer y destejer como metáfora del pensar desde lo concreto del gesto y como gesto. Como las arpilleras, como el arte en general, repetido y distinto, en la frontera entre la acción sin modelo y la fabricación. Atenea era, en la religión griega, diosa de la inteligencia y patrona de las tejedoras.

3. (UN GESTO) EN COMÚN

Nancy nos hablaba de la singularidad de cada nacimiento en un fondo de repetición, de lo cual concluirá que cada nacimiento es posibilidad de lo inédito, es decir libertad. Si sólo hay ser de la singularidad (*Il n’y a d’être que de la singularité*), entonces la libertad *nacerá* singularmente cada vez que el ser exista (Nancy, 1998: 92). Eso significa que la libertad no es algo que nos preexista y no está nunca garantizada sino por ella misma, es siempre de manera singular e interrumpida. Arendt la vinculará con la capacidad exclusivamente humana para la acción asociada al nacimiento (la *praxis*, entendida en sentido aristotélico como un actuar sin modelo ni garantías) y dirá que la libertad puede darse potencialmente sólo allí donde las personas se juntan. La libertad así entendida está estrechamente relacionada con la existencia de lo que llama un *espacio de aparición*, donde *alguien* puede revelarse a través del discurso y la acción, donde cada cual puede mostrar *quien* es (sin que ello implique la existencia de una identidad previa del sujeto que se daría a conocer).

²² “No se trata de elegir entre el registro de la *acción* innovadora, como lo único que haría al hombre o a la mujer dignos de este nombre, y el registro del *gesto*, destinado a su disipación, de elegir entre lo que deja *marca* y lo que deja *huella*, entre *historia* de lo que se nombra y la *memoria* de lo innombrable, entre lo *dominable* y lo *indominable*; esto sería prorrogar la vieja alternativa dualizante de los sexos, la de lo masculino progresivo y lo femenino repetitivo. Puesto que una comunidad humana se teje a la vez con lo que cambia y lo que permanece, con lo que se acumula y lo que se disipa, el tiempo es a la vez cíclico y lineal, progresión y repetición, construcción y dispersión. La historia no es su única depositaria, porque en ella, el tiempo sólo retorna en lo que es remarcable. COLLIN, Françoise. (2006). *op. cit.* P. 124.

Al nacer, dice Arendt, irrumpimos en un mundo de objetos y de relaciones –y de gestos, podemos añadir– que nos preexiste, lo hacemos en un mundo común plantando la semilla de lo inesperado. “Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor, el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt, 2016: 61). Se trata del espacio del *partage*, sugerente palabra que habría que traducir del francés por los verbos compartir y repartir, al mismo tiempo: el mundo es, simultáneamente, lo que nos une y también lo que nos separa. “La esfera pública, –continúa Arendt (2016: 62)– al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así [...]”. La esfera pública, el espacio de aparición, son, por lo tanto, lo que permite distinguirse y separarse a los seres singulares; su pluralidad es la condición misma de esta operación.

Volvamos ahora al taller, con la metáfora de Arendt todavía presente, para interpretarlo como un lugar fundacional, un comienzo. En su interior se reúnen las arpilleristas, alrededor de esa mesa que las junta y que las separa; mundo común, espacio de aparición gracias al cual tendrán la oportunidad de distinguirse mediante la palabra y la acción, a través de sus gestos. Entendemos esa mesa, metafóricamente, como el lugar donde cada una de ellas aparece entre las otras como las otras aparecen ante cada una²³. “Las mujeres –escribe Birulés (1995:11) en otro contexto– al reunirse se separan, se distinguen entre sí, pueden manifestarse en su diversidad lejos de la mirada masculina que siempre les devuelve una identidad homogeneizadora”. Este será su primer paso –enfrentándose valientemente a las prohibiciones del gobierno y a menudo de sus compañeros. Poco después, aparecerán frente a todos los demás, con sus obras y también con sus cuerpos.

*

Hasta aquí hemos tratado de interpretar esta forma particular que es la arpillerista como gesto político y estético a través del cual las arpilleristas no sólo transforman la materia sino que, haciéndolo, se transforman ellas mismas; en otras palabras, un gesto que cambia el mundo y su experiencia del mundo. Como hemos apuntado más arriba, nuestro interés se centra en entender de qué modo estas obras dieron lugar, en un contexto preciso, a lo que consideramos como un proceso de subjetivación política de sus autoras. Para ello, nos hemos basado en una reflexión sobre el gesto y su relación con la revelación de una singularidad y en la importancia que tuvo la emergencia de una comunidad política de mujeres donde cada una pudo diferenciarse mediante la palabra y la acción. En uno y otro caso, el movimiento va de lo común –tal como lo hemos entendido a lo largo del texto– a lo singular, y no a

²³ “Se trata del espacio de aparición, en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco entre otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita”. ARENDT, Hannah. (2016). *La condición humana*. GIL NOVALES (trad.). Barcelona: Paidós. P. 221.

la inversa. Del gesto inmemorial y compartido a la novedad de cada gesto singular, de la comunidad a la posibilidad de distinguirse en ella ante y entre las otras. Nos hemos referido, en definitiva, a un sujeto que se constituye a través de este gesto, de la acción y el discurso y la posibilidad de interactuar con otros sujetos; no a una identidad que preexiste al gesto y a un ser-en-común.

Hemos visto que ningún comienzo es *ex-nihilo*, que no pensamos ni actuamos a partir de la nada. En este sentido, entendemos que el proceso de subjetivación de las arpilleristas habría consistido en interpretar, dar sentido y tomar posición respecto a sus condiciones particulares de existencia, en generar una opinión y confrontarla con otras, en emitir un juicio y tomar decisiones, en tener iniciativa y comenzar a pensar por una misma. Hablamos en definitiva de un proceso de subjetivación que se dio a través de la imagen, gracias a ella; siempre y cuando entendamos que ésta es la realización de una acción, de un discurso, de un gesto.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Jacqueline. (2013). *Art Against Dictatorship. Making and Exporting Arpilleras under Pinochet*. Texas: University of Texas Press.
- AGOSIN, Marjorie. (1987). *Scraps of Life, Chilean Arpilleras*. New Jersey: The Red Sea Press.
- ALLOA, Emmanuel. (2013). "Le geste enfoui : Répétition et anamnèse dans Shoah et S-21", en BAYARD, Pierre y PHAY-VAKALIS, Soko (ed). (2013). *Cambodge, le génocide effacé*. Nantes: Ed. nouvelles Cécile Défaut.
- ARENDDT, Hannah. (2016). *La condición humana*. GIL NOVALES (trad.). Barcelona: Paidós.
- BIRULÉS, Fina. (2014). *Entre actes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*. Canet de Rosselló: Edicions Trabucaire.
- (1998). "Introducción", en BIRULÉS, Fina (ed). (1995). *El género de la memoria*. Pamplona: Pamiela.
- BRETT, Guy. (1986). *Through Our Own Eyes. Popular Art and Modern History*. London: GMP Publishers Ltd.
- COLLIN, Françoise. (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. (2012). *Peuples exposés, peuples figurants : L'Œil de l'histoire*. Vol. 4. Paris: Les Éditions de Minuit.
- (1995). *Peuples en larmes, peuples en armes: L'Œil de l'histoire*. Vol. 6. Paris: Les Éditions de Minuit.
- NANCY, Jean-Luc. (1988). *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée.
- RANCIÈRE, Jacques. (2004). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard.



PRÁCTICA POLÍTICA Y DIVERSIDAD SEXUAL: CIUDADANÍA Y DERECHOS EN LAS DEMANDAS DEL ACTIVISMO LGTBIQ EN ARGENTINA

Political Practice and Sexual Diversity:
Citizenship and Rights in LGTBIQ Activism Demands in Argentina

Melina Deangeli

Universidad Nacional de Córdoba
melideangeli@hotmail.com

Resumen:

El presente trabajo pretende reconstruir la experiencia del activismo por las minorías/diversidad sexual en la historia Argentina reciente. Desde los aportes de Chantal Mouffe, indagamos en el registro en que dichos actores formularon sus demandas, sosteniendo que la formulación en términos de derechos contribuyó a activar la paradoja democrática y cuestionar los márgenes de la ciudadanía.

Palabras claves:

Diversidad sexual, igualdad, derechos.

Abstract:

The present work aims to reconstruct the experience of activism for sexual diversity in recent Argentine history. From the contributions of Chantal Mouffe, we investigated the record in which said actors formulated their demands, arguing that the formulation in terms of rights contributed to activate the democratic paradox and question the margins of citizenship.

Keywords:

Sexual diversity, Equality, Rights.

Recibido: 06/05/2018

Aceptado: 18/06/2018

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La recuperación democrática en la Argentina implicó la irrupción en la escena política de diferentes actores y organizaciones políticas (Sívori 2008), y generó un proceso de “liberalización de los discursos y prácticas relativos a la sexualidad” (Moreno 2008:220) que posibilitó la emergencia de agrupaciones integradas por gays y lesbianas (Moreno 2008:220). A fines de los años ochenta, y dentro de este contexto socio-histórico marcado por un nuevo clima cultural democrático, se constituye en Buenos Aires la Comunidad Homosexual Argentina como actor político cuyos objetivos estaban encaminados a la defensa de los derechos de las – entonces denominadas– minorías sexuales¹. En Córdoba, las primeras experiencias de este tipo de organizaciones tiene lugar en un momento posterior, a mediados de la década de los noventa (Iosa y Rabbia: 2011b).

En las próximas páginas indagaremos en el modo en que el lenguaje de los derechos, registro en que se formularon las demandas y reivindicaciones del activismo por la diversidad sexual desde sus inicios en la Argentina (Bellucci 2009; Pecheny 2001), implicó, en algún modo, una suerte de activación de la *paradoja democrática* (Mouffe 2000), puesto que a partir del discurso de derechos contribuyó a la problematización de las exclusiones sobre las que se instituye el orden dominante. Para ello, la presente ponencia se divide en tres partes: en primer lugar, se elabora una sucinta reconstrucción histórica de los actores y organizaciones que constituyen nuestro objeto de estudio; en una segunda parte, indagamos en las demandas que se formularon en la década de los noventa (derogación de edictos policiales, campaña Stop SIDA y ley antidiscriminatoria) para, por último, centrarnos en las reivindicaciones del *activismo reciente* (Iosa y Rabbia: 2011).

EL ACTIVISMO POR LAS “MINORÍAS”/DIVERSIDAD SEXUAL EN LA HISTORIA ARGENTINA RECIENTE: UNA RESEÑA

Antes de abordar la constitución histórica del activismo por las *minorías* sexuales de la historia reciente argentina posterior al Terrorismo de Estado, merece mención la presencia en la política argentina de los setenta de organizaciones vinculadas a la *liberación sexual* (Gemetro 2011b: 67) que desarrollaron su acción política específicamente en Buenos Aires, en el período anterior al golpe de Estado de 1976. Las primeras organizaciones de lo que entonces se denominaban *minorías sexuales*,

¹ Empleamos los términos minorías sexuales/diversidad sexual o activismo LGTBIQ (lésbico-gay-transexual-travesti-bisexual-intersexual y queers) considerando las formas y discursos de autodenominación de tales organizaciones. Mientras que durante los noventa la referencia a las minorías sexuales era una constante en las demandas y reivindicaciones expresadas por tales organizaciones (Bellucci, 2010; Pecheny, 2001) las agrupaciones del activismo reciente optan por los términos diversidad sexual o activismo LGTB (Iosa y Rabbia; 2011b). Siguiendo a los autores, estas denominaciones “..dan cuenta del uso nativo predominante [...] En cuanto a la denominación ‘movimiento LGTBIQ’ [...] no se pretende aquí recurrir a una visión unívoca que supondría el concepto, sino habilitar un uso social externo habitual...” (2011b: 34). En este sentido, recurrimos a estos términos por entender que son con los que el activismo se denomina a sí mismo y se presenta públicamente.

vieron la luz en nuestro país durante fines de los sesenta y comienzos de los setenta. Se trataba de agrupaciones cuyas exigencias de transformación se encontraban ligadas a la *liberación sexual* (Gemetro 2011: 67). Ellas son Nuevo Mundo, creada en 1967 e integrada por delegados gremiales, siendo una de sus principales figuras el sindicalista Hector Anabitarte. Posteriormente Nuevo Mundo se fusionó, junto a otros espacios políticos, en el Frente de Liberación Homosexual (FLH) constituido en 1971 (Gemetro 2011b:68). Dicho Frente articulaba a organizaciones diferentes: Safo –integrado por mujeres lesbianas–, Nuestro Mundo –cuyos integrantes, como se indicó arriba, eran de extracción sindical–, Emmanuel –definido como un “mínusculo grupo cristiano” (Sebrelli; 1997: 334)–, Eros –encabezado por Nestor Perlongher, integrado en su mayoría por intelectuales–, Bandera Negra –compuesto por artistas–, y Profesionales –que nucleaba a psiquiatras, abogados, profesores–. Estas organizaciones confluyeron, en la Argentina de los setenta, en el F.L.H., atravesadas por el objetivo común de “luchar por los derechos humanos de los homosexuales y contra la discriminación” (Sebrelli 1997:332). El F.L.H. funcionó hasta 1976, cuando decidió autodisolverse frente al Golpe de Estado (Sebrelli;1997).

Finalizados los años del Terrorismo de Estado, durante la década de los ochenta y en el contexto de la transición democrática que atravesaba el país, se conformó en Buenos Aires la Comunidad Homosexual Argentina como actor político cuyos objetivos estaban encaminados a la defensa de los derechos de las *minorías sexuales*². Más precisamente, el 16 de abril de 1984, en la discoteca Contramano, de la ciudad de Buenos Aires, se realizaba la primera asamblea que fundó y dio nombre a la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), estableciéndose como objetivo primario de la naciente agrupación la lucha contra la represión y los edictos policiales heredados de la dictadura militar³. La CHA, señala Bellucci (2010), fue la primer asociación homosexual constituida en la Argentina post dictadura y la segunda en Latinoamérica. Estableciendo fuertes vínculos con los partidos políticos de izquierda y las organizaciones feministas, la CHA fue impulsora de una serie de reformas en materia legislativa tendientes al reconocimiento de los derechos de la población lésbico-gay. En este sentido, Mabel Bellucci indica que “... a diferencia del tono anti-capitalista del FLH, el discurso de la CHA [...] apuntaba a la defensa de los derechos humanos y de las libertades individuales [...] no existieron lazos de continuidad entre una organización y la otra en la medida en que cada una fue hija de su escenario histórico particular” (Bellucci 2009:51). Por ello, destaca la autora citada que en comparación con lo que fue la experiencia del F.L.H., la C.H.A tendía “... más al llamado reformismo, es decir, a la conquista de derechos...” (Bellucci 2009:51).

En relación al abordaje investigativo sobre estas primeras experiencias de organización en Córdoba, Iosa y Rabbia (2011) formulan una distinción entre lo que denominan *activismo histórico* y *activismo reciente*. En el primero, destacan la pre-

² Además, durante los noventa surgen organizaciones como SIGLA -Sociedad de Integración Gay-Lésbica Argentina–, Gays por los Derechos Civiles, Convocatoria Lesbiana, Las Lunas y Las Otras para Buenos Aires, así como Arco Iris en Rosario.

³ Extraído de <http://www.cha.org.ar>

sencia de organizaciones tales como la Asociación Contra la Discriminación Homosexual (ACODHO), la Asociación de Travestis Unidas de Córdoba (ATUC) y Las Iguanas entre otros. Estos grupos conformados entre los años 1995 y 2005 se identificaban, siguiendo a los autores, como organizaciones horizontales cuyo principal objetivo residía en el empoderamiento de las bases. Sus agendas, de contenido similar al que sostenía por aquellos años la CHA, se centraron en la lucha contra la represión policial, las razzias contra mujeres trans vinculadas al comercio sexual y contra las personas que frecuentaban espacios tales como boliches y bares “de ambiente”. A esta agenda se le sumó la campaña de prevención y lucha contra el HIV SIDA. De este modo, para el nacimiento del activismo LGBTIQ histórico, fue fundamental la lucha contra la represión policial que pesaba sobre los espacios de sociabilidad homoerótica que habilitaba el Código de Faltas entonces vigente. Sus militantes, señalan los autores, provenían de experiencias políticas de izquierda, movimientos anarquistas y troskistas o del feminismo. Por otra parte, en lo que Iosa y Rabbia denominan activismo reciente se destaca el protagonismo del colectivo Encuentro por la Diversidad Sexual –hoy disuelto– y la Asociación Civil Devenir Diverse, que estableció lazos con la Federación Argentina LGBT. Entre las demandas sostenidas por estos últimos encontramos la Ley de Matrimonio Igualitario, la Ley de Identidad de Género e inclusión laboral trans. Los autores citados enfatizan que quienes integran el *activismo reciente* asumen una militancia vinculada a los espacios académicos y culturales, destacando la propia pertenencia académica de los activistas. Entre las estrategias que se diseñan para la canalización de sus demandas se encuentran la ocupación del espacio público (marchas, picnics, chapadas masivas, etc.) así como la apropiación del espacio digital, a partir de las redes sociales. En Córdoba, el activismo se ha dado múltiples estrategias para visibilizar sus reclamos, entre ellas las Marchas del Orgullo y la Diversidad, que según Iosa y Rabbia llevan al espacio público formas divergentes de sexualidad, género y afecto, cuestionando la restricción de la sexualidad al ámbito de la vida privada de las personas como un dispositivo heteronormativo en la construcción de la ciudadanía moderna. La primera marcha del Orgullo y la Diversidad realizada en Córdoba, a fines del año 2009 marca, según los autores, la apropiación por parte del activismo local de esta práctica.

Por último, es menester destacar que, dada la multiplicidad de identidades, subjetividades políticas y espacios de organización que integran lo que comunmente se denomina activismo LGBTIQ, no es acertado considerarlo como un conjunto homogéneo y sin diferencias entre sus integrantes. Al respecto, Alumine Moreno (2008) indica –en un estudio acerca de la experiencia rosarina de las organizaciones de diversidad sexual pero cuyas conclusiones, bien pueden extenderse a experiencias análogas en otras latitudes del país– una serie de desacuerdos al interior del activismo, que estarían representados, entre otras razones, por el cuestionamiento a las voces y a las instancias a las que refiere la sigla LGTB, a los modos de utilizarla –que homogeneizarían las experiencias de sujetas y sujetos diversos– y a la imposibilidad de formular reclamos en nombre de todos los sujetos mentados en la sigla (Moreno 2008:218).

LAS DEMANDAS DEL ACTIVISMO LGTBIQ EN LA ARGENTINA RECIENTE: UNA LECTURA A LA LUZ DE LA PROPUESTA DE CHANTAL MOUFFE

La vasta producción teórica de Chantal Mouffe reivindica el lugar del conflicto como elemento constitutivo de lo político, a la vez que presenta una propuesta para una democracia radical y plural que, mediante la noción de *adversario*, sea capaz de rescatar la confrontación agonística en la construcción política. La crítica al pensamiento liberal, tanto en su variante agregacionista como racional-deliberativa, así como la recuperación de algunos aspectos fundamentales de la obra de Carl Schmitt, constituyen la base teórica sobre la que la autora elabora su propuesta teórico-política. Enmarcada en el marxismo postestructuralista (Laclau y Mouffe 2011:8-10)⁴, la propuesta de Mouffe expone una serie de críticas al pensamiento liberal, a la vez que rescata el carácter constitutivo del conflicto en lo político. Según señala la autora, el liberalismo, ya sea en su variante agregacionista como en la racional-deliberativa, al constituir al individuo como punto de referencia fundamental, presenta importantes limitaciones para una comprensión acabada de la naturaleza de las identidades colectivas, lo que en última instancia implica la negación de lo político, ya que la especificidad de lo político, señala –retomando a Schmitt– “...tiene que ver con la formación de un ‘nosotros’ como opuesto a un ‘ellos’, y se trata siempre de formas colectivas de identificación...” (Mouffe 2007:18).

Chantal Mouffe señala que el régimen político democrático liberal, “... forma específica de organizar políticamente la coexistencia humana...” (2000:36), caracterizada por la *disolución de los marcadores de certeza*, como ha postulado Lefort⁵ implica la articulación de dos tradiciones políticas: por un lado la democrática, cuyos pilares básicos son la soberanía popular y la igualdad; y, por otro lado, el liberalismo político caracterizado por su énfasis en las libertades individuales y los derechos humanos. Esta articulación entre dos lógicas diferentes, dos *gramáticas* (2000:22), es sin embargo una imbricación histórica contingente, ya que no existe una relación necesaria entre ambas. La propuesta de Mouffe tiene su punto de partida en la afirmación de que estas lógicas que se conjugan en la democracia liberal, no sólo son diferentes, sino que son incompatibles y se tensionan recíprocamente. Esta tensión, que es constitutiva de nuestro régimen político, es imposible de resolver de manera definitiva, y sólo pueden encontrarse mecanismos de estabilización temporaria, órdenes hegemónicos contingentes que son siempre construcciones precarias, sujetas a la disputa y resistencia de fuerzas que luchan por transformarlo. A partir del diagnóstico de imposibilidad de erradicar la tensión y el conflicto en la democracia moderna, Mouffe construye su alternativa teórica y política de una democracia plural, retomando para ello los aportes de Carl Schmitt.

⁴ Para una diferenciación entre “posmodernismo” y “post estructuralismo”, veáse, Mouffe, Chantal (1999[: capítulo 5).

⁵ La disolución de marcadores de certeza es una construcción de Claude Lefort para explicar la sociedad democrática moderna, caracterizada por el hecho de que la ley, el poder y el conocimiento están expuesto a una indeterminación radical; el poder ha dejado de estar encarnado en la persona del príncipe y ligado, por ello, a una instancia trascendental (Mouffe; 1999[1993]:94-95)

Del autor alemán, la politóloga rescata no sólo la contradicción constitutiva entre las lógicas liberal y democrática, sino que el modelo teórico de Schmit y su énfasis en el papel de las identidades colectivas en política constituye una de los cimientos sobre los que construye su alternativa de democracia pluralista y radical. De esta manera, Mouffe recupera del pensamiento schmittiano la propuesta que señala que la democracia se caracteriza, precisamente, por la construcción de un *demos* homogéneo, lo que implica delimitar los márgenes entre quienes integran ese pueblo y, por lo tanto, gozan de la igualdad de trato y de derechos, y quienes quedan fuera de él. Así, necesariamente, el pueblo agrupado en torno a la construcción de un *nosotros* encuentra su razón de ser, su condición de posibilidad y la amenaza hacia su propia existencia en la presencia del *ellos*, del otro que está fuera de los márgenes en torno a los que se construye la identidad colectiva. En la elaboración de Schmitt, el término igualdad es en esencia un concepto político que, inevitablemente, implica igualdad para los iguales, para los integrantes del *nosotros*, a la vez que asegura que los otros, *ellos*, no puedan gozar de los mismos derechos por ubicarse fuera de los límites del *demos* (2012:57) Así, la tensión entre inclusión/exclusión, la dicotomía fundamental sobre la que se asienta la democracia debido a la necesaria configuración de una homogeneidad representada por un *nosotros* en franca contraposición a un *ellos*, constituye la base teórica sobre la que Schmitt ha caracterizado a la política democrática como una relación amigo/enemigo, y en virtud de ello ha postulado que en esa distinción radica la *differentia specifica* de lo político (Ver Mouffe 2007:18 y 2000:60).

La noción de *paradoja democrática*, que elabora Mouffe, parte de los postulados de Schmitt acerca de la tensión entre las dos lógicas que se articulan en la democracia liberal, y de la imposibilidad de erradicar los antagonismos en lo político. Fundamentalmente, al referirse a esta paradoja la autora invita a *pensar a Schmitt contra Schmitt*, empleando muchas de sus categorías pero apostando a un resultado diferente al que arriba el pensador alemán. En este sentido, la concepción política de *igualdad* que remite a la igualdad entre los iguales, entre los integrantes del todo homogéneo que constituyen el *nosotros*, se contrapone a la vertiente moral del concepto de *igualdad*, propia del liberalismo político, que la concibe como principio organizador de toda la humanidad, sin líneas divisorias de ningún tipo. Esta contradicción en razón de los sentidos encontrados en torno a la noción de igualdad, así como la imposibilidad de conciliar las tensiones entre los valores liberales y democráticos, conducen a Schmitt a afirmar que la democracia liberal está destinada al fracaso. Aunque Mouffe comparte las premisas respecto a la oposición amigo/enemigo y al conflicto como elementos constitutivos de lo político, arriba a un resultado diferente al de Schmitt. Lejos de predicar que en función de su inherente *paradoja* la democracia encierra el germen de su propia destrucción, la politóloga encuentra en la articulación entre los postulados liberales y los valores democráticos el *locus* de una tensión que permite desafiar constantemente, mediante la referencia a la igualdad en su variante liberal, –esto es, la igualdad de los seres humanos considerados en su totalidad– las múltiples exclusiones que se hallan en la práctica política de establecer esos derechos así como el pueblo al que se la han de reconocer (Mouffe 2000:60-61). Es, entonces, la retórica liberal y su noción

de igualdad uno de los elementos que permiten recuperar la dimensión conflictual de lo político y disputar los consensos y el orden hegemónico.

LAS DEMANDAS DE “NO DISCRIMINACIÓN” Y EL LENGUAJE DE DERECHOS

La historia del activismo LGTBIQ o activismo por la diversidad sexual representa, en relación a lo expuesto en párrafos anteriores, un auténtico caso en el que, a partir de la interpretación liberal de la noción de igualdad, fue posible cuestionar el *nosotros*, el *demos* homogéneo –que gozaba de determinados derechos que sólo eran reconocidos a los ciudadanos heterosexuales– cuya frontera estaba delimitada precisamente por una otredad plural y variada.

Al respecto, es pertinente destacar que, tal como expone Pecheny, décadas antes a la sanción de las leyes de matrimonio igualitario e identidad de género, ya las primeras demandas políticas de lo que en los tempranos ochenta se denominaban las *minorías sexuales*, fueran expresadas en el lenguaje de los derechos humanos y de la no-discriminación. Mario Pecheny (2001), analiza en su investigación cuestiones vinculadas a las reivindicaciones del movimiento lésbico-gay en América Latina y las mutaciones en sus contenidos en el período comprendido entre los años ochenta a 2000. El autor postula que la epidemia del SIDA, así como el desarrollo de un *movimiento gay* han contribuido a sacar de la invisibilidad pública a los homosexuales y la homosexualidad, debilitando así al *sistema hipócrita* que suponía un doble estándar de juicio respecto a la homosexualidad, según se enmarcara en un espacio público o privado.

Las reivindicaciones de no-discriminación fueron planteadas por las organizaciones de las *minorías sexuales* en términos de exigencias al Estado, fundamentalmente para la adopción de medidas destinadas a la plena vigencia de derechos humanos de quienes integraban la población lésbico-gay, tales como la campaña Stop SIDA, la inclusión de una cláusula *antidiscriminatoria* en la Constitución de Buenos Aires y las exigencias de derogación de los edictos policiales. En el mismo sentido se orientó la batalla legal para la obtención de la personería jurídica por parte de la CHA.

La campaña Stop Sida es una campaña de prevención iniciada por la CHA que nació en Septiembre de 1987, destinada a mejorar las condiciones de vida de las personas que vivían con VIH. La acción se inició con conferencias en centros de salud durante las que se establecieron los primeros vínculos con médicos, sexólogos y psicólogos. La CHA fue la primera ONG que distribuyó material profiláctico e información en la vía pública. Actualmente, se realizan múltiples acciones, desde eventos, asesoramiento legal y psicológico, y campañas más focalizadas en distintos ámbitos⁶. Siguiendo a Mario Pecheny, las demandas de salud vinculadas a la problemática del SIDA fueron de una relevancia trascendental en la construcción de las identidades lésbico-gays como identidades políticas en lucha por la ampliación de la ciudadanía, como así también en la difuminación de los límites entre lo público y lo privado. De este modo, sostiene el autor que: “... La experiencia del sida creó así,

⁶ <http://www.cha.org.ar/nosotros>

paradójicamente, un contexto que alentó la redefinición del estatus subordinado de la homosexualidad como práctica estigmatizada y relegada al ámbito privado de la discreción, acelerando el ingreso del tema de la discriminación y de los derechos de las minorías sexuales a la escena pública. El sida hizo hablar públicamente de diversas formas de sexualidad, no sólo en términos de relaciones sexuales, sino también en términos de amor, de manifestaciones públicas del amor, de derechos sociales y de derechos de ciudadanía” (Pecheny 2001:28).

En el plano de las reformas legislativas, la CHA fue un actor de gran protagonismo en el debate para incluir la orientación sexual en la Ley Antidiscriminatoria de la Ciudad de Buenos Aires. Producto de tales acciones, en 1996 la Asamblea Estatuante aprobó el artículo 11 del Estatuto, el cual afirma, “Todas las personas tienen idéntica dignidad y son iguales ante la ley”, y establece que, “Se reconoce y garantiza el derecho a ser diferente no admitiéndose discriminaciones que tiendan a la segregación por razones o con pretexto de etnia, género, orientación sexual, edad, religión, ideología, opinión, nacionalidad, caracteres físicos, condición psicofísica, social, económica, o cualquier circunstancia que implique distinción, exclusión, restricción o menoscabo”⁷. De esa manera, las reformas legislativas que impulsaba el activismo por las *minorías* sexuales en Buenos Aires iniciaban el camino hacia el reconocimiento de derechos como estrategia para tensionar el orden instituido, que se formulaba en aquellos años desde la exigencia de la no-discriminación, fundamentalmente.

La exigencia por la derogación de los edictos policiales, instrumento legal heredado de la dictadura y que habilitaba detenciones arbitrarias fue otro de los escenarios de batalla que protagonizaron las organizaciones de *minorías* sexuales durante la década de los noventa, tanto por la CHA en Buenos Aires como por las organizaciones del *activismo histórico* en Córdoba. Para el caso de Buenos Aires, la exigencia era la derogación de los edictos policiales 2F y 2H⁸ que, como señala Mabel Bellucci, “fueron soportes cruciales para que la policía, mediante razzias, allanamientos y detenciones arbitrarias pudiese perseguir, detener y reprimir a los homosexuales en sus lugares de encuentro” (Bellucci 2009:39). Tras una serie de acciones, finalmente el 4 de marzo de 1998, gracias al trabajo en conjunto entre la CHA y el Centro de Estudios Legales y Sociales, se logró la derogación de los edictos para establecerse, con carácter transitorio, el “Código Contravencional de la Ciudad de Buenos Aires”⁹.

La agenda del *activismo histórico* cordobés estuvo centrada, siguiendo a losa y Rabbia (2011), en demandas similares a las que sostenía la CHA en Buenos Aires. De esta manera, las exigencias al Estado en relación al derecho a la salud de las

⁷ <http://www.cha.org.ar/nosotros>

⁸ El Edicto 2F condenaba con pena de arresto a “los que se exhibieren en la vía pública o lugares públicos vestidos o disfrazados con ropa del sexo contrario”; idéntica sanción establecía el 2H a “las personas que de uno u otro sexo que públicamente incitaran o se ofrecieran al acto carnal

⁹ Extraído de www.cha.org.ar

personas con VIH y las campañas contra las razzias policiales que sufrían las sexualidades disidentes y las personas que ejercían el trabajo sexual fueron los ejes articuladores de la acción política de ACODHO durante la década de los noventa. Las estrategias de visibilidad y formulación de sus demandas fue un aspecto de debate al interior del espacio, ya que tal como sostienen Iosa y Rabbia: "... Se trató de afianzar la visibilidad como modo de empoderamiento de los activistas y el despliegue identitario del movimiento fue un tema presente desde entonces [...] Es posible que los activistas históricos hayan considerado sus objetivos más en términos de una transformación cultural amplia (cuestionamiento a la cultura patriarcal y heteronormativa) y menos en los términos pragmáticos de una reforma jurídica (poniendo el foco estrictamente en la igualdad ante la ley" (Iosa y Rabbia 2011:10).

DESAFIANDO LA HETERONORMA, TENSIONANDO EL ORDEN INSTITUIDO: LAS DEMANDAS DEL *ACTIVISMO RECIENTE*

El activismo LGTBIQ en nuestro país esta constituido por una multiplicidad de actores cuyo común denominador es el encarnar una suerte de disidencia a la norma heterosexual. Aludimos a la noción de norma heterosexual siguiendo el planteo de Michel Foucault (2002), quién señala que a partir del siglo XIX asistimos a una nueva economía en los mecanismos del poder en la que, mediante la puesta en discurso del sexo, la irrupción de la palabra y la explosión discursiva en torno al sexo, las técnicas polimorfas del poder lograron penetrar y regular los placeres cotidianos. Discursos que construyeron saberes y que, a su vez, eran construidos y legitimados por esos mismos saberes. En torno a esta producción discursiva y de saberes, las prácticas sexuales que se alejaban del modelo de la monogamia heterosexual fueron confinadas a los márgenes. La explosión discursiva creó y fijó la disparidad sexual, generó una amplia gama de saberes en torno a las sexualidades periféricas que aparecían a la luz asociadas a patologías y enfermedades mentales. La proliferación de los discursos incorporó la sexualidad en el cuerpo de los individuos como modo de especificación de los mismos. En torno a estos discursos y saberes, se organizaron en la sociedad moderna toda una serie de dispositivos que, en forma coherente con los discursos que las fundaban, controlaban y vigilaban la sexualidad de los sujetos, criminalizando o patologizando aquellas que se alejaban de la norma heterosexual (Foucault 2002). La norma heterosexual forma parte de un entramado que establece un orden determinado, y conforme al modo en que las subjetividades encajen en dicha norma, se reconocen o se niegan derechos.

El *activismo reciente* por la diversidad formuló sus demandas a partir de una categoría central: la igualdad. Avanzados los noventa, el registro en el que se expresaran las reivindicaciones del activismo por la diversidad sexual fueron adquiriendo otro matiz, virando desde la formulación en términos de no-discriminación hacia exigencias de reconocimiento social, lo que implicaba "... la aceptación de las prácticas, personas, identidades y relaciones homosexuales [...] y la legitimidad del derecho a ser de tales prácticas..." (Pecheny 2001:17). Enmarcadas en esta segunda estrategia encontramos las demandas orientadas a igualdad de derechos, de tratamientos y de oportunidades (Bellucci 2010), canalizadas en los

proyectos de matrimonio igualitario después; así como la de reconocimiento legal al género autopercibido.

Tanto en lo que constituyó la campaña por el matrimonio igualitario, donde la consigna era “El mismo amor, los mismos derechos”; como en la exigencia de la ley de identidad de género, en donde las organizaciones LGTBIQ resumían el derecho a la identidad conforme al género autopercibido con el slogan “El derecho a tener derechos”, y que fue encabezado desde la CHA con la campaña “Mi nombre, mi identidad, mi derecho”¹⁰, las estrategias para comunicar y manifestar las demandas del activismo por la diversidad se basaron en la noción de derechos, fundamentalmente, construcción desde la que se contribuía a tensionar los límites y fronteras conforme a los que el Estado reconocía o negaba derechos, cuyo criterio de delimitación radicaba en la identidad sexual o de género de los ciudadanos.

Chantal Mouffe indica que todo orden es una articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes y expresión de determinadas relaciones de poder. Por tal razón, todo orden está basado en alguna forma de exclusión y es desafiado por fuerzas contra hegemónicas que intentan desarticular el orden existente e instalar otras formas de hegemonía (2007:24-25). Las organizaciones de la diversidad sexual operaron como fuerzas contra hegemónicas, y lograron activar la *paradoja democrática*. En virtud de una interpretación liberal de la igualdad, exigiendo derechos cuyo reconocimiento merecían por el hecho de pertenecer al género común de la humanidad, lograron disputar el orden hegemónico establecido y así perforar los muros del *demos* homogéneo representado por la ciudadanía que, en tanto se ajustaba a la *norma heterosexual*, gozaba de determinados derechos de manera exclusiva y excluyente. Siguiendo a Mouffe, la política democrática nos exige que, en vez de tratar de ocultar las huellas de las relaciones de poder y las exclusiones que operaban en el orden hegemónico, las pongamos en primer plano (2012:49). Fue, precisamente esta estrategia la que permitió al activismo LGTBIQ cuestionar tales exclusiones a partir de una interpretación contra hegemónica de los valores ético políticos constitutivos de la democracia liberal, y avanzar hacia una profundización de la democracia misma.

Al respecto, cabe mencionar los aportes que en lo que atañe a las construcciones que sobre la noción de igualdad circularon en el marco del debate del matrimonio igualitario formuló Roberto Gargarella. El autor centra su análisis en torno a lo que denomina el *argumento igualitario*¹¹ y, a partir del valor constitucional de la igualdad, analiza los argumentos esgrimidos en contra de la reforma legal¹² seña-

¹⁰ Ver www.cha.org.ar

¹¹ El argumento igualitario, siguiendo a Gargarella, postula que, en un Estado constitucional, frente a personas que se caracterizan por su igual dignidad moral, el trato igualitario es obligatorio para el Estado

¹² Los argumentos analizados por el autor son, entre otros, aquellos que afirmaron que el matrimonio igualitario desvirtúa el concepto de matrimonio y va contra las tradiciones locales, que socava la finalidad del matrimonio, que fomenta un modelo de familia indeseable, entre otros.

lando que ninguno de ellos presenta la solidez para rebatir al argumento igualitario. De este modo, mientras las demandas de la diversidad sexual enmarcaban los derechos sexuales y reproductivos en el lenguaje de los derechos humanos y pretendían avanzar en la ampliación de derechos e incluir a los excluidos en el orden hegemónico, trastocando sus propias bases, los *actores conservadores* centraron su discurso en nociones que remitían a la “naturaleza humana”, circunscribiendo los límites y el significado del matrimonio a “lo natural”, entendido como las relaciones heterosexuales y al presunto bienestar psíquico de los niños y la necesidad de las figuras materna y paterna, o recurrían a argumentos que aludían a la “tradición local” (Gargarella;2010)¹³, así como a la etimología y finalidad de la institución matrimonial. En estas discusiones se enfrentaron, fundamentalmente, dos maneras de interpretar y entender el principio igualdad –constitutivo de la democracia liberal–: por un lado, el *argumento igualitario* que remitía a la noción liberal de igualdad de los seres humanos como género, y una idea de igualdad basada sobre todo en una suerte de desigualdades/jerarquías preestablecidas por la propia naturaleza y expresadas, por tanto, en la ley; al decir de Gargarella (2010) “...una idea insustanciosa [...] de igualdad [...]. Ocurre que todos somos iguales o diferentes a los demás, en alguna dimensión de nuestra existencia...” (138-139).

Tales demandas de reconocimiento pueden contextualizarse conforme al planteo de Nancy Fraser (s/f). La autora postula la existencia de dos formas analíticamente diferentes de entender la justicia en el orden *post social*: una, vinculada al orden socio económico y que concibe fundamentalmente a la injusticia como injusticia económica, y otra, que plantea a la injusticia de carácter cultural o simbólico y cuyos orígenes están en modos de sociales de representación, interpretación y comunicación. Ambas modalidades se entrecruzan, al decir de Fraser, imbricándose hasta reforzarse dialécticamente. No obstante, la solución para cada forma de injusticia parece ser diferente, ya que para las demandas de reconocimiento, ligadas a las formas de injusticia de orden simbólico-cultural, la solución se plantea de la mano del cambio cultural; mientras que las demandas de redistribución que pretender morigerar la injusticias económicas, la respuesta parece residir, según la autora, en la re estructuración del sistema socio económico. De tales postulados, Nancy Fraser formula la noción de “el dilema redistribución-reconocimiento”, dilema aparente y que radica en el hecho de que mientras mientras las reivindicaciones de reconocimiento destacan la supuesta especificidad de cierto grupo, afirmando el valor de dicha especificidad, las reivindicaciones redistributivas exigen la abolición del orden económico que sostiene la especificidad de grupo. Las demandas y exigencias de los últimos años son un ejemplo del modo en que, a partir de la noción de igualdad y formulado en el lenguaje de derechos, las demandas de un actor político pueden combinar ambas exigencias de reconocimiento y redistribución. Un claro ejemplo lo constituye la reivindicación de inclusión laboral para las personas transgénero. Precisamente, entre las consignas de

¹³ Gargarella (2010) indica que uno de los argumentos más difundidos contra la iniciativa del matrimonio igualitario, y también unos de los más endebles, fue aquél que sostenía que el matrimonio entre parejas del mismo sexo atentaba contra las tradiciones locales, ya que “los argentinos somos mayoritariamente católicos”.

la última marcha del Orgullo y la Diversidad en Córdoba, se sostuvo la exigencia, al Estado, de la aprobación de los proyectos de ley de Cupo Laboral Trans, así como una inclusión real al mercado laboral formal y al sistema sanitario y el reconocimiento de derechos como jubilación y obra social para las trabajadoras sexuales.

A MODO DE CIERRE

En las páginas anteriores hemos indagado en las múltiples modalidades que asumieron las demandas por los derechos de la población LGTBIQ. Ya fuera expresadas en términos de no-discriminación o como exigencias de reconocimiento, las reivindicaciones sostenidas por las organizaciones de diversidad sexual activaron la tensión inherente entre las premisas del liberalismo y su comprensión específica de la igualdad en tanto concepto moral, y el consenso democrático que, erigido siempre en función a las interpretaciones y proyectos que articulan un determinado *nosotros*, llevaba inscrito en sí mismo las huellas de las exclusiones que lo instituyen como orden hegemónico. Así, el rescatar a la salud como un derecho humano, o expresando las consignas que cobraron protagonismo en los procesos de discusión de las leyes de matrimonio igualitario e identidad de género respectivamente, implicaron estrategias de presentación de las demandas de la diversidad sexual que pretendían enmarcarlas, claramente, en el lenguaje de los derechos. La igualdad fue el discurso que permitió canalizar la demanda del reconocimiento legal del matrimonio entre personas del mismo sexo, en tanto que en el caso de la ley de identidad de género, el postular que la identidad representa un derecho básico y fundamental para el ejercicio de cualquiera de los demás derechos (tanto civiles, como políticos y sociales), representó un mecanismo que posibilitó al *activismo* LGTBIQ ubicar su lucha en el marco de los derechos humanos. Así, como señala Pecheny "... las demandas de minorías sexuales se expresaron en el renacido lenguaje liberal de los derechos humanos, en la demanda de aceptación y de inclusión ciudadana. [...] es decir, por un lado y en primer lugar, en tanto aspiración a la protección, en términos de derechos negativos (la no-discriminación, la protección ante la violencia), y en un segundo momento analítico e histórico, en tanto demandas de reconocimiento de derechos positivos..." (2001:32).

BIBLIOGRAFÍA

- BELLUCCI, Mabel. (2009) *Orgullo. Una biografía política*. Ed. Emecé. Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel. (2002). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires.
- GARGARELLA, Roberto (2010). "Matrimonio igualitario y diversidad sexual: el peso del argumento igualitario", en Aldao, Martín y Clérico, Laura (2010). *Matrimonio igualitario. Perspectivas sociales, políticas y jurídicas*. Eudeba, Buenos Aires.
- GEMETRO, Florencia. (2011). "Lesbiandades. Algunas coordenadas historiográficas para entender la construcción del lesbianismo en Argentina" en: GUTIERREZ, María Alicia (comp). *Voces polifónicas. Itinerarios de los géneros y las sexualidades*. Ed. Godot. Buenos Aires.

- FRASER, Nancy (s/f) ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era post socialista.
- GEMETRO, Florencia y FIGARI, Carlos. (2009). "Escritas en silencio. Mujeres que deseaban a otras mujeres en la Argentina del siglo XX" en *Revista Latinoamericana Sexualidad, Salud y Sociedad*. N° 3.
- IOSA, Tomas y RABBIA, Hugo (2011b) "Plazas multicolores, calles naranjas. La agenda del matrimonio entre personas del mismo sexo en el activismo LGTB cordobés y la oposición religiosa organizada" en SGRO RUATA, Candelaria et. al. *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos*. Ferreyra Editor. Córdoba.
- (2011a). "Construcción de rutinas espaciales y sus efectos en las dinámicas de exclusión-inclusión del activismo LGTB en Córdoba, Argentina" en *Revista Latinoamericana Sexualidad, Salud, Sociedad*, N° 7.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2011) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- MORENO, Aluminé. (2008) "La invisibilidad como injusticia. Estrategias del movimiento de la diversidad sexual", en PECHENY, Mario, Figari, Carlos y Jones, Daniel (comp). *Todo sexo es político. Estudio sobre sexualidades en Argentina*. Ed. Del Zorzal. Buenos Aires.
- MOUFFE; Chantal (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- MOUFFE Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Ed. Paidós, Barcelona.
- MOUFFE, Chantal (2000). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Gedisa Editorial, Barcelona.
- MOUFFE, Chantal (2012). "Ciudadanía democrática e identidad política", en Mouffe, Chantal (2012[1992]) (ed). *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Ed. Prometeo, Buenos Aires.
- PECHENY, Mario (2001). *De la no discriminación al reconocimiento social. Un análisis de la evolución de las demandas políticas de las minorías sexuales en América Latina*.
- SIVORI, Horacio (2008) "GLTTB y otros HSH. Ciencia y política de la identidad en la prevención del SIDA" en PECHENY, Mario, Figari, Carlos y Jones, Daniel (comp). *Todo sexo es político. Estudio sobre sexualidades en Argentina*. Ed. Del Zorzal. Buenos Aires.
- SEBRELLI, Juan José. (1997) *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.



INVENTAR EL FUTURO

Inventing the Future

Álvaro Ramos Colás

Universidad Nacional de Educación a Distancia
boskerbosker@yahoo.es

Reseña de: SRNICEK, N., WILLIAMS, A. (2016). *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*. Barcelona: Malpaso. 336 págs.

El poscapitalismo es un tema candente, cosa lógica teniendo en cuenta que vivimos en una época que reposa sobre los rescoldos de una de las peores crisis de los últimos cien años. Marx, completando a Hegel, afirmó en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* que los grandes hechos de la historia ocurren dos veces, la primera como tragedia y la segunda como farsa. Interpretada a la luz de este juicio, no cabe duda de que la crisis financiera del 2008 es una farsa cuya tragedia precedente quizá habría que buscar en alguna de las grandes crisis del siglo xx (la de 1929, la del 72-79...). Pero realmente importa poco su origen, lo realmente relevante es el hecho de que la farsa, por mucho que nos haya dañado (y lo siga haciendo) tanto económica como socialmente, tiene todos los visos de volver a hacerlo si no se toman las medidas adecuadas.

Streeck (2016, 2017) opina que, de todos modos, ya hemos llegado a un nivel en el que el capitalismo no tiene solución, nos encontramos en un interregno poscapitalista, una suerte de tierra de nadie donde las élites económicas se han hecho ya con el control de la sociedad y más pronto que tarde camparán a sus anchas liquidando totalmente las ya escuálidas democracias. También, aunque por motivos bien distintos, P. Mason (2016) y Rifkin (2016) opinan que el capitalismo está al borde del colapso. La lista no acaba aquí, desde luego, pero lo que nos interesa señalar es que Srnicek y Williams se sitúan dentro del grupo de analistas que no están tan seguros de estemos presenciando su final. Es más, defienden una lucha total y sin ambages para que pase a mejor vida. *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, trata precisamente de eso. En primer lugar, es un análisis del presente, en segundo, una propuesta económica alternativa al capitalismo y, en tercero, un programa organizacional de la izquierda.

En cualquier caso, hay que subrayar que el libro reseñado es fundamentalmente político; de hecho, podría entenderse como un desarrollo del *Manifiesto aceleracionista* publicado un año antes por los autores (en Mackay, Avanessian, 2014). Precisamente por ser un texto eminentemente político y reivindicativo, comienzan los autores con una crítica a la “política folk”, que es como ellos denominan el modo

actual de hacer política. Se caracteriza por ser reactiva (de respuesta a las acciones iniciadas por las corporaciones y gobiernos), actuar a corto plazo y sin plan determinado (tacticismo), privilegia lo local a lo global, lo simple a lo complejo, y lo particular a lo universal (pp. 19-20). La falta de atención a la relación entre los problemas globales y las soluciones locales, tal como anticipó Ulrich Beck (2015), es el gran problema de la sociedad posindustrial y, en especial, puntualizan Srnicek y Williams, de la acción política.

El problema es mucho mayor en el caso de la izquierda, ya que debería aspirar a un cambio global radical. Los autores centran sus críticas en el horizontalismo¹ popularizado por movimientos como el 15-M, *Occupy*, consumo ético, el Comité Invisible y tantos otros. El problema de estos planteamientos no reside tanto en que estén equivocados en su punto de partida, sino en que se ensimismen en él (p. 21). Es más, según Srnicek y Williams, es necesario partir de un enfoque como, por ejemplo, el de *Occupy*, pero debemos trascenderlo, aspirar a globalizarlo, y para ello es necesario un análisis integral del capitalismo sin no recluirse en pequeñas comunidades que teóricamente están al margen del sistema capitalista neoliberal. La izquierda horizontalista se caracteriza por el rechazo a toda forma de dominación, por una defensa sin ambages de la democracia directa y/o de la toma de decisiones mediante el consenso, y por el énfasis en la acción directa. Esto circunscribe a los movimientos de la izquierda folk a lo local y limita su campo de acción. Según los autores, una izquierda con semejantes presupuestos no puede aspirar a revertir el orden neoliberal mundial (p. 56). Si el neoliberalismo tiene una naturaleza expansiva, la fuerza que debe enfrentarse a él también debe serlo o estará condenada a la intrascendencia, como así ha ocurrido, según los autores, con los movimientos horizontalistas.

En esto consiste recuperar modernidad para los autores, en recuperar el futuro. El localismo ha empujado a la izquierda folk a un paradójico antimodernismo. Dado su interés en crear comunidades autónomas al margen de todo, no pueden prefigurar una visión universal y de futuro, que a la postre es lo que define al proyecto de la modernidad (p. 102). Lo más irónico del asunto es que las fuerzas conservadoras son las que enarbolan hoy en día el estandarte de la modernidad y el progreso. El pensamiento único hegemónico sólo está interesado en debatir qué modelo de liberalización asumir, lo cual impide cualquier visión alternativa de futuro. Estos son los conceptos clave del libro, el futuro y cómo prefigurar el poscapitalismo, del que el neoliberalismo se ha apropiado arteramente.

Hace ya unos años, C. Crouch (2011) formuló una simple (a la par que inquietante) pregunta: ¿por qué después de la hecatombe de la crisis del 2008 sigue sobreviviendo el neoliberalismo? La respuesta, muy resumida, era que el neoliberalismo es contrafáctico, y que su análisis, en consecuencia, rehuía la confrontación con la realidad. Si no funcionaban sus políticas, era porque no se había profundizado suficientemente en el capitalismo, es decir, que todavía había que profundizar más en las políticas de liberalización. Con este argumento, es fácil de entender que el futuro que marca la

¹ La visión opuesta, puede encontrarse, por ejemplo, en Graeber, D. (2013). *The Democracy Project. A History, A Crisis, A Movement*. New York: Spiegel & Grau.

ideología neoliberal es unidireccional y, si se aspira a otro alternativo, es necesario un análisis del capitalismo actual distinto del que propone el pensamiento único.

A eso dedican Srnicek y Williams el capítulo 5 del libro, que comienza con una denuncia de los nuevos modos de explotación que la “modernidad” ha traído consigo. Para ello, retomando las tesis de Marx acerca del ejército de reserva, examinan los excedentes de población que se están formando hoy y que, según sus previsiones, formarán un inmenso ejército de “pauper digitales” del futuro (p. 125), que estará formado por la gente que quede arrumbada en los márgenes del sistema, teniendo en cuenta que entre el 47 y el 80 por ciento de los empleos actuales podrían ser automatizables en las próximas dos décadas (p. 127). Esta pérdida de empleos, unido a un crecimiento endémicamente bajo, provocará una mayor precariedad de los que todavía conservan su empleo, una marginalidad sin precedentes de los que lo perdieron, y una guetización de los que ni tan si quiera aspiran a trabajar (p. 152).

Ante este sombrío horizonte, menos lejano de lo que parece, los autores intentan reformular el futuro con una agenda basada en tres demandas. La primera es la automatización plena, es decir, el uso de todas las tecnologías disponibles para el aumento de la producción y de la riqueza. Según Srnicek y Williams, el sistema actual no aprovecha toda la tecnología disponible para crear riqueza, sino sólo selectivamente como un medio para afianzar posiciones de mercado y, por tanto, los beneficios empresariales. Con el desarrollo y aplicación de todas las nuevas tecnologías productivas (las máquinas, robots, algoritmos de recolección de datos, etc.) se encargarían de liberar a la humanidad de los esfuerzos necesarios para realizar estos bienes y servicios, posibilitando así el desarrollo de las capacidades individuales de los ciudadanos. Esta tesis (p. 157 ss.), que toma pie en el famoso fragmento de Marx sobre las máquinas en los *Grundrisse*, los lleva a defender con entusiasmo la robotización, las nuevas tendencias para la recolección de datos (radiofrecuencias, macrodatos), servicios al cliente completamente informatizados y el comercio electrónico basados por completo en algoritmos, y, como no, todo lo referente a la distribución y logística (drones, vehículos autónomos, almacenes automatizados, etc.). Según los autores, se pasaría de una economía de la escasez a otra de la abundancia, con lo que los mercados, tal y como los conocemos hoy, dejarían de tener sentido.²

La segunda repropone una vieja demanda de la izquierda clásica, a saber, la reducción de la jornada laboral manteniendo el salario (p. 165). No cabe duda de que, si se consigue la primera, caerá por su propio peso la reducción de las horas de trabajo, pero por lo que hay que luchar políticamente es por el mantenimiento de los salarios, para evitar que el consiguiente aumento de la productividad acabe materializado en beneficios empresariales. Las ventajas de la reducción de la jornada laboral son varias. Obviamente, un aumento del tiempo libre, pero hay otras como las mejoras medioambientales (menos consumo de recursos), mejoras en la salud física y psíquica de los ciudadanos, el asociacionismo de los trabajadores se vería facilitado al disfrutar de más tiempo libre, etc.

² Recordemos que para que el mercado pueda asignar precios, es necesaria la escasez. Este es un dogma del capitalismo para muchos autores, incluido los del presente volumen.

La tercera demanda reclama la instauración de un ingreso básico universal (IBU), que según los autores debe ser universal e igual para todos. Las consecuencias materiales del IBU como la reducción de la pobreza y de la marginalidad no se harían esperar. Además, Srnicek y Williams indican otras no tan evidentes, como la posibilidad de generar una simetría de poder entre capital y mano de obra, dado que el trabajador no se vería obligado a malvenderse en el mercado de trabajo (p. 182). Como se puede apreciar, estas propuestas están entrelazadas entre sí, y presentan, o lo intentan, una prefiguración alternativa del futuro.

Pero estas tres demandas realmente son sólo una posibilidad entre otras muchas. Lo realmente complicado es poder ponerlas en práctica, conseguir revertir la situación política de tal modo que el “sentido común” neoliberal acabe dando paso a un modo de pensar alternativo que abone el terreno para un cambio social radical. De lo que se trata, a fin de cuentas, si seguimos la terminología gramsciana, es de construir un proyecto contrahegemónico que consiga trascender los logros a corto plazo en los que se ha centrado el horizontalismo folk (p. 193).

La construcción de este contrapoder requiere, en primer lugar, un movimiento populista de masas. La consideración del proletariado como sujeto revolucionario ha fracasado, por eso proponen, siguiendo a Laclau, la convergencia de fuerzas e identidades transformadoras frente a un enemigo común. El concepto aglutinador, además del enemigo común, es la política antitrabajo anteriormente citada. Sin aportar demasiados argumentos ni datos, los autores opinan que el programa del postrabajo aglutinará a los activistas feministas, poscoloniales, indigenistas, obreristas, etc. (p. 231). También consideran que es necesario superar el fetichismo organizativo del horizontalismo localista. Srnicek y Williams critican, en definitiva, que la idea de la participación política en estas corrientes actuales de la izquierda es meramente procedimental, o lo que es lo mismo, privilegian el cómo (asambleas, derecho a veto, acciones directas, etc.) frente al contenido, que para los autores es la sociedad postrabajo.

Inventar el futuro, desde nuestro punto de vista, es interesante como desarrollo (político) del manifiesto aceleracionista, una suerte de llamamiento a la acción y al análisis, aunque esto último, en ciertas ocasiones, se echa un poco en falta en el libro. En cualquier caso, es de agradecer el soplo de aire fresco y crítico que aporta al panorama de la izquierda actual, donde la autocrítica, en general, brilla por su ausencia. Se trata de un interesante punto de partida, de una voz que clama por un futuro (poscapitalista) alternativo, así como un conjunto de propuestas para que la tragedia no se nos siga presentando como farsa *ad infinitum*.

REFERENCIAS

- BECK, U. (2015). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós. [1986].
- CROUCH, C. (2011). *The Strange Non-Death of Neoliberalism*. Cambridge: Polity Press.
- GRAEBER, D. (2013). *The Democracy Project. A History, A Crisis, A Movement*. New York: Spiegel & Grau.

- LACLAU, E., (2005). *La razón populista*. México D.F.: F.C.E.
- MACKAY, R., AVANESSIAN, A., (2014). *#Accelerate. The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic Media.
- MARX, K. (1972) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 2 volúmenes, México: Siglo XXI.
- MASON, P. (2016). *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro*. Barcelona: Paidós.
- STREECK, W. (2017). *Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. London/ New York: Verso. Edición en castellano (2016). *Comprando tiempo*. Madrid: Katz.
- (2016a). *How Will Capitalism End?*. London/New York: Verso. Edición en castellano (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo?*. Madrid: Traficantes de Sueños.



PAZ E INTERCULTURALIDAD

Peace and Interculturality

Ricardo Manrique Granados

Universidad de los Andes
ra.manrique53@uniandes.edu.co

Reseña de: Ramin Jahanbegloo, *Paz e interculturalidad*. Medellín: Colección Ediciones Universidad EAFIT, 2015, 113 págs.

Paz e interculturalidad es una compilación de siete conferencias que el filósofo iraní-canadiense, Ramin Jahanbegloo dictó en varias universidades sobre los imperativos de la paz y el pluralismo en la era de la globalización. A pesar de su relativa brevedad, el libro contiene ricos y variados argumentos con los que aborda las aproximaciones de autores como Mahatma Gandhi, Georg Hegel y Zygmunt Bauman a dichos temas: razonamientos que se enmarcan en temáticas como las estructuras del sentir y las funciones del estado, y que giran en torno de la comprensión del otro.

Al inicio de “El imperativo de la interculturalidad”, primer capítulo del libro, el autor sugiere la necesidad de un cambio de paradigma en la concepción de *civilización*, pues esta deberá tener al diálogo como base, y no al conflicto (pp. 24-25). En ese contexto, el fin último de la civilización no sería el progreso sino que, a partir de la disposición para escuchar, comprender y responder al otro, se tendería hacia una *empatía dialógica* (pp. 32-33). Simultáneamente, la valoración positiva de las diferencias y el ejercicio de autoevaluaciones críticas desprovistas de sesgos permitirían el acceso a un estadio de *madurez kantiana* (pp. 34-35). En concordancia, Jahanbegloo evalúa un criterio de responsabilidad compatible con ello, según diferentes afirmaciones de Emmanuel Lévinas: mediante ellas rechaza la base epistemológica que sugiere la ontología; otorga prevalencia al estudio de la *otredad*, y enfatiza de la mano de Paul Ricoeur en la necesidad del reconocimiento de todos los miembros de la comunidad como *potenciales otros* (pp. 22-23).

En “El pluralismo empático” Jahanbegloo desarrolla una postura prevista en el anterior capítulo: con base en el análisis de los preceptos de Rabindranath Tagore, sugiere que el reconocimiento del pluralismo se transforma en un deber ante cualquier fórmula de *monismo moral*, que es entendida a su vez como un modo de vida que impone determinado régimen cultural (p. 45). En ese sentido, el autor se sirve de varias premisas de Gandhi para rechazar diversas manifestaciones de relativismo cultural, pues las asocia con divisiones culturales nocivas (p. 38). Asimismo, se opone a toda forma de nacionalismo o religiosidad por la que se dé prelación a cualquier cultura por encima de otra (pp. 46-47).

A continuación, en “La nueva cara de la barbarie” Jahanbegloo aborda los peligros del maridaje de la globalización y el fundamentalismo en nuestra época. En consonancia, es notable el análisis que el autor hace del primero de esos fenómenos, según la noción de *hombre-masa* de Ortega y Gasset: concepto cuyo rasgo y paradoja esencial consiste en aspirar a los privilegios de la modernidad sin asumir la responsabilidad política que ella acarrea, lo cual conduce a la imposibilidad de derrocar las dictaduras por medio de una oposición no violenta (pp. 51-53). De ese modo, Jahanbegloo conecta los fundamentalismos religiosos y seculares pues, sustentados en lecturas arduas pero parciales de los textos que los justifican, se oponen, en igual medida, a la modernidad que los sustenta, y a las máximas del pluralismo y la convivencia de lo democrático con lo espiritual (pp. 56-58). En concordancia, el autor extiende una invitación al análisis concienzudo y pacífico de las frustraciones que acarrearán el *globalismo* y sus ideologías (p. 61).

En “Modernidad y violencia” Jahanbegloo pone en evidencia los inconvenientes que supone la modernidad para la puesta en práctica de la democracia. Dichos impedimentos se derivan primordialmente de la racionalidad y el cientificismo propios de la época, que conllevan escisiones de todos los aspectos de la vida: atributos que en consecuencia se organizan caóticamente cada uno por su cuenta, según sus propias normas y formas de comportamiento (p. 65). De la mano de varios postulados centrales de los corpus teóricos de Zygmunt Bauman y Norbert Elias, el autor formula análisis detallados de dichas consecuencias, y postula reflexiones pertinentes sobre nociones problemáticas de la *violencia* y la *modernidad*: así, expone cómo la agresión se asocia con un conjunto de prácticas normalizadoras las cuales fundamentan la disciplina que respalda a la ley y sus arbitrariedades.

A continuación, Jahanbegloo estudia los postulados de distintos pensadores que pusieron sus ojos en la violencia como un componente necesario para la civilización. Si Maquiavelo la consideró una parte fundamental de la política (un medio que debía ser usado en proporciones bien definidas para ser efectivo), Thomas Hobbes la contempló como un rasgo inherente a la naturaleza humana: un recurso al que se renuncia cuando se constituye un *estado*, que es a su vez visto como una comunidad social en la que el derecho a ella es privilegio de una autoridad poderosa o *soberano*. Hegel, por el contrario, ve a la comunidad política ante todo como un colectivo ético; sin embargo, según su orden de pensamiento, esta entidad no solo sigue requiriendo de la agresión para sostenerse, sino que le es esencial: “la guerra es para Hegel un momento de la vida ética del estado” (p. 70). Así, aunque Hegel y Freud pertenecieran a vertientes de pensamiento distintas y difirieran en muchas de sus concepciones teóricas, según Jahanbegloo comparten una visión común de la violencia, pues la conciben como un impulso inherente a la naturaleza humana: una pulsión que debe desfogarse en la guerra para evitar la pérdida de la cordura (p. 73). En tanto, Walter Benjamin y Georges Sorel verían la violencia revolucionaria del proletariado como un medio para la creación y la preservación de la ley; pero nada impide a Jahanbegloo reafirmar que todo tipo de agresión es indeseable: aspecto según el cual se destaca el cierre del cuarto capítulo, que sirve para reflexionar sobre los *usos* del terrorismo.

En consonancia, “Cosmopolitismo y diversidad: una reflexión sobre la paz democrática” gira en torno del imperativo kantiano de la superación del estado de naturaleza hobbesiano, y aborda la transición hacia un orden legal cosmopolita que garantice una *paz perpetua*. Así, Jahanbegloo se dedica a estudiar un inventario de circunstancias y factores –tales como el nacionalismo y la globalización– que han alejado a la humanidad del surgimiento de un espacio democrático común. Según el autor, diversos intentos de corrección de dichas contingencias, como las filosofías posideológicas y los optimismos posnacionalistas, tuvieron consecuencias tan nefastas como los genocidios de Ruanda y de los países conformados tras la disolución de Yugoslavia (p. 80). En tanto, la aparición de terrorismos híbridos que afectaron la vida en comunidad estaría ligada a un desfase conceptual según el cual la función de la democracia es la conservación de relaciones de seguridad (p. 81). En contraste, el caso de Córdoba le sirve al autor como un ejemplo de armonía diversificada: un caso que demuestra cómo el catolicismo y el islam han podido convivir desde épocas remotas y conformar comunidades caracterizadas por la superposición de creencias, aunque no por la homogeneización. En suma, este capítulo apunta hacia la necesidad de un estado de derecho supranacional capaz de balancear fines y medios para garantizar, no la seguridad, sino una condición de paz sostenible y permanente.

En el sexto capítulo del libro, “Democracia y no-violencia”, Jahanbegloo explora la naturaleza paradójica de la democracia pues, si bien conlleva un grado de bienestar generalizado, en la práctica tiene a la violencia como uno de sus componentes esenciales. De ese modo, el autor reconoce que en la actualidad el ejercicio de la democracia no se debería limitar al respeto de las elecciones de las mayorías, sino que requiere actos políticos profundos tales como asumir una cierta responsabilidad ante el devenir político: una postura que llevaría a pensar en la democracia como una práctica de pensamiento y de juicio moral (p. 94).

El último capítulo del libro, “Una perspectiva no violenta de la paz”, retoma los vínculos existentes entre la multiculturalidad y la paz que Jahanbegloo ha formulado previamente. En ese sentido, el autor se remite a Erasmo de Rotterdam, al teólogo español Francisco de Vitoria, a Immanuel Kant nuevamente, y al diplomático suizo Emmerich de Vattel como pensadores para quienes –hechas las salvedades que suponen las singularidades de sus líneas de estudio– el cosmopolitismo se perfiló en igual medida como una vía propicia para la fundamentación de la paz. Según lo anterior, la modernidad política condiciona toda posibilidad de que la ley se profile como un mecanismo ideado para el ejercicio de la libertad, y no como un mecanismo de coerción comunal. De ello se deriva la remisión de Jahanbegloo a Gandhi y a su concepción de la *no violencia*, que coincide simultáneamente con un método para el surgimiento de una verdad ontológica y con una disposición para la autorrealización, en sintonía con la toma de *conciencia de sí mismo*; escenario en el que la ley se subordinaría a los ciudadanos y no los ciudadanos a la ley, y a ellos incumbiría la responsabilidad política de que ética, política y religión convergieran con el fin de superar la imagen moderna del estado (pp. 104-105). En suma, Gandhi privilegia una concepción de *civilización* alterna a la de la *civilización moderna*, y reconoce a la empatía como la máxima que orienta todo esfuerzo humano por vincularse con el otro y comprenderlo verdaderamente (pp. 106-107): funda una *ciuda-*

danía no violenta, pacífica, pluralista y socialmente activa, que trasciende las separaciones tradicionales dadas entre Oriente y Occidente.

Además de construir paralelamente un tratado y un conjunto de ensayos articulados, lúcidos y bien documentados, el autor hace un aporte teórico esencial al estudio de la paz y de las figuras de intelectuales que la han abordado históricamente, según una óptica que trasciende las separaciones hemisféricas. Aunque el libro carece en esta edición de marcos críticos e hilos discursivos que permitan establecer lazos con imaginarios, prácticas y teorías asentadas en Colombia –precisamente una cualidad pertinente para el lugar de publicación y un rasgo su prologuista, Jorge Giraldo Ramírez, enfatiza–, los esfuerzos de Jahanbegloo reunidos en esta obra se perfilan como un conjunto de ejercicios académicos originales, valiosos y laudables en su prosa y amplitud.



FILOSOFAR O MORIR

Philosophize or Die

Abdiel Rodríguez Reyes

Universidad de Panamá
abdielarleyrodriguez@hotmail.com

Reseña de: Insausti, X., 2017. *Filosofar o morir. La actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid: Plaza y Valdés, 122 Págs.

Xabier Francisco Insausti Ugarriza es un pensador crítico vasco, nació en el pequeño pueblo de Gopegi en la provincia de Álava a las faldas del Gorbea. Es doctor en Filosofía por la *Ludwig – Maximilians Universität* (Munich, Alemania) con la tesis *Miguel de Unamunos und José Ortega y Gassets. Philosophie im Zusammenhang mit ihrer Hegel-Rezeption*. Es profesor de Teoría del conocimiento en la Euskal Herriko Unibertsitatea (País Vasco, España). Ha traducido del alemán al euskera a: Adorno, Freud y Hegel; y del alemán al castellano a: Gerhad Vollmer y José Manzana. Ha sido profesor invitado en la Universidad Autónoma de Santo Domingo (República Dominicana), en la Universidad de El Salvador e investigador en el Centro de Estudios Vascos de la Universidad de Nevada, Reno (Estados Unidos). Entre muchas otras actividades internacionales. Ha coordinado, con otros/as colegas varios libros en Plaza y Valdés editores: *Pensar la filosofía hoy* (2011), *Filosofía e inmanencia* (2015) y en la Red de Pensamiento Crítico: *Diálogos de pensamiento crítico* (2008), *Crítica, emancipación y construcción de la paz* (2011) y *Nuevos Diálogos de Pensamiento Crítico* (2015). Actualmente está por concluir junto a José María Aguirre, el tercer y último tomo de las *Obras completas de José Manzana Martínez de Marañón (1928-1978)*.

Leemos el libro de Insausti desde nuestro *locus*, es decir, desde la periferia poscolonial. Poniendo énfasis en los aspectos que nos interpelan. En síntesis, el libro es un balde de agua helada ante la anestesia colectiva. Tenía un título inicial un tanto más atractivo y dialéctico, el *Nuevo vuelo del búho*, que el binarismo: Filosofar-morir unido por una conjunción disyuntiva, el cual indica que debemos tomar partida para no sucumbir. *Filosofar o morir*, como el subtítulo nos indica, busca actualizar la Teoría Crítica. Mientras muchos «intelectuales», académicos, escritores y «pensadores» se pliegan al *laissez faire* y reproducen lo políticamente correcto, Insausti se atreve a ir a contrapelo.

El libro está compuesto por una *Introducción* (pp. 9-16), tres partes: 1- *Intelectuales y pensadores críticos* (pp. 17-38), 2 - *La filosofía y la recuperación del sujeto dañado* (pp. 39-80), 3- *Política* (pp. 81-112), un *A modo de conclusión* (105-108) y un anexo: *Entrevista a Xabier Insausti* (109-112), realizada en un rotativo panameño por Luis

Pulido Ritter. Pese a algunos errores de dedo, el texto es fluido y permite una lectura fecunda.

En la *Introducción* señala que, «la filosofía necesita dar un paso atrás, volver a repensarse radicalmente» (p. 11), ante la «chapuza política» que hace confundir todo, en donde lo malo parece bueno, y lo bueno malo. Invertir el mundo pasa obligatoriamente por la crítica sin tregua al capitalismo desde las trincheras de la Teoría Crítica. Así, la Filosofía es un «medio de resistencia» ante los vejámenes del sistema que nos enajena y oprime, el pensador crítico es el aguafiestas en la sociedad del espectáculo (Guy Debord), donde los títeres tienen sueldos y los titiriteros están tras las transnacionales y gobiernos moviéndolo todo. El acto está montado, ahora corresponde –siguiendo a Horkheimer– «la crítica de lo que hay», esa es la función social de la Filosofía que quiere rescatar nuestro autor.

Alemania, España y Francia son los países que compara para diferenciar lo que es un intelectual de un pensador crítico. Estos países, guardando las proporciones tienen sus analogías. Nuestro autor, siguiendo la tradición hegeliana trabaja sobre conceptos, o mejor dicho, en la Filosofía (al menos para Hegel y Adorno), el trabajo crítico del concepto es fundamental. Así, ciertos conceptos tienen cargas tanto conservadoras como revolucionarias. El intelectual se ampara en conceptos abstractos, en cambio, el pensador crítico se foguea a favor de la justicia y las contradicciones concretas del sistema. Mientras que el intelectual se pliega al sistema, el pensador crítico lo cuestiona radicalmente. Mientras que el intelectual vive normalizado en una época de cambios para quedar igual, el pensador crítico piensa en un cambio de época. Mientras el intelectual se acomoda a la opinión pública, el pensador crítico incomoda a la opinión pública. El intelectual es el que normaliza el sentido común y apacigua las divergencias, el pensador crítico cuestiona el trasfondo que hace posible toda injusticia en las sociedades liberal-demócratas, mientras que, el intelectual las tiene como único horizonte posible.

El segundo capítulo, *La filosofía y la recuperación del sujeto dañado*, es el más denso. Por un lado, está el diagnóstico de un pensador crítico del contexto europeo de la Filosofía que, según él ha capitulado, cuando dice: «La filosofía desde entonces [de los años treinta del siglo XIX] ha perdido su relación con la realidad» (p.40); y por el otro, el intento de recuperar el sentido crítico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en especial Adorno y Horkheimer. Nuestro autor se despliega en esa tradición haciendo un puente con el pensamiento crítico francés, a tal punto que, las dos propuestas que plantea en el tercer capítulo, son de dos franceses (Badiou y Piketty). Es de singular importancia ver el desplazamiento de la Teoría Crítica que propone nuestro autor. Esta va desde Hegel, por supuesto, a Alain Badiou, pasando por obras pendulares como *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer, y *Crítica de la razón instrumental* de éste último.

La *Política* es el tercer y último capítulo. El libro tiene tres momentos, y el tercero es a modo de síntesis. El tema espinoso es el «reconocimiento» y la «autoconciencia» que trata Hegel en el tan aguerrido cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. Señala Insausti: «Las autoconciencias se enfrentan por el reconocimiento; reconocerse mutuamente exige demostrar que se es distinto, es decir, demostrar su valor (su valía) frente a otras autoconciencias [...] Solo por medio del reconocimiento la autocon-

ciencia se hace real» (p. 83). Susan Buck-Morss liga esto con la Revolución Haitiana. Si atamos los cabos, y tenemos en mente el relato de CLR James veremos la realización concreta de dicha bifurcación o cómo el pensamiento de Hegel emerge de contradicciones concretas que encontraron su punto más álgido cuando los esclavos por sí mismos alcanzaron su libertad.

Las propuestas que nos brinda en este tercer y último capítulo son: la de Piketty que se sintetiza a un mega impuesto a los mil millonarios. Luego de Piketty estudiar la evolución de las desigualdades en un arco de tiempo amplio y desvelar con un aparato estadístico abundante la realidad que no queremos ver, pero está allí: el problema de la distribución de las riquezas, cómo se heredan las fortunas y perpetúan las miserias. El libro recoge oportunamente las críticas de David Harvey a Piketty. Y, la otra, *La hipótesis comunista* de Badiou, que desarrolló junto a Slavoj Žižek. El concepto comunismo está proscrito, usarlo es como invocar un fantasma como diría Marx y Engels –en el *Manifiesto Comunista*– e inmediatamente todos se unen para atacarlo. La hipótesis comunista es lo nuevo, puede ponerse el nombre de emancipación, igualitarismo u otros, la praxis revolucionaria confirmará la validez y factibilidad de la misma. Lo viejo, en cambio, es el capitalismo que, con sus instituciones supuestamente democráticas no han resuelto nada y han empeorado todo.

En el anexo, ya mencionado, recapituló estos puntos. Enfatiza que la Filosofía necesita reengancharse con la realidad para recuperar a ese sujeto que ha quedado sumergido en el fetiche del capitalismo. A fin de cuentas, me hubiese gustado ver un diálogo –más allá de las menciones– con Dussel, Hinkelammert y Echeverría, pero lo entendemos, el contexto inmediato de nuestro autor es el Estado Español y Europa. La necesidad de actualizar la Teoría Crítica nos invita a re-pensar todo, en esa dirección transitan trabajos como *Filosofar o morir. La actualidad de la Teoría Crítica*, y de Axel Honneth *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Estos pensadores críticos nos preparan el terreno para ararlo con la *potentia* de las ideas. Esperemos que el búho pueda alzar el vuelo.

